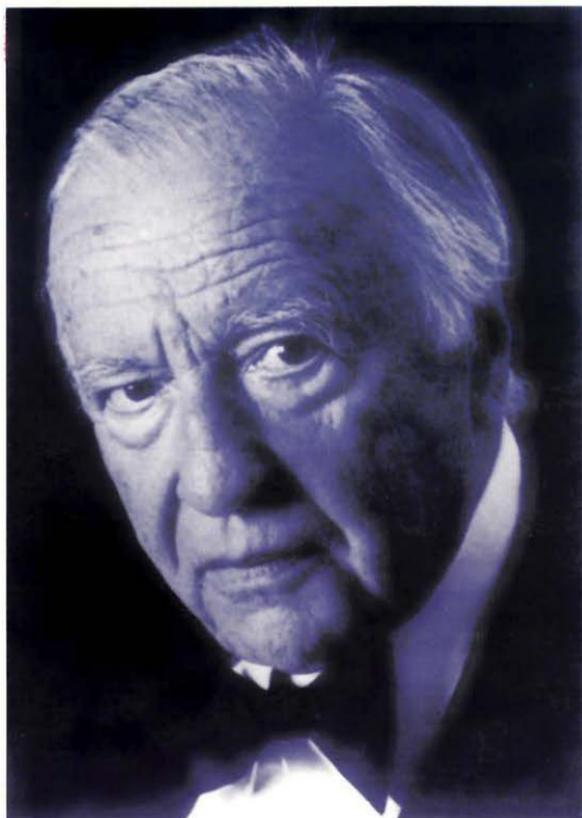


EL GIRO HERMENÉUTICO

Hans-Georg Gadamer



CATEDRA

El giro hermenéutico

Colección Teorema
Serie mayor

H. G. Gadamer

El giro hermenéutico

Traducción de Arturo Parada

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
Hermeneutik im Rückblick

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1995 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen
Ediciones Cátedra, S. A., 1998
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 18.828-1998
I.S.B.N.: 84-376-1626-3
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Navalcarnero (Madrid)

Índice

EL GIRO HERMENÉUTICO	9
Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona	11
Fenomenología, hermenéutica, metafísica	27
<i>El ser y la nada</i> (J. P. Sartre)	39
Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo	57
Deconstrucción y hermenéutica	73
Tras las huellas de la hermenéutica	85
Los límites de la razón histórica	117
Sobre la transformación de las ciencias humanas	123
La hermenéutica y la escuela de Dilthey	131
Historia del universo e historicidad del ser humano	153
LA HERMENÉUTICA Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA	171
Ciudadano de dos mundos	173
La idea de la filosofía práctica	187
Historicidad y verdad	197
Razón y filosofía práctica	211
Europa y la “oikoumene”	219

El giro hermenéutico

Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona

(1975)

El concepto de intersubjetividad se ha generalizado a partir de una problemática puntual dentro del gran programa de la fenomenología trascendental de Husserl. En el pensamiento tardío de Husserl desempeña algo así como el papel de un *experimentum crucis*. No es sólo que el grueso de sus manuscritos sobre esta cuestión se haya publicado ya en tres tomos considerables, sino que resulta más importante todavía que fuera precisamente esta problemática concreta la que bajo el concepto clave de “fenomenología del mundo de la vida” haya dado mientras tanto efectivamente lugar a nuevos planteamientos. Esto se inició ya a finales de la década de 1940, cuando Aron Gurwitsch y Alfred Schütz vieron en el concepto del mundo de la vida un alejamiento del principio de subjetividad trascendental y un prometedor enfoque para nuevos desarrollos. Fueron ellos mismos los que intentaron aprovechar el concepto del mundo de la vida para intentar fundamentar las ciencias sociales, lo cual la filosofía social americana adoptó en múltiples sentidos. Por lo tanto, está plenamente justificado que le dediquemos al tema de la intersubjetividad una atención especial.

Aunque hay buenas razones para estimar el programa de Husserl de una fenomenología trascendental en lo que tiene de consistente y de radical, el uso que Husserl mismo hizo de la problemática de la intersubjetividad respecto a la fenomenología del mundo de la vida obliga a ejercer la crítica¹. Además, no se puede ignorar

¹ Compárese respecto a esto y lo que sigue el trabajo contenido en *Gesammelte Werke*, tomo 3, “Die phänomenologische Bewegung” (Nr. 6), especialmente las partes II y III.

que Husserl no dijo posteriormente ni una sola palabra sobre un alejamiento del idealismo transcendental. Más bien es así que Husserl veía el verdadero valor de la fenomenología en la argumentación transcendental-filosófica de la fundamentación última. Frente a la escuela dominante de los neokantianos, la escuela de Marburgo hizo, sin embargo, alarde de una gran seguridad en sí misma al afirmar de forma decidida que había sido su trabajo particular sobre fenomenología el que había traído consigo una verdadera fundamentación de la idea transcendental de sistema.

El caso es que hoy día resulta mucho más claro que, aun en contra de cómo se entendía a sí misma, la escuela de los neokantianos nunca supuso una verdadera vuelta a Kant. La evolución interna y la disolución de la escuela neokantiana ha servido de constatación. El neokantismo consistió más bien en una vuelta a Fichte, con lo cual pudo a partir de ahí llegar finalmente a Hegel y acabar por familiarizar en la filosofía universitaria y en la historia de la filosofía el concepto de "sistema de la filosofía", hasta que a comienzos del siglo XX se produce ese nuevo giro crítico contra el concepto de sistema.

Esto es algo que se puede verificar muy bien prestando atención al problema de la intersubjetividad. Piénsese en los comienzos. Hacia el cambio de siglo teníamos ahí sobre todo la recepción de Kierkegaard, que arrinconaba a la filosofía transcendental dominante de forma tan decidida como Kierkegaard había arremetido en sus tiempos contra Hegel y su escuela. El comienzo parece que estuvo en España, donde Unanuno sirvió de inspiración a toda una nueva generación. En la medida en que progresaba la edición de Schrenpf de Diederich, Kierkegaard fue ejerciendo también en Alemania una influencia cada vez mayor, incluso entre autores católicos como Theodor Haecker o Ferdinand Ebner, pero también en el caso de Martin Buber, Viktor von Weizsäcker y otros. En ello tuvo bastante importancia el "Referat Kierkegaards", que Karl Jaspers había presentado en su *Psychologie der Weltanschauungen [Filosofía de las cosmovisiones]* (1919). Es cierto que aún no se comprendía bajo el concepto de intersubjetividad. Pero el concepto de "sistema de la filosofía" desapareció con la "filosofía de la existencia".

El caso es que sigo desde hace tiempo el principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos. A la hora de filosofar hay que corresponder a la anticipación de nuestra lengua intentando ilustrarse sobre las implicaciones de los conceptos a los que recurre la filosofía. Se constata entonces que detrás del concepto de intersubjetividad se encuentra inequívocamente el de subjetividad. Es más: se

puede decir que el concepto de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida en que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica. Aquello que imprimió su sello a la palabra "subiectum" y al concepto de subjetividad, y que a todos nos parece natural, fue que "sujeto" quiere decir algo así como referencia a sí mismo, reflexividad, yo. A la palabra griega a partir de la cual fue traducido, "hypokeimenon", no se le nota nada de esto. Esta palabra significa "eso que se encuentra por debajo". Con este significado aparece en la física y metafísica aristotélica, ofreciendo en estos contextos una vasta poshistoria latina como "substantia" o "subiectum". Ambas palabras son traducciones latinas de "hypokeimenon", que es eso y que se refiere a eso que resiste invariable el cambio en toda transformación. Aristóteles introduce este concepto pensando en la naturaleza. Él diferencia lo que sucede en la naturaleza, en tanto aquello que sucede de una forma u otra, de la cosa misma, en la cual sucede de una manera u otra. Sin embargo, esta diferenciación aristotélica se encuentra predispuesta ya en Platón, allí donde este distingue el "qué", el "ti", del "cuál", el "poion". El giro aristotélico hacia la física acercó también este concepto lógico-gramatical del sujeto a la "hylé", como concepto para materia y buscándose con ello una elaboración conceptual de la metafísica de la sustancia aristotélica. Consecuentemente, hay que preguntarse cómo a partir de esta orientación fundamental el concepto moderno de sujeto y de subjetividad pudo orientarse hacia lo que ahora le es propio.

La respuesta está clara. Se produjo a través de la definición cartesiana del "cogito me cogitare", la cual John Locke proyectó a escala mundial. A ella se le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras, resistente a todas las dudas, del "quamdiu cogito", mientras piense, piense lo que piense. Es, como quien dice, la sustancia de todas nuestras representaciones. A partir de aquí se desarrolló el concepto de subjetividad. Fue Kant el que entronizó después definitivamente la palabra y el concepto desde el momento en que situó la función de la subjetividad en la síntesis trascendental de la apercepción, que debe poder acompañar todas nuestras representaciones, a las cuales aquella confiere unidad. De la misma manera en que en la naturaleza los estados o procesos de cambio tienen lugar sobre lo que permanece invariable, así también el cambio de las representaciones descansa sobre el hecho de que pertenecen a un yo permanente. Este es el marco histórico-conceptual dentro del que se produjo el paso de la sustancia hacia el sujeto.

Con ello, la estructura de la reflexividad pasa a constituir el núcleo central de la filosofía. Por lo que se refiere a la formación de la

palabra, reflexión y reflexividad se deriva de la expresión latina "reflexio", término bien conocido en el ámbito de la óptica y de la reflexión especular. Sólo con la ciencia escolástica este concepto pudo evolucionar hacia el sentido que hoy nos resulta natural. En un principio no denotaba más que aquello que encontrándose bajo la luz hacía que la luz fuese visible. Esto es lo que podría considerarse el rasgo decisivo de la autorreferencialidad y del ser sí mismo, autoimpulso que caracteriza a la vida como tal y que constituye para los griegos el concepto de alma, de espíritu. Que esta estructura sea propia de la vida como tal no resulta ni respecto a los humanos ni respecto a los animales nada que llame la atención. Pero incluso la planta se constituye por medio de asimilación en una unidad orgánica, manteniéndose en ella. A esto, la tradición aristotélica lo denominó "ánima vegetativa". Esta estructura básica del organismo presenta problemas discutidos ya en la época de Platón. ¿Cómo puede darse un movimiento espontáneo si a todo lo que se encuentra en movimiento corresponde un algo que mueve? ¿Cómo puede ser lo que se mueve al mismo tiempo algo que mueve? Aparece aquí toda la problemática del "heauto kinoun" que Aristóteles discute en el octavo libro de la *Física* y que encuentra su mayor elaboración en el concepto del "nous". En ello reconocemos el concepto de espíritu, de tal modo que Hegel pudo cerrar su sistema de las ciencias filosóficas, al cual denominó "Enzyklopädie", con una cita de Aristóteles, la cual sirvió como punto final. El ente supremo es el "nous", el cual representa en tanto "noesis noeseos", en tanto pensamiento del pensamiento, la estructura de la reflexividad. Lo que se actualiza a sí mismo, y que tiene la estructura de la reflexividad, constituye la apoteosis del ser en presente.

Aquí, el pensamiento griego llegó a su máxima expresión, pero sin detenerse en el reparo de que frente a la aproximación inmediata a algo la reflexividad siempre es un fenómeno secundario. Según los griegos, pensar es antes que nada y siempre pensar sobre algo, y sólo entonces también pensamiento del pensamiento. Aristóteles vio el problema con toda claridad. La vuelta al propio existir pensante siempre es algo "añadido" (ἐν παρέρῳ). De esta manera, en el campo ontoteológico de la metafísica, Aristóteles se vio obligado a situar el universo en tanto orden de movimiento del cosmos en un ente supremo, el cual se caracteriza por autorreferencialidad. ¡De qué manera tan distinta la evidencia apodíctica de la conciencia de sí mismo pasa a constituir para nosotros el centro de la filosofía! El idealismo transcendental confiere a la subjetividad la preeminencia de lo absoluto. Sólo con la nueva atención que Franz Brentano le prestó a mediados del siglo XIX a Aristóteles, la primacía de la

conciencia de sí mismo se vio expuesta de nuevo a críticas. En su estela se situó entonces Max Scheler, el cual insistió en la primacía de lo dado frente a la conciencia de sí mismo.

Aquello que en el pensamiento moderno motiva la preeminencia de la conciencia de sí mismo frente a lo dado es la primacía de la certeza frente a la verdad, la cual fundamentó la noción metodológica de la ciencia moderna. Frente al concepto clásico de método, desde Descartes se entiende método como vía de confirmación, y en este sentido, el método resulta, a pesar de toda la posible variedad de métodos, siempre uno. Con el surgimiento de las ciencias modernas nace aquí para la filosofía la tarea permanente de servir de intermediaria entre la tradición de la metafísica y la ciencia moderna. Se trata de algo tan incompatible como unir el camino de experiencias de la ciencia con las verdades eternas de la metafísica. De esta manera se explica que el antiguo concepto de sistema haya encontrado por vez primera en la modernidad aplicación en el campo de la filosofía. En griego antiguo, "sistema" tiene importancia únicamente en el campo de la astronomía y de la música, es decir, en cuanto a la bóveda celeste, donde se planteaba la tarea de armonizar el movimiento circular del cielo estrellado con la irregularidad en el movimiento de los planetas, y en cuanto a la tarea de señalar los "tonos". La transferencia del concepto de sistema hacia el campo de la filosofía confiere entonces a la filosofía la misma tarea de relacionar los avances permanentes de la investigación científica con las exigencias de verdad de la filosofía. En Leibniz, la expresión de "sistema" incluso pasa a formar parte del título.

La última síntesis que en cuanto construcción sistemática de la filosofía tuvo los mayores efectos fue sin duda la que llevó a cabo el idealismo alemán. De esta manera se explica que los sucesores de Kant hayan fundamentado todo conocimiento sobre el primero y más importante axioma de la conciencia de sí mismo. Esto significaba, efectivamente, un "giro copernicano", tal como lo denominó el mismo Kant. Que el concepto formal de conciencia de sí mismo adquiriese posteriormente contenido fue tarea de los sucesores de Kant. Schelling elaboró su filosofía de la naturaleza, la cual debería aportar "la demostración física" del idealismo, considerando que la naturaleza alcanza en la construcción de las potencias su potencia máxima en el momento en que el rayo llegado de lo absoluto origina la conciencia de sí mismo. Con posterioridad, Hegel incluyó por encima de Schelling todo el contenido de la experiencia histórica en el concepto de idealismo llevándolo a partir de la dialéctica del concepto de vida al concepto de conciencia de sí mismo. De esta forma se fue escribiendo el papel que desempeñaría el con-

cepto de vida en la filosofía de los siglos XIX y XX. El paso intermedio decisivo está en la *Fenomenología* de Hegel, en ese capítulo tan conocido como mal interpretado sobre el señor y el siervo, que es el que da realmente importancia al trabajo². La verdadera conciencia de sí mismo se fundamenta sobre el trabajo. En la medida en que se inculca en el otro la forma nacida del trabajo se realiza la apropiación de lo extraño. Este es el primer tipo de conciencia superior, de la que parte el camino hacia la conciencia máxima que de sí mismo puede poseer el espíritu.

En este camino se encuentra la crítica hacia la conciencia de sí mismo, tal como la ejerció en su día Marx y la practica hoy la crítica hacia las ideologías, forma de crítica que desde Nietzsche domina el pensamiento filosófico. Nietzsche atacó, como quien dice, el principio idealista de la conciencia de sí mismo, pronunciando, con la vista puesta en Descartes, la conocida frase de “Hay que dudar de forma más meticulosa.” Desde entonces, tomar lo que manifiesta la conciencia por hechos nos parece ingenuo. El mismo Nietzsche hace por ejemplo referencia ya a las funciones del sueño, que en Freud pasaron después a un primer plano, cuando aduce como ejemplo que alguien que duerme profundamente interpreta el sonar del despertador como un disparo de cañón, añadiendo por sí mismo toda una batalla con tal de seguir soñando y no tener que despertar. Sin duda es esto lo que tienen en común Marx, Nietzsche, Freud, el que no se puedan tomar ingenuamente los hechos de la conciencia por hechos de la realidad. De aquí surge también el nuevo papel que le corresponde ahora al concepto de interpretación. Piénsese en las conocidas palabras de Nietzsche: “Yo no conozco fenómenos morales. Únicamente sé de una interpretación moral de los fenómenos.” El uso que Nietzsche hace de la palabra “interpretación” no es más que la adopción de una palabra desde el campo profesional del filólogo. Sin embargo, es altamente significativo que este uso de “interpretación” se haya convertido muy por encima de todo uso filológico en una categoría fundamental de la filosofía moderna. Que Heidegger haya adoptado también el concepto es al mismo tiempo indicativo del desarrollo crítico del concepto de fenómeno en la fenomenología de Husserl.

¿Cómo se plantea ahora la problemática de la subjetividad a la luz de Heidegger y de la crítica que este ejerció respecto a Husserl? Como es sabido, ya en *Ser y tiempo* Heidegger alteró el uso que Husserl hacía de “fenómeno” en la medida en que consideró que el

² Vid. sobre esto también Hegel, *Gesammelte Werke*, tomo 3, pág. 47 y ss.

desvelamiento del fenómeno era la tarea verdadera de la fenomenología, pues no la encontraba suficientemente cubierta con el lema de Husserl de “hacia los fenómenos mismos”. Para que algo se muestre resulta necesario desvelar lo oculto y que ello pueda llegar a mostrarse. La palabra “fenomenología” no significa por lo tanto únicamente “descripción de lo dado”, sino que implica también desvelar aquello que sirve para ocultar, y que no tiene por qué consistir únicamente en falsas construcciones teóricas. Y es que al principio este era hasta cierto punto el estado del arte fenomenológico de la descripción, en que se comenzaban por desvelar ocultamientos dogmáticos, por ejemplo teorías mecanicistas en el ámbito de la teoría de la percepción, o se producía el desvelamiento de una teoría hedonista de los afectos. Se podía constatar que esta cuestión servía tanto en Pfänder y la escuela de Theodor Lipps como también en el caso del joven Max Scheler como impulso principal para un giro hacia la fenomenología. Si bien es cierto que también el mismo Husserl habla de elementos sensualistas en el fenómeno de la percepción, dándoles el nombre de “datos hiléticos”, ello tuvo lugar con el fin de determinar los caracteres formales que operan en la percepción y que motivan el hecho corporal del objeto que se pretende percibir. La crítica de Heidegger fue más radical. Se centraba en el concepto mismo de fenómeno y de hecho corporal del objeto que se pretende percibir, ya que, al fin y al cabo, esta percepción queda anclada en la certeza apodíctica de la conciencia. Por medio de la introducción del concepto de “estar-presente” [*Vorhandenheit*] y su cuestionamiento hacia el “estar-a-mano” [*Zubandenheit*]³ y “ser-ahí” [*Dasein*], Heidegger sobrepasó críticamente el horizonte de tiempo y, con ello, también de la conciencia de tiempo descrita magistralmente por Husserl. Heidegger demostró que esa pretendida realidad permanece bajo el signo de la experiencia griega del ser. Ello es válido para todo aquello que se encuentra en el concepto del ego transcendental y de su evidencia apodíctica, donde se “constituyen” los fenómenos.

Ya Agustín llegó a determinar la aporía de la conciencia del tiempo, según la cual el ahora en realidad no “es”, pues en el momento de ser identificado queda suspendido ya como pasado.

³ La traducción que ofrece José Gaos para estos dos términos no me convence: *Vorhandenheit*: “Ser ante los ojos”; *Zubandenheit*: “Ser a la mano”, pues para *zur Hand sein* recurre a restar, estar a mano; *Vorhandenheit* y *Zubandenheit* son sustantivos, que me parece se reproducen mejor con el estático “estar”; tampoco veo por qué “presente” para *Vorhanden* puede dar, en este contexto, lugar a equívocos, como también afirma Gaos, sin argumentarlo. El mismo Derrida habla a este respecto de “metafísica de la presencia”. [N. del T.]

Husserl vio ahora la esencia de la conciencia de sí mismo en que, a la hora de intentar plasmar esta ante sí su propia identidad, se enreda en la aporía de la temporalidad. La mismidad en proceso de reflexión cae en un proceso interactivo e imposible de concluir en la medida en que la reflexión puede incidir siempre una vez más sobre la mismidad en proceso de reflexión. De esta manera, la propia estructura de reflexión determina que esta última se enrede en un vano proceso interactivo. Este es el concepto de Husserl de una subjetividad trascendental, la cual comprende este movimiento continuo e interactivo en el vacío. El paso hacia adelante de Heidegger consistió entonces en descubrir aun en este concepto mismo de conciencia el palpitar oculto de la ontología griega, restando así validez tanto al concepto de conciencia como a la función básica que desempeñaba en el idealismo trascendental.

“Ser” no se debe interpretar únicamente como aquello de lo que soy consciente de que está ahí o, como interpretó el Heidegger posterior, de que está presente. Husserl creyó haber captado con el concepto de presencia misma, esto es, con la aparición misma [*Selbsterscheinung*] de la corriente de conciencia, el carácter de la conciencia del tiempo. La crítica de Heidegger se centra en la estrechez de una concepción semejante de ser. De esta manera muestra que no se captó correctamente la condición básica de la existencia humana. La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo a las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro. En esto es en lo que consiste la existencia humana, tal como subrayó también Hermann Cohen. Denomínese esto “principio de esperanza” o resáltese de cualquier otra forma el carácter futuro de la existencia humana, Heidegger demostró que en todo esto y también en el concepto de subjetividad sigue haciendo de las suyas un prejuicio ontológico no reconocido, aun cuando se deje de pensar subjetividad en tanto sustancialidad o aquello que está presente.

Ante esta crítica al concepto de conciencia, que Heidegger aún radicalizaría, cobra un peso especial que Heidegger hubiese introducido ya antes de *Ser y tiempo* la expresión de “hermenéutica de lo fáctico”, pudiendo contraponer así su propio planteamiento al idealismo de la conciencia. Parece evidente que facticidad es aquello que resulta indescifrable, aquello que se resiste a todo intento de hacerlo transparente al entendimiento. A partir de aquí queda claro que en toda comprensión del sentido permanece algo no desvelable, por lo cual la pregunta debe dirigirse a la motivación de toda comprensión. De esta manera se transforma el concepto en-

tero de interpretación, que se aproxima ahora a la radicalidad que veíamos arriba en la famosa frase de Nietzsche. Mis propios trabajos están enfocados a averiguar en qué consistiría realmente la interpretación si se llegara a negar de raíz el ideal de la propia transparencia de la subjetividad. Y es que ello no se refiere sólo a que toda comprensión del sentido pueda parecer de hecho algo limitado, sino a que una comprensión ilimitada del sentido reduciría, sí, incluso suspendería el sentido de comprensión, de la misma manera en que una perspectiva que lo abarcara todo suspendería el sentido de perspectiva.

Esto penetra profundamente en la problemática de la llamada intersubjetividad, tal como se mostrará. En principio parece que en *Ser y tiempo* la intersubjetividad no representa más que una cuestión marginal dentro de la verdadera forma de ser del existir en el mundo, cayendo así bajo el veredicto de la inautenticidad [*Uneigentlichkeit*], de la charlatanería, del se impersonal, con lo cual se sitúa en la vertiente de caída o degradación [*Verfallenheit*] del *Dasein*.

He elegido el concepto de subjetividad como objeto de reflexión histórica conceptual para abrir un nuevo horizonte en cuanto a la problemática de la intersubjetividad. Al principio ya hemos hecho hincapié en que la subjetividad trascendental constituye el fundamento permanente en la construcción husserliana de la fenomenología. También el uso del concepto mismo de "intersubjetividad" remite a los apuros terminológicos y a toda una problemática en Husserl. Aquello que con Hegel llamaríamos quizá "espíritu objetivo" o lo que con Marx y en la estela de la filosofía del derecho de Hegel llamaríamos "la sociedad" entra en Husserl en el concepto de intersubjetividad. La orientación según el concepto de subjetividad es tan determinante que Husserl no pudo sino plantear la cuestión desde esta perspectiva. También otros conceptos a los que Husserl acudió a la hora de analizar los problemas de la intersubjetividad lo expresan de forma muy clara. En este sentido, resulta indicativo que Husserl eche de nuevo mano del concepto de mónada de Leibniz y del aspecto monadológico, el cual contiene, al fin y al cabo, incluso en Leibniz el problema prácticamente insoluble de la coexistencia de las mónadas, problema a través del cual Leibniz pretendía demostrar la existencia de Dios. Husserl, por su parte, reivindicó la importancia de la intersubjetividad en la constitución de mundo. Únicamente a través de la participación común de mundo [*Welthabe*] resulta posible imaginar la coexistencia y la relación de las mónadas entre sí, es decir, únicamente sobre la base de una conciencia de participación común de mundo.

Aun cuando no se quiera entrar en el lado semántico de la

cuestión, la forma fenomenológica en que Husserl crea sus conceptos da que pensar. El modo en que se planteó aquí la discusión en torno al idealismo alemán, y posteriormente, en la década de 1920, pero también antes, forzaba a contener el aliento. Entonces se comenzó a hablar de pronto del “problema yo-tú”. Decir “el yo”, “el tú” parece que por lo menos desde Wittgenstein no nos está permitido ya. Pero también Heidegger señala en la misma dirección de que en estos giros se encuentra una sustantivización misticadora que obstaculiza, consecuentemente, el camino hacia los verdaderos problemas. Hemos visto que esta crítica al concepto de subjetividad del idealismo se remonta a Kierkegaard. Fue él quien había servido de inspiración principal sobre todo al círculo de la “Kreatur”, a Martin Buber, Franz Rosenzweig, Theodor Haecker, Ferdinand Ebner y Friedrich Gogarten. La “relación del tú” aparece aquí como instancia contraria al kantianismo de la época y al primado del ego transcendental, al cual ni siquiera Husserl había podido sustraerse a la larga. Me parece una modificación importante el que mientras tanto no sólo no se diga ya “el tú”, sino que tampoco se hable como Fichte del “no yo”, que suena como una resistencia, como una limitación frente a la que hay que imponerse o de la que hay que hacerse dueño sea como sea. Se habla del otro. Que se diga “el otro” cambia la perspectiva, pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú. Y es que cualquier otro es al mismo tiempo el otro del otro, tal como resulta posible aprender del libro de Michael Theunissen. Por lo que a mí toca, me he dejado guiar por las enseñanzas antiguas en torno a la amistad.

Ahora bien, por lo que respecta a este punto hay que constatar en los infinitamente ricos análisis del fenomenólogo Husserl un sorprendente dogmatismo. Partiendo de la subjetividad transcendental, Husserl insiste en que el otro está enfocado primordialmente como un objeto de percepción, con todas las cualidades formales propias de la percepción que Husserl expuso en su tratado de la graduación. Según esto, cuando al objeto de percepción se le concede animación estamos únicamente ante una segunda fase, subida, como quien dice, de nivel. Husserl lo llama “compenetración transcendental”, siguiendo y rechazando al parecer la teoría psicológica de compenetración y simpatía, la cual había sido desarrollada en su momento por Theodor Lipps, el psicólogo de Múnich, y a cuya escuela pertenecían Pfänder, Geiger, Gallinger, Hildebrand y otros antes de que se produjera por mediación de Scheler el llamado “vuelco” de la escuela de Lipps y esta desembocara en el movimiento fenomenológico. En realidad, esta compenetración en dos niveles es una construcción muy artificial. En la relación vital de vida con vida, el

hecho sensitivo de un objeto de percepción es una construcción muy secundaria. Al parecer, el mismo Husserl se mueve aquí bajo el signo de una reducción de velamientos dogmáticos y sin atender a la realidad primaria de la cosa. Sin embargo, este había sido el gran lema de la fenomenología, el volver a las cosas mismas. Presionado por motivos teórico-científicos, Husserl insistió por lo menos en que el otro sólo puede estar dado en un principio como objeto de percepción y no en su vitalidad, no como un hecho corporal. Es en este punto precisamente en el que incide la crítica ontológica de Heidegger sobre la fenomenología de Husserl, es decir, en el punto de la mayor evidencia de esta última. Parece que un concepto previo demasiado limitado de hecho —el concepto teórico-científico de lo medible— oscureció al genio de la descripción que Husserl era en realidad. Esto fue criticado desde muy diversos ángulos. Sin embargo, únicamente Heidegger sacó la conclusión ontológica de ver todavía actuar en esta descripción errónea el prejuicio de la ontología griega y el postulado de lo mensurable de la nueva ciencia.

El fin de Heidegger era el de limitar el pensamiento de la subjetividad y desvelar el prejuicio ontológico de la fenomenología y de la investigación filosófica que se encuentra detrás de este. En una época en que se disuelven todas las tradiciones y ya no existe un algo común indiscutible, su modo de proceder fue, en mi opinión, básicamente correcto al no suponer otra solidaridad sino aquella en que todos los seres humanos se encuentran unidos de una forma natural, siendo esta la situación límite del ser, en cada caso, mío [*Jemeinigkeit*] del morir y de la muerte. Hay que ser consciente de que también esta es una condición que puede estar limitada al ámbito cultural cristiano. Y efectivamente: la diferenciación que hace Heidegger entre la autenticidad y la inautenticidad está limitada a este. Esto no supone una infravaloración básica del mundo social. Más bien se pretende elevar a la conciencia que todo eso que se muestra únicamente bajo la forma de charlatanería, del “se” impersonal, no es un mundo común, sino más bien un tipo de degradación que sirve para mantener oculto el carácter radicalmente individual del morir y lo que de común destella en ello. Esto es lo que Heidegger subrayó entonces como finitud del *Dasein*, explayándose sobre ello con la única intención de preparar la pregunta por el ser. Por lo tanto, no se trata aquí todavía de si Heidegger prestó atención suficiente al otro y, con ello, al problema de la intersubjetividad. Esta no es la cuestión que ocupa a Heidegger. Es algo conocido que él sabía muy bien que *Dasein* es también *Dasein* con el otro, distinguiendo en *Ser y tiempo* el “ser-con” [*Mitsein*] como un estado del *Dasein* igual de originario. El *Dasein* es tan originariamente ser-con como es *Dasein*.

Sin embargo, esto que aparece contemplado de esta manera ante el horizonte de la cuestión del ser excluye en el enfoque de Heidegger la primacía de la subjetividad de una forma tan radical, que el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema. “Dasein” no es desde luego subjetividad. Por lo tanto, Heidegger sustituyó en su enfoque el concepto de subjetividad por el concepto de cuidado [*Sorge*]. En este punto, sin embargo, resulta claro que el otro aparece con ello únicamente al margen, contemplado desde una perspectiva unilateral. Así, Heidegger habla de cuidado y también de solicitud [*Fürsorge*]. Sin embargo, solicitud tiene en él esa acentuación especial que le sirvió para denominar la verdadera solicitud “solicitud liberadora”. La palabra misma señala ya qué es lo que le importaba aquí. La verdadera solicitud no consiste en ocuparse del otro sino en dejarlo libre para que pueda llegar a ser él mismo, al contrario de lo que se produce cuando uno se ocupa del otro con el fin de liberarlo de la preocupación del *Dasein*. Por lo tanto, no se trata de ninguna manera de una “solicitud” sociopolítica, tal como afirmó el sociólogo Bourdieu. También aquí Heidegger apunta exclusivamente hacia una formulación de la problemática del ser que se pueda plantear más allá de toda metafísica. La fórmula de la solicitud liberadora está pensada evidentemente en tanto liberación hacia la esencia del *Dasein*, y que es aquello a partir de lo cual *Ser y tiempo* pretendía plantear la cuestión del ser de la metafísica bajo una nueva perspectiva.

Uno puede preguntarse ahora desde luego hasta qué punto el enfoque de *Ser y tiempo* era el adecuado para contemplar al otro desde una perspectiva idónea. Sobre esto puede venir al caso un recuerdo propio. Fue en 1943 cuando en un trabajo mío, que más tarde se publicaría como el primero de mis “Escritos menores”⁴, intenté mostrar, frente a Heidegger, hasta qué punto la comprensión del otro posee un significado fundamental. Tal como Heidegger lo había elaborado al preparar la formulación de la pregunta por el ser, llegando a delimitar la comprensión [*Verstehen*] como la estructura existencial más propia del *Dasein*, el otro podía mostrarse en su propia existencia únicamente como limitación. Sin embargo, yo opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia

⁴ Ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 2 (Nr. 2).

perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico. Cuando en su momento le expuse esto a Heidegger, este pareció asentir con la cabeza, pero enseguida dijo: “Bueno, bueno, ¿y qué pasa con lo deyecto?” Heidegger se refería al parecer a que eso sobre lo que yo hacía hincapié, en su enfoque se encontraba completa y simplemente en el hecho de que el existir del *Dasein* no sólo es proyecto sino también derelicción [*Geworfenheit*], lo cual significaba, según él, que el *Dasein* ha de hacerse, de una manera que nunca resulta transparente del todo, cargo de sí mismo.

Efectivamente. La palabra “deyecto” constituye un campo semántico en el que suenan muchas cosas bastante diversas. En el uso normal del lenguaje lo conocemos únicamente con el sentido de que la gata ha “geworfen”, es decir, parido. Esto es a lo que Heidegger se refiere con deyecto, esta la connotación semántica que le resulta esencial. Y es que uno no tiene efectivamente la posibilidad de elegir si quiere existir o no. Uno se ve ex-pulsado, lanzado al “Da” de la misma manera en que la gata pare a sus gatitos. De esta forma se produce una limitación fundamental en el carácter proyectivo del *Dasein* verdadero. Lanzados de esta forma al mundo, ni siquiera somos ese individuo, ni siquiera sabemos quién somos, “nosotros”, “esta generación”, por ejemplo. Pero en la palabra “Geworfenheit” se encuentra todavía un matiz más, el cual tiene un origen más bien histórico. Se trata de un factor gnóstico. En el gnosticismo nos encontramos con una antropología que Hans Jonas reconstruyó en su momento con medios heideggerianos. Ahí, “deyecto” significaba el haber-sido-deyecto del alma hacia el mundo, una determinación fundamental que sirve de punto de partida para la meditación gnóstica y para intentar alcanzar de forma meditativa la reunificación con lo Uno. La respuesta de Heidegger se me quedó, en todo caso, demasiado corta en relación con el problema que aquí nos ocupa. No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites.

Llegados a este punto se impone otra tradición conceptual completamente diferente y nueva, y habrá que preguntarse hasta qué extremo esta nos puede ayudar. Me estoy refiriendo a todo eso que guarda relación con el concepto de “persona”. Como se sabe, la palabra, así como la correspondiente griega de “prosopon”, designa la máscara del actor y, con ello, también el papel que el actor de-

sempeña en el teatro ático y el papel de cada cual en el teatro del mundo. Lo mismo vale para su equivalente latino ("persona"). Desde aquí, el concepto de persona penetró en el lenguaje jurídico. Por otra parte, resulta comprensible que el concepto no designe la individualidad como tal, que en el ámbito jurídico interesa menos, sino el papel que, reducido a la dimensión jurídica, alguien ha desempeñado en el caso jurídico en cuestión. —Con todo, la historia del concepto de persona resulta muy ilustrativa. Su definición primera se encuentra en Boecio. Según éste, la persona es "naturae rationalis individua substantia". Aquí se puede ver cómo la metafísica griega entró en la época helenística tardía en el pensamiento y en el lenguaje latinos manteniéndose activa hasta en la escolástica. Al lado de ello se encuentra otra enseñanza cristiana muy importante, como es la de la Trinidad, ya que esta se refiere a las tres personas divinas, que se entienden como unidad y como trinidad, como creador y padre, como redentor e hijo y como propagación del Espíritu Santo. Resulta evidente que la formación del concepto de persona en el pensamiento actual no está determinada exclusivamente por la historia conceptual que acabamos de esbozar, sino sobre todo también por la lenta creación de nuevas formas sociales de ciudad y estado en esa época de consolidación que coincide con la invasión de los bárbaros. En la baja Edad Media fue sobre todo el ejemplo inglés de la "Free Bill" el que fortaleció la dimensión social del concepto de persona. Y también Lutero obró en la misma dirección. Fue él quien unió de la forma más estrecha el concepto de persona con el de "fides", exigencia de fe, y, consecuentemente, con el papel que desempeña la conciencia, pero no desde luego con el concepto teórico de conciencia de sí mismo. Esto es algo que demostró Ebeling con sus estudios sobre Lutero⁵. Precisamente por eso resulta todavía más llamativo que haya podido imponerse en el ámbito del lenguaje conceptual filosófico el cambio conceptual descrito desde la sustancia al concepto moderno de subjetividad. Tanto en Descartes como en Leibniz y John Locke, el concepto de persona aparece definido por medio del concepto reflexivo de conciencia, sin que el otro aparezca ni siquiera en escena. Aquí fue la filosofía de Kant la que señaló en la época de la Revolución Francesa nuevos caminos al poner por encima de la subjetividad de la conciencia de sí mismo la libertad de la personalidad y la cordura que le es propia. Y es también aquí donde se llega por vez primera al concepto político de

⁵ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* [1942], reimpresión en Darmstadt, 1962.

sujeto en tanto “súbdito”, lo cual mostró después también sus consecuencias en la discusión teológica. El concepto de persona se vio actualizado de nuevo tanto en la tradición luterana por medio de Schleiermacher como a través de la recuperación de la tradición tomista dentro de la filosofía católica de nuestro siglo. Schleiermacher acuñó el concepto cuasi de combate de “personalismo”, con el que pretendía vencer todas las tendencias panteístas dentro de la teología de la trinidad. Lo mismo se puede decir de la entrada del personalismo en la filosofía católica de nuestro siglo, especialmente en cuanto a la influencia que ejerció Max Scheler y la fructífera diferenciación que este estableció entre el ámbito íntimo de la persona y su función social, la cual introdujo en el análisis filosófico. Que a partir de aquí se pudiera reinterpretar de nuevo en ambas confesiones el concepto cristiano de amor, y especialmente en lo que toca a la tercera persona, es algo que resulta evidente.

Posteriormente, y una vez que hubo abandonado la comprensión reflexiva transcendental a la que se había aferrado todavía en *Ser y tiempo*, Heidegger se alejó de forma aún más decidida de la dimensión de la subjetividad y de la estructura del cuidado en el *Dasein*, eliminando, después de su “vuelta” [*Kehre*], incluso el concepto de comprensión y el de hermenéutica de sus proyectos de pensamiento. Es aquí donde arrancan mis propios trabajos, que, orientados por el tema del lenguaje y por la primacía de la conversación, aparecen perfilados en cuanto a la problemática de la que se ocupan en la tercera parte de *Verdad y método*. Quien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad.

Fenomenología, hermenéutica, metafísica

(1983)

No hay duda de que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo. Al lado del empirismo de tradición anglosajona y su correspondiente reelaboración por parte del Círculo de Viena, al lado del neopositivismo y neomarxismo, la “teoría crítica” y el llamado racionalismo crítico, la fenomenología se afirma como la variante más vital del apriorismo. En el campo de la filosofía social al modo de un Aron Gurwitsch o Alfred Schütz, la fenomenología despierta ya un interés creciente incluso en aquellos países en que en las investigaciones sociales empíricas estaban dominadas hasta ahora por un positivismo estricto.

Esto no es casualidad. Husserl, el fundador del movimiento fenomenológico, logró imponer de nuevo el apriorismo clásico de la tradición idealista en la medida en que puso fin a una distorsión de la filosofía por parte de la psicología, orientada por las ciencias naturales. En una crítica demoledora contenida en sus *Investigaciones lógicas* (de hacia finales de siglo) logró demostrar que los hechos de lógica, al igual que el objeto de las matemáticas, los números o las figuras geométricas, no son hechos de experiencia, que se ven desprovistos de su valor real si se les malinterpreta como tales. Husserl seguía así la crítica que Gottlob Frege había manifestado contra su propia *Filosofía de la aritmética*. El principio de contradicción es una proposición “lógica” cuya validez resulta evidente y que no necesita ser justificada a través de la experiencia, por ejemplo de la mala experiencia de ver incurrir al pensamiento en contradicciones. Esta proposición resulta práctica y aconsejable no sólo bajo el punto de vista de la economía de pensamiento. Se evitan errores, y en cuanto a lo de no incurrir en contradicciones, eso es algo que contie-

ne su propia evidencia en sí mismo, tal como supo reconocer ya Aristóteles cuando afirmaba que el principio de contradicción constituía sin duda el principio más seguro. A la reconstrucción del valor "ideal" real de la lógica, por ejemplo también por lo que toca a la unidad ideal en el significado de las palabras frente a los fenómenos de expresión del alma, Husserl, siguiendo a Platón, le dio el nombre de "reducción eidética", la cual engloba todas las cuestiones referidas a los hechos [*Epoche*]. De esta manera Husserl realizó, pues, una gran aportación a la justificación del apriorismo en filosofía. Haciéndolo, se aproximó a la corriente dominante neokantiana, la cual defendía, tal como había hecho Kant, frente a la preponderancia del empirismo el elemento apriorístico, y precisamente también para las ciencias de la experiencia. Sin embargo, las escuelas neokantianas más importantes, la de Marburgo y la de Alemania suroccidental, coincidían en reducir los problemas de la filosofía a la teoría del conocimiento, y esto significaba: al conocimiento que se derivaba de la ciencia. Tal como había expuesto Kant en sus *Prolegómena*, el "hecho de la ciencia" pasó a ser la demostración última de todo conocimiento. El "hecho en sí", ese resto metafísico de la crítica metafísica kantiana, la escuela de Marburgo lo reinterpretó como la "tarea infinita" de la determinación del objeto a través de la ciencia investigadora. Esto constituía una llamativa reducción de lo que significa la experiencia en la vida humana. Si para la época en que se produce el gran empuje en las investigaciones físicas y químicas resultaba todavía comprensible en cuanto a las ciencias naturales, por lo que toca a las ciencias humanas o de la cultura era poco convincente que Hermann Cohen viese en las ciencias jurídicas la aplicación científica de la razón práctica o que Windelband y Rickert resaltasen la importancia de la historia subrayando la constitución del "hecho histórico", aceptado en la investigación histórica, y lo fundamentasen relacionándolo con el sistema de valores. Ni la "lógica" ni la evolución de la problemática en la escuela de Marburgo, ni tampoco la teoría de valores de los neokantianos suroccidentales, que siguen principalmente a Hermann Lotze, podían hacer justicia a la concreción de la experiencia vital y de la vida histórica. Tampoco Wilhelm Dilthey, ese genio universal de la experiencia histórica, consiguió dar término a la empresa de su vida: fundamentar científicamente por medio de la crítica de la razón histórica la concreción total del mundo histórico. Tuvo que conformarse con una fundamentación psicológica de las ciencias humanas, la cual no llevó más que a una simple tipología de las cosmovisiones.

Constituye el genio de Husserl que, aunque por formación no más que un matemático, asistente del famoso matemático Weiers-

traß, consiguiera romper el marco estrecho al que se veía reducido el concepto de experiencia, que se limitaba a las ciencias, e hiciese del “mundo de la vida”, esa experiencia vital verdaderamente vivida, el tema universal de la reflexión filosófica. Es cierto que el concepto que descubre el filósofo Husserl, “mundo de la vida”, neologismo que mientras tanto ha encontrado cabida en todas las lenguas de cultura⁶, aparece más tarde, pero el lema de Husserl “hacia las cosas mismas” señalaba ya en esa vasta dirección. En lugar del mecanismo de las sensaciones propuesto por Mach, la fenomenología de la percepción acabó por revelarse efectivamente como el campo clásico del arte descriptivo de Husserl. Este pudo demostrar por medio de un trabajo incansable y minucioso que resultaba necesario admitir la existencia de estructuras apriorísticas que poseían su propia evidencia, por ejemplo que un objeto visual “aparece” siempre únicamente bajo su respectiva cara anterior y que todos los demás aspectos quedan ocultos. Para este tipo de verdades del ser, Husserl reclamaba la evidencia, denominando este tipo de apariencia esencial del objeto objeto intencional, esto es, aquello a lo que la conciencia y su correspondiente acto intencional se refiere en cuanto tal. Los fenómenos son “hechos esenciales” de este tipo, cuya descripción a partir de la intencionalidad de la conciencia supone al mismo tiempo su única justificación posible. De esta forma, Husserl creía poder dar con lo fenomenológicamente perdurable en las grandes hazañas de pensamiento de la historia de la filosofía. De esta manera pudo distinguir en el continuo de las gradaciones en que “aparece” un objeto de percepción el sentido fenomenológico del “objeto en sí”.

Ahora bien: en la medida en que uno puede engañarse a la hora de distinguir evidencias, la referencia a una “evidencia” en que se “cumple” una intención quedaba desde luego expuesta por sí misma a objeciones “evidentes”. Al final, Husserl sólo pudo hacer frente a este tipo de objeciones planteadas por la psicología recurriendo, en la línea de los neokantianos, a la evidencia apodíctica de la conciencia, distinguida por Descartes en su famosa consideración de la duda como ese fundamento incuestionable de toda certeza. De esta manera, Husserl consiguió elaborar el programa gigantesco de una constitución fenomenológica en el que el ego apodíctico transcendental validaba tanto lo general como lo particular, creyendo que únicamente así se podría ser un “filósofo honrado” y cumplir con el lema de “hacia las cosas mismas”. Con tal pasión y

⁶ Este concepto se trata con mayor amplitud en “Die Wissenschaft von der Lebenswelt”, en *Gesammelte Werke*, tomo 3 (Nr. 7).

exigencia moral, Husserl reivindicó la racionalidad absoluta, la cual intentó llevar incansablemente a cabo durante toda su vida, adquiriendo el trabajo desarrollado a este respecto en los últimos treinta años de Lovaina tales dimensiones que no podemos por más que admirarnos.

Sin embargo, ¿había conseguido Husserl, aplicando su lema de “hacia las cosas mismas”, llegar realmente a una fundamentación última? ¿No quedaba acaso enredada la autoconstitución de la conciencia y de su temporalidad —la presencia primera— en las mismas aporías con las que había tenido que vérselas ya San Agustín en sus análisis temporales? ¿Y qué pasaba en cuanto a la concreción de los campos fenomenológicos de investigación? Ahí tenemos el tema favorito de Husserl, la fenomenología de la percepción pura. ¿Qué es esto? ¿Existe siquiera una percepción “pura”? ¿Acaso es más que la simple construcción de un caso límite que no se da jamás en las “cosas mismas”? Posteriormente, Scheler y más tarde Heidegger plantearon, y cada uno a su manera, objeciones fundamentales a este respecto. Scheler demostró que la percepción pura constituye el caso límite de una fantasía de los afectos desengañada que llega finalmente a captar lo dado de forma adecuada. Justificada de esta manera, Scheler pudo establecer un nexo con la ciencia y con el papel que la medición experimental desempeña en ella. Heidegger veía en la percepción descrita no más que un modo deficiente de un tener-algo-que-ver original con las cosas. En este sentido, consideraba que el estar-presente [*Vorhandenheit*] suponía un “ser” secundario frente a lo que estaba a mano [*Zubandenheit*], pero que lo uno y lo otro remitían al ser-ahí curándose de su ser.

Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó “intersubjetividad”, y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro consiste en un logro secundario de una concepción animadora elevada a la percepción pura del ello extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, “haciéndose” únicamente con posterioridad persona? ¿Son así “las cosas mismas”? Los “sentimientos de simpatía” de Scheler, el “ser-con” de Heidegger, la descripción clásica de Sartre de las miradas que se encuentran y el análisis de la perspectiva de Merleau-Ponty son una única crítica de este enfoque, necesitado de desmontaje analítico⁷.

Algo parecido se podría decir de la experiencia de nuestra corporeidad. Es cierto que los análisis de Husserl sobre la corporeidad

⁷ Vid. sobre esto mi propia aportación en artículo precedente.

kinestética hacen gala de una finura extrema. ¿Pero no constituye precisamente el misterio de nuestra corporeidad el que el verdadero ser del cuerpo no sea objeto de la conciencia? Nuestra realidad corporal no es aquello de lo que uno se percata cuando el cuerpo no se siente bien. Más bien, y en un grado mucho mayor, consiste en nuestra entrega completa a ese “ahí”, a eso que nos ata, a eso que nos mantiene despiertos, a eso a lo que nos entregamos completamente. Por hablar con Aristóteles, el alma no es en realidad otra cosa que la realidad actuando, el “estar actuando” del cuerpo, su “energeia” y “entelequia”, de tal modo que el cuerpo no constituye otra cosa que la “posibilidad” del alma, la viveza de estar despierto y de pensar. ¿Y qué en cuanto a “las cosas mismas” en relación con nuestra corporeidad? Merleau-Ponty lo ha visto muy bien, y Aristóteles, completamente: el cuerpo no es nada para sí mismo, no es un corpus.

Nadie podrá afirmar que el maestro del arte descriptivo fenomenológico seguía cualesquiera prejuicios lamentables al emprender descripciones “de las cosas mismas”, de apariencias tan dogmática. Era necesario otro tipo de crítica, una que se centrara no en el arte descriptivo del fenomenólogo, sino en la necesidad y obligación de sentar bases y en el aparato conceptual que, sobrentendida su actualidad, servía a este propósito. Fue mérito del joven Heidegger poner para ello un rico arsenal de trabajo conceptual a disposición y saber elaborarse los medios metodológicos que le permitieran desvelar los rasgos dogmáticos en el concepto mismo de conciencia. Heidegger aprendió de Aristóteles, en el que no existe efectivamente ni la conciencia de sí mismo en tanto conciencia “verdadera”, ni el sujeto en tanto subjetividad, ni el ego de la subjetividad transcendental. Por medio del recurso a un Aristóteles extraordinariamente actualizado, Heidegger consiguió, guiándose sobre todo por la retórica y la ética, dar en Aristóteles mismo con planteamientos que iban más allá de su propia “filosofía primera”, de su concepción conceptual del ser en tanto presencia, sustancia, esencia, y mostrar, a su vez, lo unilateral que resultaba el legado dogmático de los griegos, que culmina en la moderna primacía de la conciencia de sí mismo. Por ilustrar esta crítica “ontológica” con un solo ejemplo: ¿Consiste el miedo realmente en prever un mal futuro? O: ¿Consiste la esperanza en prever un bien futuro? ¿Acaso no se yerra aquí precisamente también en cuanto a “la cosa misma”, la estructura interna de nuestra existencia, que por sí misma es algo que no “está presente”, entendiéndose no sólo en tanto “posesión” de la conciencia disponible sino también en cuanto a lo que ha de venir y sus posibilidades, sabiéndose conformada en ello por el propio pasado y el

llegar a haber sido lo que se es? Está claro que el “maestro entre esos que de ello entienden” no se mostraba desde luego ajeno a este respecto, tal como nos enseña precisamente su fundamentación de la ética en el ser hecho y adquirido del *ethos*. Pero la comprensión de “ser” que guiaba a los griegos no le permitió hacer valer también ontológicamente este originario aspecto futuro y sido propio de la existencia humana. No hay duda de que lo que distingue al ser humano es su “sentido del tiempo”. Pero aquello que Heidegger reconocía como el antecederse-a-sí-mismo aparece en Aristóteles únicamente como anticipación del presente, “*prohairesis*”, la así llamada elección preferente. Eso que había de insuficiente en este apego ontológico a la presencia del ente [*Seiende*]⁸ le sirvió a Heidegger de motivo inspirador, llevándolo a plantear de nuevo la cuestión del ser ante el horizonte del tiempo. Con ello privó, de un solo golpe, a la problemática contemporánea del historicismo de toda mistificación.

Está bien atestiguado que en los primeros años de Friburgo el joven Heidegger se afanó en el estudio de los trabajos de Wilhelm Dilthey, por entonces accesibles únicamente en los gruesos volúmenes de la Berliner Akademie. Bajo la esfera de influencia de un Rickert o un Husserl, esto no era algo que se sobrentendiese, lo cual revela que tras ello hay más que un simple interés por la discusión del momento en torno al historicismo. Revela, sobre todo, que Heidegger penetra efectivamente en ese mundo histórico y en el de la creencia y el pensamiento cristianos al cual había sido introducido por sus maestros de teología (Braig, Finke) y en el cual se plantea el enigma del tiempo final. Desde un concepto dogmático del ser que entiende ser como pura presencia —y esta para una “conciencia”—, la finitud e historicidad de nuestro *Dasein* no es más que una simple carencia que sucumbe ante el verdadero ser, el ser eterno, el en sí mismo atemporal. Así, bajo el dominio de este concepto griego de ser, limitación y condicionamiento de nuestro poder llegar a saber sucumbieron ante la amenaza mortal del relativismo tan pronto como en cuanto tales pasaron a ser conscientes de constituir “conciencia histórica”. Esta ha sido la idea que guió *Ser y tiempo*, desvelar la estructura “hermenéutica” del *Dasein*, es decir, proseguir no solo la hermenéutica del “espíritu” y de esas sus creaciones

⁸ Entiéndase que *Seiende* es una forma activa del verbo *sein*, “lo que está siendo”. Debe subrayarse, pues, el sentido no estático, sino permanentemente dinámico de ente. Como afirma Ferrater Mora en su diccionario bajo la entrada Heidegger: “Pues el *Dasein* no es un ente como los demás; propiamente no es un ente, sino un existente, es decir, una realidad en cuyo ser le va su ser.” [*N. del. T.*]

que llamamos “cultura”, sino emprender una “hermenéutica de lo fáctico”. Según esto, la condición de ser del *Dasein* no culminaba en la conciencia de sí misma, sino que se comprendía como un ser finito en su estar-en-el-mundo, debiéndose actualizar a partir de aquí la problemática principal de la metafísica: “logos” no es más que desvelar lo presente, “ser”, no más que el más elevado o más inferior presente y el pensar presente. Es más: ser no es nada *Seiendes* [ente], sino que es “no-thing”. Y, con todo, no es “nothing”, esa “nada” que se muestra como ser y que se presenta ante cualquier ente, también ante el *Dasein* que se sabe finito e histórico, como futuro. Esto implica entonces que “mundo” no es la totalidad de todo ente. Resulta significativo que el joven Heidegger soliera decir en lugar de ello “el ente en su totalidad”, una referencia vaga a un ser amplio que no es ente. La existencia humana no ha de ser pensada ya como un ser privativo, si bien está destinada a la muerte y en su estar-ahí, es decir, en su “pensar” se encuentra limitada por el acto de dormir y la muerte. Se trata más bien de una concepción que se ha antecedido a sí misma, ser en tanto tiempo.

No se pretendía con ello una antropología filosófica, aunque *Ser y tiempo* contenga, como decía el mismo Heidegger, descubrimientos antropológicos esenciales. Se trataba de encontrar un camino nuevo hacia la metafísica. A pesar de que se inicia con la comprensión del ser del *Dasein* humano, *Ser y tiempo* no busca precisamente una nueva forma de “humanismo”. Al margen de la introducción transcendental a todo el conjunto, *Ser y tiempo* no acababa de dejar claro cuáles eran las verdaderas intenciones de la obra. De ahí que el Heidegger tardío volviera a sus intuiciones más tempranas. En 1920, siendo un joven profesor, se había atrevido a decir desde la tarima: “Mundea.” Con ello hacía referencia al alborear del ser (como el sol por las mañanas). En su madurez hubiera podido decir también: “Palabrea.” Pues es sólo a través del lenguaje que nos amanece el mundo, que el mundo se hace claro y distinto en toda su ilimitada diferencia y diferenciación del mostrarse. La virtualidad de la palabra constituye al mismo tiempo el “Da” del Sein, el “ahí” del ser. “Lenguajidad” [*Sprachlichkeit*] es el elemento en el que vivimos, por lo cual el lenguaje no es tanto el objeto —cualquiera que sea su constitución natural o científica— como la realización de nuestro ahí, del “ahí” que somos. Después de la “vuelta”, Heidegger hablaba del “claro” en el que se muestra el “ser” y está “ahí”, como “acontecimiento”.

De este punto, de esta visión del Heidegger tardío, partió mi propia aportación a la filosofía. Es cierto, desde luego, que no le seguí en su intento siempre de nuevo emprendido y siempre de nue-

vo fracasado de esquivar el lenguaje de la metafísica tradicional, su aparato conceptual y su discurso sobre el conocimiento del ser, intentar en lugar de ello aprovechar en favor del pensamiento la fuerza evocadora de la palabra poética de Hölderlin. Esto no me parece necesario, y tampoco, al fin y al cabo, posible. Hay que reconocer, por otra parte, que la palabra poética es la palabra absolutamente nueva, la palabra nunca dicha. Es como un nuevo nacimiento del lenguaje, de modo que hablar de la metáfora como un procedimiento del arte de la escritura resulta inadecuado. En realidad, la metáfora no es más que un procedimiento de la retórica. Pero tampoco para la filosofía nunca el lenguaje es el viejo, el anticuado, el desgastado, y si lo es, necesita ser destruido: a partir de las experiencias originarias de la existencia. Cuando el lenguaje en tanto realización del estar ahí no “celebra” sino que “trabaja”, jamás expresa algo que haya sido expresado ya. Es siempre de nuevo respuesta.

En relación con ello tenemos una evidencia originaria. Constituye el carácter unidimensional de toda ciencia del lenguaje, llámese ésta lingüística, ciencia lingüística comparada o filosofía del lenguaje, el que aquélla tome como objeto “el lenguaje” en sí, es decir, el sistema de símbolos y de reglas de la “lengua” (*langue*), y no su verdadero ser y suceder, “el habla” (*parole*). En tanto lenguaje verdadero no resulta separable de aquello que dice, de aquello sobre lo cual dice algo, de aquel a quien habla y de aquello a lo que responde. El lenguaje es dar, participar, tomar, de modo que no estamos ante la situación de que un sujeto se encuentre frente a un mundo de objetos (en cuyo caso el lenguaje se enredaría en aporías seudoplatónicas de la methesis). Allí donde hablamos los unos con los otros para los otros y buscamos y probamos para nosotros mismos las palabras que llevan a un lenguaje común, conformándolo de esta manera, nos esforzamos por entender —y esto significa que esforzamos siempre a todo, al mundo y al ser humano—, y es posible que no acabemos de entendernos muy bien los unos a los otros.

Todo esto es sin duda válido en el vivir de cada día, que no tiene por qué ocurrir en palabras. Las relaciones mutuas, nuestro “estar-en-el-mundo” comienza de todas formas bastante antes de que nos acostumbremos a utilizar la lengua materna, y bastante antes, naturalmente, de que recurramos a otras lenguas para tratar de entendernos con hablantes de lenguas maternas distintas a la nuestra. Pero incluso si se trata de una comunicación sin palabras, el pedir efectivamente de forma verbal excusas o el transmitir por ejemplo verbalmente que se ha perdonado es en sí siempre menos que el correspondiente hecho sin palabras. Sea como fuere, tiene que tratarse siempre de la puesta en práctica de un relacionarse con, lo

cual acaba por completarse y llegar a término en el uno y en el otro. He aquí lo que caracteriza las relaciones de los seres humanos. Estas se realizan especialmente en una conversación que no quiere ni persigue otra cosa que compartir el propio punto de vista con el otro o medirlo por el rasero del otro y comprobar así su solidez a partir de la respuesta que nos llegue.

Este tipo de “conversación” no tiene por qué reducirse exclusivamente, como toda comunicación que se realiza en palabras, al ámbito de dominio del lenguaje correspondiente y sus reglamentaciones. Es más bien así que la respuesta misma quiere tomar la palabra, a lo cual se refiere Heidegger cuando dice: “La lengua habla.” Incluso un diálogo como en el que, por ejemplo, Platón le transfiere a Sócrates la función de mostrar cómo el interlocutor queda aparentemente reducido a simple comparsa sigue siendo una conversación. Y es que el interlocutor ha recorrido el mismo camino, confirmando al final por medio de su no saber que se ha hecho capaz de constituirse en interlocutor verdadero de una conversación verdadera. Ello se debe a que el juego transparente de pregunta y respuesta no tiene lugar entre personas que saben sino entre personas que preguntan. Sócrates parece confirmar verdaderamente que basta uno solo para llevar una conversación. Sin embargo, el verdadero arte de llevar una conversación es aquel en el que ambos interlocutores se ven llevados. Esta es entonces una verdadera conversación, una conversación que lleva a algo.

Para mantener alejada esta verdadera realidad del lenguaje en conversación, de la cual sale algo que llamamos la cosa misma, de todo subjetivismo propio de nuestra tradición conceptual occidental, he recurrido al concepto de juego, sirviéndome aquí de inspiración tanto Nietzsche como después sin duda Wittgenstein. Wittgenstein llegó, siguiendo sus propias evidencias y persiguiendo sin duda objetivos de crítica metafísica muy distintos, a algo semejante. En todo caso, el proceso de la comunicación no debe ser interpretado como un procedimiento metódico al que uno recurre contra el interlocutor, sino que se realiza entre los dos interlocutores a modo de dialéctica de pregunta y respuesta abierta a ambos lados. Es este un proceso que no parte nunca de cero y que no finaliza nunca con la suma de una cantidad total. — También el texto, y especialmente aquel texto que es una “obra”, es decir, una obra de arte del lenguaje que desligada de su “creador” se encuentra ante nosotros, equivale a alguien que responde de forma incansable a un esfuerzo nunca completo de comprensión interpretativa, y equivale a alguien que pregunta y se encuentra siempre frente a alguien permanentemente carente de respuestas. Esto es algo que he intentado mostrar

en trabajos dedicados a la estética y la poética. El giro hermenéutico se extiende así a la totalidad de la ciencia moderna, dominada por el ideal metodológico. De esta manera se descubre el otro lado de la cultura científica que domina nuestra civilización, apareciendo como cultura de las “humanidades”, que en Alemania se denominan también ciencias del espíritu o de la cultura, al lado de las ciencias naturales, humanidades que abarcan en realidad la totalidad de nuestra conformación humana de la vida. Sirve a una tarea a todos nosotros encomendada: encontrar el justo equilibrio entre el poder del conocimiento dominador y la sabiduría socrática del no saber acerca de lo bueno.

La experiencia originaria socrática, que hizo de la filosofía dialéctica (y que a lo mejor antes de Sócrates era ya, sin que se supiese, dialéctica, es decir, diálogo del alma consigo misma) me parece no tanto un paso hacia la metafísica, hacia la “primera ciencia”, como una forma de adquirir conciencia acerca de la disposición natural del ser humano para la filosofía. El ser humano no “tiene” únicamente lengua, logos, razón, sino que se encuentra situado en zona abierta, expuesto permanentemente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Esto es lo que significa *ex-istir*, estar-ahí. La tríada arte-religión-filosofía reclama aquí de nuevo sus antiguos derechos. Occidente emprendió el camino hacia la ciencia sometiendo, con ello, las formas de vida humanas a una transformación cuyas consecuencias siguen sin resultar previsibles. Consecuentemente, la “filosofía” adquirió una relación estrecha con la ciencia, aceptando, a cambio, una separación del arte y de la religión como nunca antes se había dado en las culturas altamente desarrolladas de la antigüedad o en los ámbitos culturales extraeuropeos. Vivimos en la época de la ciencia. Con ello parece que ha llegado el fin de la metafísica. ¿También el fin de la religión? ¿También el fin del arte? Mientras sigamos preguntando así, mientras sigamos preguntando sin más, todo queda abierto. Incluso la posibilidad de la metafísica. Es posible que la metafísica no sea únicamente —y tampoco en Aristóteles— esa ontoteología que intenta averiguar en el ente supremo lo que es ser. Significa más bien la apertura hacia una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y presente permanente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro preguntar, decir y anhelar. Por expresarlo de forma aristotélica: Aristóteles distinguió el ente supremo como aquello que se encuentra siempre en un presente ante sí mismo, en tanto *energeia*, “actus purus”, caracterizando este algo divino a partir de las más elevadas posibilidades del ser humano como un estar despierto, como un ver y contemplar pensante de aquello que

es. Es este un aspecto del ser que contiene sin duda verdad. Ser es presente, y toda conciencia presente quiere decir ser. La objetividad de la naturaleza es la realización más pura, aunque también la más abstracta, de esta experiencia de ser. Sin embargo, el ser del “estar ahí” es más que eso. No es únicamente lo que está presente entre el no ser de lo que fue y el no ser de lo que todavía no es presente, y tampoco es únicamente eso que es presente respecto a sí mismo y que llamamos “conciencia de sí mismo”. Es también el despertar en el “mundeá” de todas las mañanas. Es el preguntar que pregunta más allá de todo lo presente, abriéndose a lo posible, el decir, que busca las palabras para lo que no se puede decir, hasta que “palabra”, y es como “respuesta”, y es siempre de nuevo la esperanza, que todavía no está colmada y no llena de esperanza; hablando con Heráclito: sólo quien es consciente de lo inesperado y de lo que no se puede esperar encontrará colmadas sus esperanzas. La conciencia es también aquello que motiva que toda conversación se convierta en lenguaje. Todo hablar dirigido al otro —al presente, ausente, determinado o indeterminado—, sea en forma de pregunta sea en forma de respuesta, es al fin y al cabo consciente de que no ha dicho lo que en realidad hubiera querido decir. Sólo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y co-responde realmente, todo intento pasa del fracaso al logro. Esto vale tanto para la conversación del alma consigo misma, a la cual Platón denominó “pensar”, como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento. La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo.

El ser y la nada (J. P. Sartre)

(1989)

A Jean-Paul Sartre lo vi una única vez en mi vida, una noche en Siena. Habíamos llegado tarde. Por la noche me puse todavía a vagabundear un poco por las calles y llegué a la famosa Piazza del Campo, donde los restaurantes se inclinan hacia la plaza como si de un anfiteatro se tratase. Y ahí estaba un único hombre solitario: Jean-Paul Sartre. Si algo había aprendido era que nunca se debe molestar a una persona solitaria. Por lo tanto, la autoridad que yo pueda recibir a través de Jean-Paul Sartre es igual a cero. Si me atrevo, con todo, a hablar sobre él hay que buscar el motivo en una razón que va más allá de mis experiencias personales. Quiero mostrar cuán difícil resulta entender desde la tradición alemana el pensamiento filosófico francés. De lo difícil que resulta también al revés, de eso se habla menos por modestia. Por ello que quiera relatar cómo fue eso por entonces, cuando leí a Sartre. Posteriormente acabé poseyendo la primera edición de *L'être et le néant*. Fue un regalo que me hizo Martin Heidegger. De este tomo había abierto, cortándolas, cuarenta páginas. No había podido llegar más lejos en la lectura, de lo cual no hay desde luego que extrañarse. En primer lugar hay que decir que este es un libro increíblemente difícil de leer, en la traducción todavía más difícil que en el original, como ocurre siempre con las traducciones. Acabo de hacer la prueba: después de cuarenta años, exactos casi, he vuelto a leer el libro en la traducción alemana para probarme de nuevo a mí mismo. A continuación quiero, pues, dar cuenta de algunas impresiones en relación con la interpretación que hacía yo por entonces de las cosas y en relación con lo que pueda resultar ahora interesante documentar. Sé que no puedo aspirar a plantear estas cuestiones al nivel de la

discusión actual, pero sí quizá en un nivel en que las preguntas no resulten comprometedoras. Me permito recordar primero que Sartre es desde Bergson probablemente el primer gran pensador francés que volvió a tener también en Alemania un eco verdadero. Su nombre apareció muy pronto ligado al nombre de Merleau-Ponty, el fundador de la revista *Les Temps Modernes*, cuya reivindicación de Husserl alcanzó en la década de 1940 al mismo tiempo que la filosofía de Sartre nuestras conciencias. Sin embargo, no hay duda de que el primer impulso que despertó nuestra atención vino de Sartre.

Para mí representaba un reto especial, a la vez que constituía un problema hermenéutico, que los filósofos franceses, aunque se tratase de hombres tan geniales como este gran escritor Jean-Paul Sartre, pudiesen aunar en sí a tres filósofos alemanes a la vez e interpretarlos además como si fueran coetáneos suyos. Estos tres pensadores alemanes son Hegel, Husserl y Heidegger. Son las tres H mayúsculas, como acostumbro a decir, y nos resulta una tarea prácticamente insoluble delimitar en Sartre a estos pensadores tan distintos para nosotros, distinguir las cuestiones que a partir de ellos pasaron a formar parte del pensamiento del filósofo francés y aquello que puedan tener en común. El contexto fue sin duda importante. El libro se publicó en 1943, durante la ocupación alemana de París, y se escribió en parte bajo cautiverio alemán. Se trataba, en todo caso, de un libro que no podía aspirar a tener el mismo grado de propagación que aquella de la que gozaba el novelista —*La nau-sée*—, el autor teatral o, finalmente, el autor de un guión de una película tan infinitamente triste y hermosa como era *Les jeux sont faits*.

Si hoy tengo que hablar de la filosofía de Jean-Paul Sartre y de mis esfuerzos por comprenderla y sacarle provecho, es necesario ser consciente de que me encontraba ante un gran escritor que estaba intentando dar forma a sus comienzos como quien dice medio académicos. Las publicaciones teóricas que precedieron a *El ser y la nada* equivalen naturalmente a trabajos preparatorios y de fundamentación para la obra en cuestión, la cual se veía en su forma previa influida sin duda en uno u otro sentido por la tradición universitaria francesa. Sin embargo, seguramente sea alguien que tenga tan poco conocimiento como yo de las corrientes académicas del momento, de las de entonces como las de hoy, quien mejor pueda valorar su valor y los efectos que produjo. Un joven pensador se había encarado aquí de la forma más general y atrevida con problemas centrales de la filosofía, en los cuales podemos reconocer, efectivamente, muchos de los motivos que son causa de nuestros propios esfuerzos.

Para que esto resulte claro debo describir, en primer lugar, el

“kairos”, el espíritu de la época en que surgió y sobre el que causó su efecto esta obra. Naturalmente, también Sartre estudió en Berlín. Se sabe que leía el alemán y que había tenido algún contacto con el famoso seminario de Alexandre Kojève (aunque fuese a través de conocidos), en el cual la generación casi completa de nombres franceses presentes hoy en la conciencia de la opinión pública gala se vio confrontada de forma novedosa con Hegel. Alexandre Kojève, a quien conocí personalmente bastante bien, era un emigrante ruso que, a la búsqueda de un conocimiento más profundo de los motivos que se escondían tras la forma sangrienta en que discurría la revolución marxista en Rusia, se dedicó primero en Alemania y después en Francia al estudio de Hegel. Fue Iring Fetscher la que en fecha bastante temprana publicó por lo menos un extracto de los cursos que Kojève impartió por entonces, destacando acertadamente el interés que el joven Kojève sentía por la historia contemporánea y vital. Yo mismo escuché de los labios de Kojève que de joven le resultaba imposible comprender que su padre, venerado en sus latifundios como un patriarca, como un viejo y amado padre del todo, fuera destruido por la creciente y rugiente ola revolucionaria con la misma despiadada brutalidad que todos los demás, de los cuales sin duda más de uno había mantenido peores relaciones con sus campesinos. Esto era algo que el joven Kojève quería comprender. De ahí que se dedicara al estudio de Marx y naturalmente también de Hegel. No hay duda de que no encontró lo que buscaba. ¡Y cómo vamos a comprender todos esos enigmas del alma humana, si somos todos un enigma para nosotros mismos!

Esta fue la manera en que Sartre entró en contacto con la filosofía alemana. En Alemania conoció especialmente la fenomenología. No estuvo en Friburgo, donde por entonces era posible aprenderla de verdad, sino sólo en Berlín, donde no se podía aprender. Sin embargo, no hay duda de que se convirtió en un lector muy entregado de las cosas que había que leer, y en su obra se encuentra un ovillo, prácticamente desenredable para un filósofo alemán, de ligazones de pensamientos que nos hicieron aparecer a nuestros propios pensadores bajo una nueva luz y desde un nuevo punto de vista. Bueno, un “kairos” se caracteriza por el encuentro de dos personas. Aquí estamos hablando de Sartre y de nosotros mismos en los años posteriores a 1945. ¿Cuál era nuestra situación? ¿Cuál era la tendencia filosófica de aquellos momentos? Como no se podía esperar de otra manera, una vez que se hubieron callado las fanfarrias y acabado las arengas públicas, la opinión pública se concentró de nuevo en aquello que nos había ocupado en nuestras clases universitarias, precisamente también durante el tercer Reich. Yo era cate-

drático en Leipzig, y al igual que ofrecía seminarios sobre Hegel y Heidegger, trabajaba por entonces en Husserl, estigmatizado por juicio, sin que nadie se molestara por ello. La actividad académica universitaria estaba bastante menos condicionada o distorsionada de lo que se imagina hoy la gente. El desprecio que los nazis sentían hacia los intelectuales era demasiado grande como para que mostraran interés por nuestras investigaciones científicas. Por el contrario, la opinión pública tomaba en la situación de posguerra lo que había estado proscrito por algo nuevo. De esta manera se explica también el efecto que produjo la edición de las obras de Husserl, que comenzó a editarse en Lovaina. Husserl, que había desaparecido de la esfera pública, si bien no de nuestros seminarios filosóficos, surgió de nuevo, repentinamente, inmiscuyéndose con sus trabajos también en Alemania en las discusiones en curso.

Al mismo tiempo, la opinión pública se encontró con otra gran sorpresa. Y es que también Heidegger, el cual no se había visto precisamente favorecido en los últimos años por el régimen nazi, imposibilitado de publicar sus trabajos y desacreditado desde luego públicamente después de 1945, apareció de repente dominando el escenario. Debió de ser hacia finales de la década de 1950 cuando en una ocasión invité a Heidegger a pronunciar una conferencia en Heidelberg. En aquella aula tan grande nos vimos obligados a trabajar con programas que había que comprar por un marco. Sólo así fue posible que Heidegger pudiera al menos entrar en la sala en la que debía hablar. Estos hechos no tienen por qué entusiasmar a nadie. Yo quiero simplemente relatar cómo eran las cosas y bajo qué condiciones leíamos, yo también, a Sartre⁹.

Aunque era su discípulo, Heidegger no veía desde luego en mí a un continuador de sus pensamientos. Aprendí y tomé mucho de él, pero más tarde Heidegger solía decirme siempre: “¡Usted y su maestro Natorp!” Natorp era la cabeza visible de la escuela de Marburgo, y puesto que yo había hecho en 1922, siendo un jovencuelo inmaduro, mi doctorado con él, Heidegger estaba convencido de que nunca había conseguido desligarme de Natorp. Yo no cuento estas cosas para desacreditarme y mucho menos para atribuirme méritos, sino únicamente para mostrar una vez más la situación tan especial y determinante en que nos encontrábamos. Por lo tanto, no fui el único en verse influenciado en algunas cuestiones básicas de

⁹ Este párrafo es en sus últimas líneas un tanto oscuro. Dos interpretaciones posibles son: O bien la afluencia era tan grande que el ponerle precio al programa era una forma de limitar el aforo, o bien la obligatoriedad del programa respondía a un ejercicio de control. [N. del T.]

reflexión tanto por Husserl como por Heidegger. Le ocurrió lo mismo a Landgrebe, a Eugen Fink, a Gurwitsch y Biemel, a tantas gentes diversas que habían podido sobrevivir a la época nazi o a los años de la guerra fuera de Alemania, en la emigración o en la semiemigración, si es que se puede incluir Lovaina entre el exilio. Todos ellos intentaban resaltar con el más grueso de los trazos posibles lo que en común tuvieran Husserl y Heidegger, queriendo negar, a su vez, un antagonismo que por razones políticas muchos hubieran deseado ver. ¡Y vaya manera de proceder! No es que demostraran que Heidegger se apoyaba completamente en Husserl, sino al revés: aseguraban que en su última etapa, las ideas filosóficas de Husserl estaban muy cerca de Heidegger. Existe un artículo de Ludwig Landgrebe, que publiqué todavía yo mismo en la *Philosophische Rundschau*, que tiene por título: "Adiós al cartesianismo." En él, Landgrebe pretendía demostrar que en realidad Husserl había abandonado al final su punto de partida cartesiano, el cual había resaltado una y otra vez incidiendo en el yo trascendental, y que se había encaminado, siguiendo consecuentemente sus propias reflexiones sobre el tiempo y la conciencia del tiempo, en la misma dirección que Heidegger. Esto muestra a las claras la situación filosófica en que se produce mi lectura de Sartre.

Leí, naturalmente, el original francés. Las traducciones de textos filosóficos son muy necesarias y hacen en cierto modo funciones de intermediario, pero no pueden ofrecer más que una cierta aproximación al original, al cual no pueden llegar a sustituir. Es un problema básico de las traducciones, sobre lo cual habría que hablar también en este contexto. De momento me conformo con destacar que si bien en el conjunto de la obra de Jean-Paul Sartre *El ser y la nada* es el libro teórico-filosófico más importante, éste no abarca, sin embargo, la totalidad de su cosmos intelectual. Aunque Sartre es un gran escritor, lo cual resulta posible constatar incluso a través de una traducción, es hasta cierto punto difícil comunicarse con él, y por lo tanto, con la tradición francesa de pensamiento que él representa. Estas eran mis expectativas a la hora de ponerme al estudio de Sartre, y las experiencias que hice acabaron por confirmarlo. El ideal cartesiano de la *clarté* y la turbia profundidad de la tradición romántica, desde Hamann a Herder pasando por Hegel y Heidegger, no compaginan muy bien. Con todo, la cuestión está en saber si resulta acertado que un lado no tome noticia del otro y si no ha llegado realmente el momento de intentar proseguir el diálogo sin los radicalismos y el prejuicio de los ideales estéticos que se cultivan en los distintos ámbitos culturales. Este es por lo menos el motivo por el que me encuentro aquí.

Intentemos ahora hacernos una idea de cómo Sartre pudo llevar a cabo una adaptación de la triple influencia que recibió de Husserl, Hegel y Heidegger. Comenté ya que la fusión de los tres en uno constituye el verdadero enigma y aliciente de este pensamiento. Empieza como fenomenólogo. Heidegger leyó exactamente esos párrafos en que Sartre escribe sobre fenomenología, e hizo algunas anotaciones. Estaban en el libro que me regaló. En una ocasión, Sartre dice: "Husserl o Heidegger dirían..." Heidegger subrayó inmediatamente la conjunción "o" y puso un signo de interrogación al margen. O bien Husserl o bien Heidegger, pero no ambos a la vez. Estos son los momentos en que todos tratamos de darnos a valer. Nos vemos obligados a realzar los modestos pasos de nuestro propio pensamiento para que estos lleguen a hacerse visibles. En realidad, en el caso de Heidegger había motivos más que suficientes para reivindicar las diferencias, pues Heidegger había sido finalmente capaz de prescindir con una valentía increíble de los puntos de partida que había encontrado en Husserl, dejando así al descubierto asuntos de su propio filosofar quizá todavía más profundos. Este desprenderse por parte de Heidegger del planteamiento transcendental al estilo de Husserl se conoce generalmente como la "vuelta" [*Kehre*]. Soy de la convicción de que esta vuelta es un retorno y no una conversión: retorno a las cuestiones originarias y medio religiosas que habían llevado a Heidegger a adentrarse cada vez más en el pensamiento.

Así por lo menos veía la situación en que me encontraba cuando comencé a leer a Sartre. Por otro lado, hay que ser consciente de que aquí estamos analizando únicamente los comienzos académicos de Sartre y que el resto de su obra, y especialmente su obra literaria, oscureció en cierto modo el efecto de su obra filosófica. El impacto y la contextura de esos otros "genera dicendi" son completamente distintos, si bien *El ser y la nada* cuenta con una gran dosis de lo que en Alemania llamamos el estilo del moralista, algo que es fundamentalmente distinto a eso que actúa en la filosofía actual tanto en Husserl como en Heidegger, y también en aquellos que intentaron aprender algo de Heidegger.

Si ahora nos preguntamos acerca de qué es lo que Sartre adoptó en su encuentro con la filosofía alemana, hay que empezar por reconocer que hizo suya una cuestión realmente fenomenológica. Se trata de eso que él denomina, con un tinte un poco cartesiano, el "cogito prerreflexivo". Con ello se pretende señalar que reflexión es en realidad un acto muy secundario, por lo cual la conciencia de sí mismo es también un fenómeno secundario frente a la conciencia cosmológica. Esto ya lo sabía Aristóteles. Habla de ello en el libro Lambda de la *Metafísica*, de que únicamente nos percatamos de no-

sotros mismos, de nuestro propio pensamiento, como de pasada, cuando nos centramos realmente en una cosa. Este llegar a percartarse es conciencia de sí mismo en un sentido que no resulta de la reflexión sobre el acto de pensar. Es una conciencia que acompaña al pensar-algo, lo cual aparece desarrollado por primera vez en el *De anima* de Aristóteles. Esto es algo en cuya validez insistió Franz Brentano, el inspirador primero de la escuela fenomenológica, a través de su “sicología del punto de vista empírico”. Y es que si veo algo entonces sé que lo veo. ¿Significa esto acaso que al saberlo hago del ver eso el objeto? No. Significa que la conciencia de ello va acompañando, aportando como quien dice ánima a los actos de nuestra conciencia cosmológica, de nuestro acercamiento al otro, a otras personas o a las cosas del mundo. Esto es lo que adoptó Sartre. Su punto de partida primero es el cogito prerreflexivo. Así es como denomina a la “conciencia”. Por lo tanto, conciencia hace aquí referencia, si se me permite expresarlo de la forma más incisiva, a una cualidad primaria de la vida humana en todas sus estructuras vitales y todos sus modos de comportamiento. En este sentido, *El ser y la nada* está en buena medida dedicado a la tarea de demostrar que no existe, al fin y al cabo, únicamente ese “cogito me cogitare”, esa reflexión de la conciencia de sí mismo que desarrolló Descartes y que pasó a ser el centro de atención en el idealismo alemán, en Fichte primero, en Husserl después. Es, con todo, cierto que también Husserl sabía algo de esa otra forma de conciencia que acompaña a la conciencia de algo. El análisis de la conciencia del tiempo está empapado de la pretensión de demostrar que retención, es decir, el mantener algo todavía en la conciencia que ya no es, pero que hace un momento era, no es un acto de reflexión, sino, como muy bien dice la palabra, de “retención”, esto es, un mantener todavía algo que quiere descender y desaparecer y que desciende permanentemente. En este sentido, Sartre recoge un buen y antiguo legado fenomenológico. Pero quien desde luego no encaja en esta galería de ancestros es Hegel, pues está claro que por lo que toca a este punto Hegel fue fichteano, y esto quiere decir, cartesiano. Hegel siempre describió la reflexión como la transformación del opinar o experimentar inmediato que tiene lugar por medio de la objetualización de un acto. Este es el secreto de la experiencia de la conciencia que aparece descrita en su *Fenomenología del espíritu*.

Llegados a este punto, nuestra primera constatación es que hay aquí una gran herencia fenomenológica que falta curiosamente en el caso de Hegel y que quizás precisamente por ello fortaleció la afinidad entre Sartre y la fenomenología alemana. Pero entonces llegó Heidegger, para él naturalmente de forma simultánea, mientras que

Kojève siempre se había mantenido al fondo en compañía de Hegel. Heidegger volvió a formular de nuevo la pregunta por el ser. De pronto, esto se convierte en un tema central. Lo que en Husserl no pasaba de modestas insinuaciones a la ontología formal o a ontologías materiales del mundo corporal o de las matemáticas, lo que quiera que sea esto, se convierte repentinamente en la pregunta central: ¿Y qué significa en realidad ser? ¿No preguntaba así la metafísica? ¿Llegó a plantear la tradición de la metafísica, a partir de Aristóteles, esta pregunta en toda su profundidad, o es que al final cerró más perspectivas de las que abrió? Esta es la bien conocida destrucción de la ontología griega, en que se muestra un Heidegger radical en su crítica a la filosofía de la conciencia.

¿Cómo pudo entonces hacer valer Sartre desde este punto de vista heideggeriano y radicalizado de la fenomenología un motivo hegeliano? Porque esto es algo que Sartre llevó efectivamente a cabo. En primer lugar, sigue la buena tradición fenomenológica y piensa conciencia como intencionalidad. Esta era la liberalización definitiva de los ridículos planteamientos de un cajón de conciencia en el que están encerradas nuestras imaginaciones, de tal manera que nos encontramos ante la pregunta precaria de cómo se puede salir de ahí hacia la realidad. Esta teoría de la conciencia se ha visto efectivamente sustituida por un desarrollo más detallado de la teoría de Brentano y, en el fondo, por una vuelta a la concepción griega de las cosas. Conciencia siempre ha sido la conciencia de algo. Me acuerdo de una conferencia que pronunció Heidegger a comienzos de la década de 1950 en una sala de Darmstadt. Afirmó que era un error decir “Veo que allí está la puerta”. “Yo” estoy “allí” cuando veo la puerta. Lo que Scheler denominó la “Ekstatik” de la conciencia, el encontrarse completamente fuera de sí mismo, triunfa también de forma definitiva en Sartre. Pero ahora se le añade algo. Sartre comprendió lo que significa la pregunta de Husserl: ¿Qué es un objeto de percepción? Este vaso, por ejemplo, lo puedo ver únicamente desde donde me encuentro y usted sólo desde donde se encuentra usted. Puedo girarlo, pero entonces lo veo de nuevo únicamente desde mi lado, y no veo la parte posterior, y a usted le pasa exactamente lo mismo. Esto es lo que Husserl llamaba la “graduación” del objeto de percepción, pues el objeto procura mostrarse sólo de forma gradual. Husserl afirmó entonces que este era el único sentido que se podía sostener en la teoría kantiana de la cosa en sí, que aparece en el continuo de estas graduaciones. Si este continuo de los aspectos se muestra de esta manera como un continuo, ello significa que esto que aquí se presenta es el vaso mismo, y no un ser cualquiera, un “noumenón” o una cosa cualquiera de un mundo

en el más allá. Mi maestro Natorp decía algo semejante, a saber: que la cosa en sí no era sino la tarea infinita de determinar el objeto de conocimiento.

De este pensamiento neokantiano-fenomenológico Sartre concluye que lo que resulta decisivo en la fenomenología es que un fenómeno es aquello que se presenta, sin que haya ninguna otra cosa detrás. El ser es el ser de lo que se presenta mismo. Esto es, en opinión de Sartre, por lo que tendríamos que preguntar si preguntásemos con Heidegger por el ser. En realidad, estamos aquí ante algo muy hegeliano. Como se sabe, Hegel distingue en la *Ciencia de la lógica* primero la lógica del ser y después la lógica del ente. Ahí, el ente es la verdad del ser, y no algo que se encuentre detrás. Y cuando pone por encima del ente el concepto, el “concepto primero”, este es la unidad de ser y ente, y desde luego no algo que se encuentre detrás de ello. A su manera, también Sartre dio este paso, sin haberlo visto en Hegel. No se trata de conjurar de este modo la metafísica con el sentido de un mundo más allá, por “detrás” del mundo de las presentaciones, sino de que el ser mismo está en el momento en que se presenta como quien dice ahí. Por lo demás, estoy convencido de que esto es a lo que se refería también Platón, mientras que Heidegger veía a Platón únicamente camino de una metafísica en tanto ontoteología. Aquí Sartre pudo redescubrir algo en Hegel: que lo general no es otra cosa que la totalidad de lo concreto. Esto se conoce en la terminología de Hegel como el ser en sí y para sí. Sartre lo ha ido sacando bastante bien del análisis del fenómeno mismo.

¿De qué modo continué leyendo pues a Sartre? Ahí estaba Husserl, ahí estaba Hegel y ahí estaba la pregunta de Heidegger por el ser; y entonces sigo leyendo en *El ser y la nada* y me digo: ¿Pero esto qué es? ¿Es que Sartre es un eleático? Pero si esto que Sartre describe aquí es el ser de Parménides, si esto es literalmente Parménides. No sé muy bien si Sartre era plenamente consciente de ello, pero imagino que sí. Habla de esa forma de ser pleno en la que no hay, como quien dice, ni una sola grieta, ninguna fisura, ni una sola negación. De lo que es, únicamente se puede decir que es. Esto es ser. Esta esfera homogénea del ser o esta pelota del ser, como dice el poema didáctico de Parménides, aparece en Sartre como el ser-en-sí, el *être-en-soi*. En francés suena igual de mal que en alemán [*An-sich-Sein*]. Pero Sartre reflexiona también acerca de este en sí. Dice que no se refiere exactamente a eso. Un “sí” no existe aquí. El ser no revierte reflexivamente sobre sí mismo. Entonces, Sartre echa mano de una expresión hegeliana. Este en sí está referido, tal como lo define él, a la presencia del ser en el ente. De esta manera lo

tiene “en sí” sin ser consciente de ello. Muy indeterminado, tan indeterminado como cuando Platón dice que las cosas participan de la idea o bien por imitación o bien por representación o bien por comunidad, por mezcla, entrelazamiento o de una forma cualquiera. Esto en Platón es lo de menos. Se trata únicamente de que no se poseen concepciones objetualizadoras, sustancializadoras de “idea”. Así también el “ser” en Sartre.

A través de Heidegger, Sartre intentó introducir en este punto un motivo hegeliano en la fenomenología de Husserl. Continúa, pues, de forma completamente eleática. De Parménides se sabe que dijo: pero del camino de la nada o del no, mantente alejado, pues es un camino intransitable. Una visión magnífica, con la que Parménides dio, en mi opinión, el paso decisivo en la historia occidental del pensamiento. Él fue quien planteó la pregunta: ¿Y qué es lo que realmente os imagináis, vosotros, los grandes sabios de Mileto, cuando decís: al principio todo era agua? ¿Y qué había antes de eso? ¿La nada? Os prevengo de esta forma de pensar. — No hay duda de que Sartre no pregunta como un eleático, sino como alguien que pasa por sí mismo y de nuevo a través de las concepciones eleáticas del ser, confirmando una vez más el comienzo griego de la pregunta ontológica. Sin embargo, no puede detenerse aquí. En algún momento, algo acaba por entrar en esta cerrada bola de marfil del ser, una fisura, apenas un hilito de “no”. Esta expresión es de Sartre. Cuando surge un matiz poético hay que atribuírselo casi siempre a Sartre y no a mí. Un hilito de “no” entra ahí en el ser. ¿De dónde viene? ¿Cómo entra? Sartre vio ahí algo. Sin duda, es un gran escritor, por lo cual su forma de pensar tiene un carácter retórico, si bien un carácter diferente al de nuestra buena retórica académica alemana. Eso se sobrentiende. Sin embargo, yo creo que ha visto algo acertadamente, a saber: que en cuanto seres pensantes introducimos en nuestro pensamiento más propio el no. A esto se debe referir Manfred Frank cuando establece nexos entre Sartre y yo. No se trata desde luego de influencias directas, sino de plantearse las mismas problemáticas.

El enigma de la pregunta es precisamente que al plantearla todo queda repentinamente suspendido. ¿Es así o no es así, así no y entonces así? Esta “suspensión”, que se encuentra en cada pregunta, del ser siendo en sí hacia lo simplemente posible, Sartre la llama, siguiendo a Hegel, “negatividad”. Negar equivale a penetrar en el “no”. Ese ser único ya no es uno. Eso de ahí no es eso de ahí. Desgraciadamente, yo no puedo pensar sin tener que recordar siempre el inventario de preguntas de los clásicos griegos. De ahí que ahora constate de nuevo que ya en Platón se da esa bonita broma en la

que en un diálogo entre Parménides y su discípulo Zenón este demuestra por medio de cuarenta pruebas que no existe lo “vario”, sino lo “uno”. Por lo tanto, ya Platón vio muy bien, y Zenón debió de poner la primera piedra para ello, que la negación de la negación y del no contiene ya en sí misma un preguntar por algo, y por lo tanto, una negatividad y una novedad [*Nichtung*]. En francés esto queda estupendamente. Si Heidegger hubiera tenido la suerte de pensar sus pensamientos sobre el no negador en francés, Carnap hubiera llevado las de perder. Imagínese uno cómo Carnap se queja amargamente de que no es posible escribir la nada y el no sobre una pizarra. Pero la lengua francesa sí puede, pues distingue entre *rien* y *néant*, y cualquiera que tenga un oído para la lengua francesa oye en el *néant* lo “negante” [*Nichten*]. La terminación adverbial en *néant* evoca en comparación con *rien* el *néantisant*. El no es el *néant néantisant*. Se trata ahora de que la experiencia del no y la experiencia de la nada no aparezcan sólo, como ocurre consecuentemente en la simbología de Carnap, como carácter semántico de un juicio. Se hace una raya o cualquier otro símbolo convenido y ya se puede decir que con ello esta proposición o esta suposición queda negada, pero una negación que realmente lo sea y que además necesite un símbolo no es necesaria, pues únicamente existe ese negar. ¿O es que se trata aquí de algo más que de “proposiciones”, de lógica apofántica, de coherencia e irrefutabilidad de cadenas de proposiciones y de argumentación? Esto es algo que Sartre, inspirado quizás por Heidegger, ha expuesto ante nosotros con una riqueza admirable. Y es que, en realidad, en el fondo fue un gran antropólogo y sicólogo social. Lo negante [*Nichtende*] está implícito en el *Dasein* y no sólo en la pregunta y la respuesta.

Me acuerdo de que desde mi juventud más temprana reflexioné, sin saber manejar desgraciadamente los conceptos necesarios, sobre qué significa en realidad que algo se estropee, que algo se rompa. Está a punto de romperse tantas y tantas veces, pero no pasa nada, hasta que un día se rompe de verdad, y entonces es definitivo. Hay que saber ver el problema metafísico que hay en ello, ese algo incomprendible de que repentinamente ya no sea posible la recuperación. En esta nuestra sociedad dada al desecho, esa sensación se va perdiendo poco a poco. En mi casa, sin embargo, todavía me educaban de forma bastante severa, por lo que intentaba romper el menor número de cosas posible. En todo caso, el ejemplo de lo “rompible”, de la fragilidad, no se refiere ya a mí, sino también a Sartre. Mis excusas, si suena como si estuviera hablando de mí. No, fue Sartre quien distinguió la fragilidad, entre otras cosas, como un ejemplo de esta *force néantisante*, de este poder “negante”.

Hasta aquí podemos decir: esto marcha maravillosamente, pronto llegaremos a *¿Qué es la metafísica?* de Heidegger, y todos tan contentos. Sin embargo, las cosas no van tan rápido. Sartre sigue siendo cartesiano. Es cierto, desde luego, que jamás ha pretendido actualizar la estrechez de un concepto de reflexión que entró a partir de Descartes, y al fin y al cabo a partir de la lógica de la escolástica tardía, en el pensamiento moderno. Lo que Sartre de hecho se preguntó fue cuál era exactamente la relación entre ser y nada. ¿No sería eso negante siempre un decir-no, no un decir verdadero, sino un hacer-no frente al ser? Entonces, ¿no equivale al fin y al cabo a la conciencia, esa grieta en el ser fina como un cabello desde la cual la regularidad de la esfera del ser se demuestra repentinamente agrietada? Es posible que se haga añicos, es posible que se disuelva en nada. Esta capacidad del ser-para-sí, esta reflexividad de la conciencia que se refiere a sí misma y a todas sus opiniones, que se refiere a sus concepciones y pensamientos, constituye, al fin y al cabo, una especie de mundo opuesto al en-sí de la bola de marfil del ser. ¿Acaso no debemos considerar seriamente que esta es la situación del ser humano en vista de la fortaleza permanente e inalcanzable del ser-en-sí? No se puede negar el ser, dice Sartre, pues es pleno y redondo. Pero en nuestro ser-para-sí del ser-en-sí, en nuestra percepción del ser no hay únicamente grietas finas como un cabello..., hay abismos en los que el pensamiento vaga perdido.

Si nos planteamos con Sartre esta pregunta llegamos a la tesis de que en este ser-para-sí la ambigüedad de la conciencia lo recubre en realidad todo. Nada hay que se vea libre de ello. Sartre ofrece ejemplos. Describe el miedo, y es significativo que acuda al concepto heideggeriano o a la ilustración heideggeriana del miedo para señalar eso que hay de destructivo, si bien lo hace en un sentido completamente distinto. Sartre describe muy plásticamente el miedo que uno siente de marearse en un abrupto sendero de montaña, cómo me propongo no mirar de ninguna manera hacia esas profundidades que se abren ante mí. Sin embargo, no describió muy bien lo tentador que resulta mirar hacia esas profundidades, lo cual confiere precisamente a este engaño carácter demoníaco. Y es que uno se marea debido a que eso que nos atrae de forma tan irresistible es precisamente lo que ya no ofrece ningún sostén. Sin duda que el gran psicólogo que era Sartre era consciente de esta particularidad, sólo que en otro contexto. No pretendo de ninguna manera darle lecciones, sino únicamente mostrar que describió el miedo desde una sola perspectiva, y lo mismo por lo que se refiere a la falta de sinceridad. Nosotros lo denominamos "sinceridad" y "falsedad", en francés se dice *mauvaise foi*. Esto no equivale a nuestra

“mendacidad” alemana, sino que es la indiferenciación fatal en la que acostumbra a moverse ese ir tirando humano, siempre al borde de la verdad, entre la sinceridad y la falsedad.

En un largo artículo, Sartre trata también el problema del tiempo. Sería necesario un análisis propio para mostrar la manera en que Sartre reelaboró en su capítulo sobre temporalidad aspectos que se encuentran en Husserl, Heidegger y Hegel, además de en Schelling. Con todo, tenemos que confesar que hemos llegado a una cesura. A partir de aquí comienza, si se me permite expresarme así, el auténtico Sartre. Todo lo anterior, ese eleatismo y su fragmentación sutil por medio del concepto moderno de la reflexión y de la conciencia, en aquellos tiempos me resultaba fascinante. Pero, tal como enseña el conjunto de su obra, el verdadero Sartre es naturalmente aquel que levanta vuelo allí donde ya no se trata del ser-para-sí sino del ser-para-otros. Entonces habla el gran moralista. También en este caso, Sartre analizó primero a sus padrinos filosóficos para constatar su insuficiencia. Desgraciadamente, a mí me parece que fue muy injusto con Hegel, al cual debió de leer a través de los ojos de Marx. No llegó a captar ni mínimamente la importancia del famoso capítulo sobre la dialéctica del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*. Y es que acusa a Hegel de acabar cayendo al final de nuevo en el idealismo formal del “Yo es igual a Yo”. Es cierto que esto figura en Hegel... pero únicamente con el fin de refutarlo. ¿Hay algo en Hegel que no esté ahí para ser refutado? Lo mismo ocurre en Sartre. ¿Hay algo de lo que figura en Sartre que no esté ahí para ser refutado? Pero también aquí las cosas son un poco distintas. Esta dialéctica del reconocimiento, la dialéctica de la conciencia de sí mismo fue objeto de un trabajo que escribí en una ocasión¹⁰, y creo que es un trabajo realmente acertado. La dialéctica de la conciencia de sí mismo demuestra que aquel que trabaja tiene una conciencia de sí mismo superior a la del señor, y no inferior. Mostrar esto es sin duda la función que corresponde a este capítulo en el contexto de la *Fenomenología del espíritu*. Sartre no entendió nada de ello. En este caso se guió por su rechazo bien fundamentado del idealismo formal sin poder ver que Hegel mismo acababa de superarlo. La conciencia de sí mismo no comienza con esos trucos del idealismo formal a lo Fichte: “Yo es igual a Yo” y “Yo soy el que soy”, o algo así, sino con el ansia, con esa sensación vital de sí mismo en tanto hambriento y en tanto alguien que se sacia, con ese hermoso momento de realización personal al verse satisfecha el an-

¹⁰ Ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 3 (Nr. 3).

sia. Ahora bien, quien crea que puede fundamentar su vida, la conciencia de sí mismo sobre este tipo de realización personal, ése olvida que es necesaria otra forma de afirmación que aquélla efímera del saciarse. Y ésta es el reconocimiento que proviene del otro y que sólo el ser humano libre puede realmente otorgar, mientras que los esclavos no pueden atreverse a nada y se encuentran por ello espiritualmente entregados. Hay que ser realmente muy primitivo para alimentar la conciencia de sí mismo con aquellos que dependen de uno. Sólo aquel que recibe reconocimiento del ser libre e igual se ve realmente afirmado. Esto es precisamente lo que intentó mostrar Hegel, que la verdadera conciencia de sí mismo propia del idealismo se forma a partir de esta experiencia concreta de la conciencia viva y de su propia elaboración en la dialéctica de la conciencia de sí mismo, y no a partir de juegucitos formales.

En este punto quizás podamos pasar por alto a Husserl, pues su teoría de la intersubjetividad constituye uno de sus puntos flacos¹¹. Esta es realmente una de las cuestiones en la que a Husserl siempre le resultó muy difícil encararse desde su punto de partida monadológico con los fenómenos, y ello aun estando convencido de no cometer ningún error de pensamiento. Pero cuando oigo cómo Husserl lo describe: Veo ahí un algo extenso, blanco y un poco rosado y un poco marrón, entonces le presto a ello mi concepción animadora y digo: Eso de ahí es el hombre. Primero me parece ver que hay ahí algo blanco y después reconozco en ello a uno de mis oyentes. No, veo realmente a los oyentes y no lo blanco. Pero en realidad esto significa que me encuentro en la línea de Sartre. Cualquiera sabe tanto de Sartre como para recordar que describió de forma realmente genial y en todos sus detalles el fenómeno de la mirada: lo que ocurre en el intercambio de miradas y lo que ocurre si uno se siente observado, si uno, en vez de sentirse considerado como una parte en el intercambio de Yo y Tú, se ve reducido como quien dice a un objeto. También los análisis sobre la corporeidad que figuran en este contexto, sobre todo por lo que se refiere al ámbito erótico, tienen que ver con la misma cuestión, con hacer del otro un objeto o con convertirse ante el otro en un objeto, anularse frente a él, dialéctica que Sartre describió maravillosamente. Estas son las cosas por las que merece la pena leer a Sartre, aun cuando se crea saber o se sepa realmente poco de filosofía.

Una última palabra sobre Heidegger y el "ser-con". Es sorprendente ver de cuántas maneras diferentes la literatura posterior a

¹¹ *Vid.* sobre esto también el primero de los trabajos contenidos aquí.

Heidegger ha tratado este asunto. En este punto quizás yo hubiera debido intervenir también. Hacía tiempo que quería señalar que el intercambio de miradas y el intercambio de palabras tienen algo en común, y que a lo mejor hubiera dado un paso más que Sartre al mostrar lo que se elabora ahí con el intercambio de palabras: en la conversación hay algo más de lo que se realiza en el intercambio de miradas durante un instante, precisamente hasta que no llega el momento en que uno se siente como el observado y se instaura el extrañamiento y la distorsión. Es significativo que en su análisis del ser-para-sí Sartre dedique al nosotros un párrafo bastante forzado, reconociendo que hay casos en que se dice realmente “nosotros”. Sin embargo, la mayoría de las veces no nos referimos realmente a “nosotros”. Nos incluimos pro forma, como funcionarios de la sociedad o representantes de una opinión. Esta no es, en opinión de Sartre, la lucha verdadera entre yo y tú por el ser-para-sí y el ser-para-otros. Con el “nosotros” no me parece que Sartre haya obrado de forma muy justa. ¿Y Heidegger? Esto es algo realmente interesante. Todos saben que el capítulo de *Ser y tiempo* dedicado al ser-con está considerado, no sin razón, como un excursus ralo o un párrafo como de pasada. En *El ser y la nada* 400 de 750 páginas están dedicadas al ser-para-otros y a todo lo que tenga que ver con ello, y 350 páginas, a lo que he venido comentando hasta aquí. Si en Sartre las cosas son, pues, tan distintas, parece que se puede considerar que Sartre está continuando aquí el gran legado hegeliano. Sin embargo, es precisamente en este punto donde Sartre rechazó, como quien dice, la verdadera gran herencia de Hegel —quizá también como Heidegger— al ignorar cuánto espíritu objetivo se encuentra en la totalidad de la experiencia del otro y de la vida con otros.

En general se critica, y desde un punto de vista antropológico quizá sea acertado, que Heidegger se orientara en su planteamiento del ser excesivamente por la experiencia extrema de la nada siendo, por el miedo, donde nada persiste y donde, en consecuencia, el “ello” del ente brilla ante su nada en todo su esplendor. Sartre, por su parte, ve ahora en el nosotros, el ser-con de Heidegger, una cosa sorprendentemente distinta. No, como se puede leer normalmente, el punto débil de Heidegger, al que se le suele reprochar que no hubiese visto las instituciones, que no hubiese sabido valorar el espíritu objetivo, que hubiese dejado a un lado todo lo que hay de vida positiva de la sociedad y de verdadera creatividad en ese cúmulo de experiencias del “nosotros”. En Sartre leemos, al revés, que el ser-con de Heidegger no es un auténtico nosotros, que es más bien algo así como un equipo. Que en un inconsciente colectivo de este tipo, en que todos dicen lo mismo, nadie es en realidad él mis-

mo. Es cierto que Heidegger describió de esta forma el “se” impersonal; sin embargo, con el “ser-con” se refiere al auténtico ser uno mismo y no al otro lado de nuestra existencia “decaente”. También entre lo que Sartre dice del ser-con hay cosas acertadas; sin embargo, sigue siendo curioso de qué formas tan distintas se pueden leer estos párrafos de Heidegger. La mayoría ve en ello un intento de Heidegger de evitar las verdaderas solidaridades. Sartre ve en ello el fracaso frente a la verdadera autenticidad del ser uno mismo. El ser-con aparece como una especie de dejarse llevar por la existencia. En este punto parece desde luego que Sartre mezcló equivocadamente el análisis de la cotidianidad con la autenticidad [*Eigentlichkeit*] de la existencia. Al leer la antropología de Sartre se constata que se trata de una lucha del uno con el otro, para el otro o también contra el otro, para sí mismo o también contra sí mismo. Recurrió a las expresiones prácticamente sexuales de “masoquismo” y “sadismo” para representar ambos extremos en relación con el otro. En todo caso, se trata de una lucha, y Sartre la opone a la pseudosolidaridad de un equipo. Sabe Dios por qué Heidegger tiene que afirmar esto. ¿Porque acaso apoyaba los movimientos de masa fascistas?

Se puede entender enseguida que frente a esta disolución heideggeriana del pre-ser-se, de esta actividad del concentrarse en su propio ser, Sartre defiende la certeza que la conciencia tiene de sí misma. Cita una frase de Heidegger: “El ser-ahí es aquel ser al que le va en ello su ser” [*Das Dasein ist dasjenige Seiende, dem es um sein Sein geht*]¹², y afirma que en lugar de “Dasein” aquí se debería decir “Bewußtsein” [conciencia]. La conciencia es aquello que se concentra en su ser en tanto que hace de todo lo demás representación, es decir, en tanto que lo niega. De esta manera, al final acaba por asomar de nuevo el cogito cartesiano, y no en la forma en que es usual por ejemplo en la teoría de la ciencia, donde se recurre a objetividad y certeza y a criterios y a todas esas bonitas cosas, sino en el sentido de que a los ojos de Sartre, como a los de Descartes, esto supone el único fundamento a partir del cual se puede garantizar realmente que se pueda traspasar el ser sí mismo [*Selbstheit*] y alcanzar, así, una existencia verdaderamente libre.

¿Quién garantiza aquí qué? A mí me parece que en ambos casos, tanto por lo que se refiere al contraanálisis sartriano de la corporeidad como a la del otro, la evidencia está del lado de ese a

¹² Esta es la traducción usual [José Gaos] de la frase de Heidegger, pero me parece importante ofrecer aquí una traducción más literal con el fin de resaltar de nuevo el aspecto dinámico, es decir, *temporal* o *existencial*: “El ser-ahí es aquello que en el siendo se juega su ser.” [N. del T.]

quien he seguido en muchas cosas. El milagro de la conciencia no es algo último, algo primero. Es, tal como mostró Heidegger, una palabra muy tardía, que sugiere muchas cosas erróneas, como si fuera un algo así. Los griegos eran mucho más inteligentes cuando decían: la conciencia es el lugar en que se reúnen todas las ideas. A todos nosotros nos resulta razonable el hecho de que este universo del estar despierto contenga al mismo tiempo la ligazón de todas nuestras representaciones. Es posible que el punto de partida cartesiano del cogito no pueda, al fin y al cabo, conocer el verdadero enigma del *Dasein* humano, que consiste precisamente en ese "Da", ese "ahí", en esa inimaginable distinción para con el *Dasein* humano de que el mundo "está ahí" para el hombre. Este misterio no resulta describable a través de un aparato conceptual más o menos adecuado, aunque es cierto que se muestra una y otra vez por medio del caso negativo: el mundo se sumerge cuando nos sumergimos en el sueño; el mundo se sumerge cuando cerramos definitivamente los ojos.

Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo

(1987)

No resulta muy fácil hablar sobre deconstrucción y destrucción, sobre la relación de Derrida y De Man hacia la hermenéutica como esa teoría filosófica que yo he desarrollado. A De Man lo conocía desde hacía bastante tiempo, de cuando yo ejercía en Zúrich, época en que se mostraba bastante benévolo para con la hermenéutica. Desde entonces hemos vuelto a tener algún encuentro amistoso, pero parece que después se adhirió al giro posestructuralista de Derrida, desde donde se replanteó entonces su concepción de la hermenéutica. Yo sigo la obra de Derrida desde hace décadas. Dentro de todo el ámbito francés era él quien al parecer compartía conmigo el mayor número de principios. También él procedía de Heidegger. A diferencia de casi todos, él empezó realmente con Aristóteles, y no sólo con Heidegger, para poder entender así a Heidegger. Sin embargo, esta es una de las condiciones básicas sin la cual no se puede ni siquiera tomar en serio una conversación sobre Heidegger. He intentado, por lo tanto, penetrar durante las últimas décadas en el pensamiento de Derrida, comenzando por *La voix et le phénomène* (1967) y "Ousia et Gramme" (1968).

Un punto de partida común también presenta siempre un punto conflictivo. En este caso se encuentra en la interpretación que Heidegger hizo de Nietzsche. Este es evidentemente el asunto en que Derrida cree emanciparse del influjo temprano de Heidegger, el cual había experimentado ya a través de Beaufret y el cual intenta mantener de forma permanente frente a Husserl. Sin embargo, justo en lo que toca a la interpretación de Nietzsche es mi convicción que Heidegger, ese campeón de las interpretaciones forzadas, llegó a

una interpretación al mismo tiempo extraordinariamente profunda y adecuada. A los ojos de Derrida, yo me mostraba encima partidario de lo peor que había en Heidegger.

Esta negatividad máxima recibe en Derrida el nombre de “logocentrismo”. La palabra misma causa, aplicada a Heidegger, extrañeza. Y es que hay que reconocer que en *Ser y tiempo* se practica ya de forma nada ambigua la crítica a la lógica de predicados y su equivalente ontológico. Allí, el concepto clave es el de “estar-presente” [*Vorhandenheit*], una denominación que nunca me ha resultado realmente satisfactoria debido a que Heidegger reunía en ella cosas tan heterogéneas como el concepto ontológico griego de la presencia [*Anwesen*], del cual se participa a través de la teoría, y el concepto moderno de objetividad, el cual se define a través del método. Posteriormente, Heidegger mismo detalló esta cuestión, sobre todo en el artículo sobre “Die Zeit des Weltbildes”. Resulta más que evidente que aquello que los griegos asociaban a su comprensión del ser era algo distinto a la pura constatación de los hechos, lo cual ha servido siempre de guía a mis propios estudios griegos. Así que si bien en este punto hay todavía cuestiones que están por aclarar, de ningún modo se le puede reprochar ni a Heidegger ni tampoco al giro hermenéutico de la fenomenología, tal como se entiende a partir de la crítica que Derrida hace de Husserl, “logocentrismo”.

El caso es que Derrida se apoya, efectivamente, sobre todo en la lectura crítica que hace de Husserl. A partir de Husserl distingue a la hora de analizar la conciencia del tiempo en su forma más manifiesta la “présence”, estableciéndose ya en el primer análisis lógico una congruencia completa entre expresión y significado. La expresión no es una insinuación, sino que tiene un significado ideal. Ahora bien, según Derrida, cualquier signo es siempre signo para algo que está ausente, y el ahora pasado le niega a la retención por principio la identidad con el ahora presente. Esto resulta sin duda convincente, que el signo, aun cuando sea “ideal”, es decir, una “palabra”, tenga que estar “interpretado” en cuanto tal. Sin embargo, ¿se puede aprehender el lenguaje desde un elemento parcial como la palabra o el significado? ¿Y es posible pensar el tiempo desde el ahora, que es pasado, y desde el ahora, que es presente? ¿Se encuentra la multiplicidad interpretativa realmente en el signo en tanto fáctico y no más bien en la constitución de significado a través de lo fáctico de palabra y respuesta?

El enfoque de Heidegger del concepto de metafísica y su lema de la superación de la metafísica o del “sobreponerse a la metafísica” no se pueden desde luego equiparar sin más a mis propios esfuerzos. Aunque siendo jóvenes Heidegger nos convenciera de que

en Aristóteles las problemáticas del ente supremo y del ser como tal se encontraban indisolublemente ligadas, con lo cual había que plantear la metafísica como una ontoteología, muy pronto me vi ante dificultades. Me había convertido en un filólogo de las lenguas clásicas, con lo cual la interpretación que Heidegger hacía de Platón no acababa de convencerme. ¿Se puede considerar que Platón es un paso necesario hacia la ontoteología de Aristóteles? ¿Se puede, en realidad, aplicar ni siquiera el concepto de “metafísica” a Platón? Si es que se quiere definir la postura que mantenía respecto a la “física” habría que denominarla más bien metamatemática. Esto tiene sentido y acierta con el componente pitagórico que se mantiene en Platón y que permite hablar únicamente en forma mítica del surgimiento del universo y la creación de la naturaleza. Así, la realidad verdadera es lo “racional”, que se presenta en simetrías y en relaciones numéricas, y sobre todo en la música y en las estrellas.

En un sentido más amplio es posible adscribir entonces el logocentrismo no sólo a Aristóteles, sino también a Platón y junto con él a Derrida, atribuyendo a sus ontologías implícitas el carácter temporal de la presencia. Ahora bien, no acaba de entenderse por qué la crítica temporal que Heidegger aplica a esta ontología griega debe poder permitir aplicarle a él mismo el concepto de “logocentrismo”. Desde un principio, Heidegger, en tanto hombre de la modernidad, de la posilustración, intentó comprender su voluntad hacia la fe cristiana. La comprensión del ser de la metafísica aristotélica y menos aún la correspondiente interpretación tomista y teológicamente sancionada no le resultaban aceptables. A partir de este estímulo religioso, es la crítica del tiempo en el concepto griego del ser lo que lo ha guiado desde un principio. Sobre esto existe mientras tanto una documentación. En una serie de clases magistrales que Heidegger impartió por entonces en Friburgo, y que llevaban el título de “Fenomenología de la religión”, Heidegger habló, como era propio de él, durante medio semestre sobre posibles enfoques —acertados y erróneos— de la fenomenología. De religión no dijo ni una sola palabra. Entonces, algunos estudiantes se quejaron al decano de que, como estudiantes de teología que eran, habían asistido a estas clases y... A consecuencia de ello, después de navidades Heidegger alteró el plan de su exposición y comenzó con una exégesis de la epístola a los Tesalonicenses. En esta epístola, el documento más antiguo que poseemos del Nuevo Testamento, San Pablo escribe desde Atenas a la primera comunidad fundada en Tesalia que no estén permanentemente preguntando acerca de cuándo volvería el Redentor. Que vendrá como el ladrón en la noche, les responde. — Hoy no nos resulta muy difícil darnos cuenta de que Heidegger ya estaba

anticipando aquí su crítica posterior al pensamiento “calculador”. Una línea unitaria atraviesa toda su obra. Así, la totalidad del análisis del *Dasein* en *Ser y tiempo* está enfocado hacia la futuridad [*Zukunftigkeit*] del *Dasein*. Es futuro y no presencia lo que distingue al *Sein* del *Dasein*, al ser del ser-ahí. Y esto no aparece por vez primera de forma distinta en *Ser y tiempo*, sino ya en los muchos trabajos previos que mientras tanto hemos podido llegar a conocer.

A ello hay que añadir el texto de las clases magistrales de 1921/1922, convertido en libro y titulado *Introducción a Aristóteles*, una de las publicaciones más importantes de la nueva edición de las obras completas de Heidegger (tomo 61). Sin embargo, en él, Heidegger ni siquiera llegó hasta Aristóteles. En este texto reconocemos enseguida el temprano estado kierkegaardiano de Heidegger. Me refiero con ello al intento inmediato de repetir en un sentido filosófico aquello que Kierkegaard había hecho en su tiempo en tanto escritor religioso y acusador de la Iglesia cristiana. En lo que insistía Kierkegaard era en que la muerte en la cruz de Cristo no era un acontecimiento que quedaba cuarenta generaciones atrás, en la lejanía, sino uno con el que nos deberíamos mostrar coetáneos si queríamos seguir el mensaje del Evangelio. Heidegger recogió esto de forma explícita en su propia concepción filosófica. Según él, también a la hora de filosofar hay que liberarse de querer comprender únicamente “desde la distancia”. Se muestra aquí de forma diáfana la actitud contraria de Heidegger hacia el logos en el sentido de la lógica. El momento de la elección, del que hablaba Kierkegaard, no se refiere al ahora del análisis temporal aristotélico-agustino-husserliano, aun cuando Kierkegaard fuese únicamente capaz de hablar el lenguaje de la dialéctica hegeliana. Ahora bien: en la esencia del logos también se encuentra sin duda algo así como distancia. Aristóteles demostró que en ello había un sentido del tiempo, distanciamiento hacia la reacción inmediata respecto al presente. Sin embargo, cuando en el mismo lugar de la *Política* (A2, 1253a₁₄) sigue afirmando que en ello se encuentra el sentido de lo contingente o añadido, [*Beiträgliche*] y por lo tanto también el sentido de lo justo y de lo injusto, la comprensión del tiempo que se encuentra aquí implícita va decididamente más allá del sentido de logos que lleva en la *Física* aristotélica a la dura consecuencia de un análisis temporal desde la física. De esta manera a mí me resultó entonces posible desarrollar precisamente a partir de la filosofía práctica de Aristóteles el impulso que había recibido primero de Kierkegaard y después de Heidegger y establecer la esencia del lenguaje en la conversación. Esto representa una experiencia superior en la medida en que supera la “*Jemeinigkeith*” [“el ser, en cada caso, mío”] del *Dasein*, desarrollada

a partir del análisis del *Dasein*, y su caída [*Verfallenheit*] hacia el mundo. No hay conciencia subjetiva, ni la del hablante ni la del interlocutor, que sepa abarcar lo que aflora en la conversación.

Al recordar esto quiero mostrar claramente hasta qué punto suponía para mí un reto el que en *Die Stimme und das Phänomen* ["La voz y el fenómeno"] Derrida acusara a la hermenéutica no sólo de logocentrismo sino también de "fonocentrismo", lo cual era bastante peor. Llegados a este extremo, ahora me pregunto desde luego dónde es que se encuentra dentro de la orientación hermenéutica la ontología de la "présence". La doctrina de la unidad de expresión y significado, que fue la chispa que hizo estallar la crítica de Derrida, hacía tiempo ya que la habíamos dejado atrás, sí, detrás incluso del Husserl de 1910. ¿Y quién presta atención a los sonidos de la palabra cuando se entiende lo que el otro dice? ¿Quién presta al hablar atención a su propia voz? La persona que al hablar se esté escuchando todavía a sí misma se quedará estancada en medio de la frase, y quien preste atención a la voz cuando esté escuchando un discurso dejará de comprender lo que se está queriendo decir. Se trata de un logocentrismo falso, es una metafísica de la "présence" lo que distorsiona aquí el punto de partida de Derrida en cuanto a la teoría del signo. Lo que caracteriza precisamente a la conversación es que no es en el "vouloir-dire" que pretende ser la palabra sino en aquello que se pretende expresar por encima de todas las palabras encontradas o buscadas donde se encuentra la esencia del comprender y de la comunicación. Me doy, desde luego, perfecta cuenta de esta "differenz" esencial, que Derrida hace bien en reivindicar. Pero para ello no hace falta, según mi punto de vista, volver a la "écriture". La "lecture", donde lo escrito se encuentra en camino hacia la lengua hablada, me resulta de por sí suficientemente ambigua.

También la palabra "entender" nos puede resultar aquí útil. Sin embargo, el lugar que ocupa en la historia espiritual alemana no encuentra fácilmente equivalente en otras lenguas. ¿Qué significa en realidad comprender? *Verstehen*, comprender, es originariamente "responder por alguien"¹³. En su sentido original, la palabra se refiere a aquel que es "Fürsteher", esto es, abogado ante un tribunal. Es él quien "verstehet", quien entiende a su parte, de la misma manera que hoy utilizamos "vertreten", representar, para este mismo concepto. Representa a su cliente, responde por él, y no es que repita lo que éste le haya apuntado o dictado, sino que habla en su lugar.

¹³ En el original "für jemanden stehen", literalmente: "mantenerse firme por alguien", en el sentido de defenderlo, con lo cual se remite al "stehen", estar, mantenerse en pie, que se encuentra en "verstehen", comprender. [N. del. T.]

Pero a su vez, esto significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la “différence” se encuentra aquí naturalmente implícita. Yo mismo escribía ya en 1960 en *Verdad y método*: “Quien comprenda tiene que comprender de otra manera, si es que quiere llegar ni siquiera a comprender”¹⁴.

Si Derrida insiste en la multiplicidad de significados del signo, queriendo dejar hablar entonces a la “écriture” como si de una voz interior se tratase, no deberíamos olvidar por ello que lo escrito está para ser leído. No se trata por tanto de la multiplicidad de significados que presenta un texto escrito o un inventario de signos, sino que es la multiplicidad de lo con ello señalado lo que se actualiza cuando uno lee. No se puede leer lenguaje escrito sin “entender”, esto es, sin articular y poner en práctica con ello una entonación y modulación única que anticipa el sentido general. Sólo así, lo escrito puede regresar a lo hablado (lo cual no tiene por qué consistir desde luego en “lectura en voz alta”). En todo caso, la actualización de lo escrito exige siempre una interpretación en el sentido del comprender interpretativo, lo mismo que ocurre con la palabra que alguien nos dice. En vista de este estado de la cuestión me parece una pura confusión que Derrida vea actuando aquí una metafísica de la “présence”. Tengo la impresión de que ha sido el sentido platónico-estático del significado ideal-uno, del que parte Derrida, lo que le ha llevado a enredarse en esta confusión. El arte de la hermenéutica no consiste en aferrarse a lo que alguien ha dicho, sino en captar aquello que en realidad ha querido decir.

Naturalmente, me daba perfecta cuenta de que con el giro dialógico de la hermenéutica me situaba en las proximidades del primer romanticismo. En mis escritos se encuentran referencias ocasionales a ello. Sin embargo, tomé con interés nota de que en Friedrich Schlegel hay todavía más anticipaciones de estas perspectivas de las que yo conocía por entonces. El motivo de la “différence”, que Derrida coloca en un primer plano, se refleja en alemán en otro proceso evolutivo de la historia de las palabras. Me estoy refiriendo a la expresión “Selbstverständnis”, comprensión de sí mismo, forma de verse, de entenderse a sí mismo. Se trata de una palabra relativamente nueva que fue surgiendo poco a poco en la teología de la década de 1920, y sin duda con la aportación filosófica de Heidegger, en tanto que en esta creación se encuentra un aspecto procesual. Si me pregunto lo que significa “Selbstverständnis”, comprensión de sí mismo, inmediatamente surgen detrás estratos antiguos del uso

¹⁴ *Verdad y método*, en *Gesammelte Werke*, tomo 1, pág. 302.

religioso que se hacía de ella, los cuales aparecen de nuevo en Schlegel, pero que se remontan sin duda al pietismo. El “no me comprendo a mí mismo” es una experiencia originaria de los cristianos. Si bien la vida humana gira en torno a la continuidad de la comprensión que uno tiene de sí mismo, aquella no puede consistir más que un permanente ponerse-a-sí-mismo-en-duda, como si se tratara de un ser diferente ininterrumpido. Precisamente por ello, no se puede llegar nunca a una conciencia de sí mismo en el sentido de una identificación completa consigo mismo¹⁵.

La objeción de Derrida se refiere ahora a que el comprender se transforma siempre de nuevo en un aprehender, implicando con ello un ocultamiento de la diferencia. Se trata de un argumento que también Levinas estima sin duda mucho, ya que responde a una experiencia que desde luego no se puede negar. Sin embargo, la condición de una identificación semejante, que tenga que suceder en el comprender, me parece desvelar en realidad una posición idealista y logocéntrica de la cual nos habíamos alejado ya después de la primera guerra mundial, al retomar el idealismo y ejercer una crítica del mismo estimulados por la traducción que el pastor suabio Schrempf había hecho de Kierkegaard. Teólogos como Karl Barth, Rudolf Bultmann, pero también la crítica judía de un Franz Rosenzweig, Martin Buber, así como de los escritores católicos Theodor Haecker y Ferdinand Ebner al idealismo, determinaban el ambiente en que se movían entonces nuestras reflexiones. Si en mis propios trabajos hablo de la necesidad de que en toda comprensión se funda el horizonte de uno con el horizonte del otro, no estoy hablando desde luego de un Uno permanente e identificable, sino de algo que sucede en la continuidad de la conversación. Es esto algo en lo que me veo confirmado también por la aportación de Bubis en cuanto a la relación entre la ironía de Schlegel y la dialéctica de Hegel¹⁶. Yo estaba desde luego de acuerdo con esto, revelándoseme una vez más que el giro de Kierkegaard hacia Sócrates no era tan erróneo como los filólogos clásicos estamos acostumbrados a creer. Naturalmente, la ironía romántica no tiene nada del carácter social y pedagógico de la ironía socrática. Sin embargo, en lo que hay en Sócrates encontramos un punto del cual hay que partir y del cual yo partía

¹⁵ Los análisis que Heinrich y sus discípulos llevaron a cabo a este respecto en Heidelberg no me parecen demasiado distantes de ello, sino que demuestran que también en Kant se trataba de más que de una simple identificación.

¹⁶ R. Bubner, “Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie”, en E. Behler y J. Hörisch (eds.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Múnich/Paderborn, 1987, páginas 85-95.

siempre que intentaba entenderme con Derrida. Hay que buscar comprender al otro, lo cual significa que hay que considerar de antemano que uno mismo puede no tener razón. Sólo en este caso el comprender implica un avance. Este fue también mi proceder para con Derrida, de tal manera que vi con claridad cada vez mayor cuáles eran los puntos de partida y las metas que teníamos en común, por encima de los límites que surgían de nuestra forma diferente de describir lo uno y lo otro. Como filólogos, todos conocemos la experiencia de que únicamente resulta posible defender de verdad las evidencias a las que hemos llegado cuando uno ha fracasado en todos los intentos de dudar de ellas. Esto es algo que pertenece al aspecto moral de la así llamada objetividad de la investigación. En cuanto virtud equivale a un ejercicio moral imprescindible, que no consiste en la simple eliminación de todo lo subjetivo para asegurar la objetividad del descubrimiento científico con ayuda de un uso adecuado de los métodos. La comprensión de sí mismo, a la cual contribuye el comprender, se encuentra al igual que la “deconstrucción” de Derrida más allá del primer análisis lógico de Husserl y el así llamado Platonismo de la fenomenología.

Las correspondencias entre el romanticismo temprano y nuestra propia evolución filosófica en el siglo xx no están representadas únicamente por el momento en que antes y después de la primera guerra mundial se retoma el pensamiento del romántico tardío Kierkegaard. Existen otras muchas correspondencias convincentes. Ahí está sobre todo el lugar preeminente que alcanzó Fichte en aquellos años del primer romanticismo y que en algunas cosas se parece al que ocupó Heidegger en nuestro siglo. Manfred Frank describió de forma sutil la teoría afirmativa [*Setzungstheorie*] de Fichte y la repulsa que ante ella sentía la conciencia histórica del romanticismo temprano¹⁷. Yo lo veo desde luego de la misma manera, aun cuando tenga que insistir en que la de entonces era una forma muy limitada de ver a Fichte, pues apenas se tomaba todavía noticia de la segunda parte de los *Fundamentos de la doctrina científica completa*, como tampoco de los indicios que señalaban ya hacia el Fichte posterior. El esquema de Hegel de un idealismo subjetivo, objetivo y absoluto es una construcción extremadamente elaborada. Fichte ya era, naturalmente, un idealista absoluto, lo cual significa que no se puede interpretar el cambio de orientación que aparece

¹⁷ M. Frank, “‘Intellektuelle Anschauung’. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis”, en E. Behler y J. Hörisch (eds.), *op. cit.*, págs. 96-126.

de forma clara en las tardías *Doctrinas científicas* como una especie de “Kehre”, como una vuelta, sino más bien como elaboración y desarrollo de motivos que se encontraban desde un principio en la doctrina científica de Fichte.

Así, resulta curioso hasta qué punto el concepto de “Selbstverständnis”, de comprensión de sí mismo, coincide en pensadores como Fichte y Heidegger. También Fichte decía siempre que los *Fundamentos de la doctrina científica completa* suponían realmente la base de todo lo que estaba por llegar. Esta fue también la actitud de Heidegger en sus trabajos posteriores y hasta su muerte respecto a *Ser y tiempo*, por muy grande que hubiera sido la “vuelta”. En su caso fue la teología protestante la que intentó conservar la llamada a la esencialidad y, en general, el ímpetu de *Ser y tiempo* frente al propio enfoque del Heidegger posterior. También estas cosas forman al parecer parte de la historia de la recepción de una obra. El romanticismo se elaboró de forma semejante a su opositor crítico más eminente, centrándose exclusivamente en la doctrina de la afirmación [*Setzungslehre*] de la primera parte de los *Fundamentos de la doctrina científica completa*. En esto, la exposición de Frank me pareció bastante convincente. Con estas contraposiciones no quiero afirmar de ninguna manera que el Heidegger posterior parta de sus primeros comienzos y de la postura que adopta en *Ser y tiempo* en el mismo sentido en el que el Fichte tardío parte de un Fichte más temprano. Con todo, me parece que es posible reconocer aquí coincidencias y motivos más profundos. Creo, desde luego, que es justificable tratar de captar con los medios que ofrece la formación conceptual idealista los caminos que toma el pensamiento en nuestro siglo, tal como hice en mis propios trabajos. Así, en realidad no tengo nada que objetar a la denominación de “hermenéutica dialéctica” que se le aplica a mi contribución. Efectivamente, yo hablé en términos dialécticos por ejemplo de una “conciencia histórica de las influencias” cuando decía de ella que era más ser que conciencia, más *Sein* que *Bewußtsein*.

La discusión en la que me vi envuelto a este respecto con Heidegger descansa en su concepción del lenguaje de la metafísica, en el que según él se cae una y otra vez. Me parece que esta no es una buena forma de hablar, además de resultar indiferenciada y general. No existe un lenguaje de la metafísica¹⁸. Existe únicamente siempre el propio lenguaje, en el que las creaciones conceptuales de la tradi-

¹⁸ Vid. sobre esto, entre otros, el trabajo en *Gesammelte Werke*, tomo 3, págs. 229 y ss.

ción metafísica siguen vivas bajo las apariencias y superposiciones más diversas. En este sentido, el idealismo alemán siguió hablando el lenguaje conceptual griego latinizado. Al mismo tiempo, los idealistas alemanes introdujeron grandes novedades en el lenguaje filosófico, sobre todo a partir de la biblia de Lutero y de la mística. ¿Y qué es en realidad eso de “lenguaje de la metafísica”? ¿Es realmente un lenguaje? Se entiende, desde luego, lo que se quiere decir cuando se afirma que un concepto soporta un matiz metafísico. A este respecto me parece totalmente decisivo el hecho de que el concepto de “destrucción”, que el joven Heidegger nos transmitía como ese nuevo gran mensaje, nunca implicase para quien tuviera realmente oído para la lengua alemana de la época el sentido negativo que le es propio en otras lenguas. Para nosotros, destrucción equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento. Cuando queremos decir destrucción en sentido negativo no decimos “Destruktion” sino “Zerstörung”. Esta es la manera en que Heidegger introdujo la palabra en la década de 1920, y supongo que Derrida no era plenamente consciente de ello, por lo cual eligió una palabra que según mi sensibilidad lingüística es extraña y redundante, ya que parece que él percibía efectivamente sólo el sentido negativo en “Destruktion”.

Bueno, las palabras tampoco son en realidad tan importantes. Pero el asunto sí que es importante. Se trata de lograr que los conceptos y las expresiones que se forman con ellas nos hablen de nuevo, se trata de desligar las palabras de las relaciones funcionales vacías en las que se utilizan a manera de terminología moldeadora superpuesta para devolverles el carácter lingüístico que poseían en un principio. Este fue el gran mérito de Heidegger, destruir el lenguaje escolar de la metafísica. Heidegger demostró que los conceptos establecidos por los griegos eran palabras utilizadas en el lenguaje vivo y que a pesar de toda precisión conceptual recogían una multiplicidad de significados o, por expresarme según la poetología moderna, que ocupaban múltiples “espacios significativos” que se mantienen siempre presentes. Así, en su famoso catálogo conceptual (Met. A) Aristóteles pudo llevar a cabo no sólo bastantes diferenciaciones conceptuales, sino desvelar también relaciones conceptuales, por ejemplo en el apunte sin duda importante para Heidegger de que “ousia” significa primero la hacienda, la propiedad, las tierras que cultiva el campesino y que le pertenecen y a las que pertenece. Todo esto está siempre ahí a su disposición. Nuestra palabra alemana para ello, “Anwesen”, se aproxima efectivamente al sentido temporal de “Anwesenheit”, presencia, al cual Heidegger hizo objeto de sus reflexiones. La percepción de Heidegger del carácter

temporal de ser parte de que en alemán el equivalente de “ousia” se encuentra en el mismo ámbito significativo que “Anwesen”. La interpretación de Heidegger hizo así de Aristóteles un Aristóteles muy concreto. Fue esto lo que nos mantuvo durante mucho tiempo engañados, pues lo que Heidegger perseguía era en realidad una crítica metafísica, y sin duda no “presencia”, como se ve de forma muy clara en *Ser y tiempo* en el momento en que ser-presente [*Vorhandensein*] aparece desarrollado como un modo derivado de una comprensión original del ser-ahí del ser.

Por lo tanto, no fue únicamente la atención que se le prestó a la conceptualización en que se manifiesta el pensamiento lo que trajo consigo un nuevo giro en la fenomenología, sino el que se despertase a la vida la relación entre concepto y palabra que lo designa, y con ello, entre pensamiento y lenguaje. Si se estima que la fenomenología es una forma seria de investigación, entonces hay que reconocer, en mi opinión, que con el giro que Heidegger dio hacia la fenomenología de Husserl, el cual sin duda no hubiera sido posible sin la influencia de Dilthey y Kierkegaard, el lenguaje pasó en el continente europeo a situarse en el centro de la reflexión filosófica, lo cual sucedió aproximadamente al mismo tiempo que el “linguistic turn”. Esto no debe ocultar las diferencias. La tradición anglosajona, que en este punto sigue también Derrida, parte del concepto de signo, el cual en su multiplicidad interpretativa supone para este enfoque el fenómeno originario. Esto también es válido todavía para Husserl. No es casualidad que Derrida pudiese iniciar una crítica productiva a partir de la teoría de los signos de Husserl. Por contra, el giro hermenéutico de la fenomenología se abre en primer lugar hacia aquello que se transmite a través del lenguaje, por lo cual yo puse en un primer plano el carácter conversacional del lenguaje. En una conversación *algo* pasa a ser lenguaje, y no un interlocutor o el otro.

Aquí se impone de nuevo la proximidad del giro hermenéutico de la fenomenología hacia el romanticismo temprano. Esto no fue algo que me sorprendiera, pues yo mismo pude hacer en alguna que otra ocasión referencia positiva tanto a Schleiermacher como a Schlegel. Sin embargo, la participación en este debate abierto me ha mostrado que las coincidencias van mucho más allá. En este sentido, la conferencia de Alexander von Bormann¹⁹ me ha enseñado que el análisis crítico de conciencia y lo consciente [*Bewusstheit*] en

¹⁹ A. v. Bormann, “Der Töne Licht: Zum frühromantischen Programm der Wortmusik”, en Behler y Höhrish (eds.), *op. cit.*, págs. 191-207.

la era romántica estaba enfocado ya hacia un interpretación temporal del “nous” que es como el rayo. En la cabaña que Heidegger tenía en la Selva Negra figuraba en una gran corteza sobre la puerta la frase de Heráclito: “El rayo lo guía todo.” También esto debe interpretarse de forma temporal. Bajo el latigazo del rayo todo aparece por un momento claro y luminoso; después regresa a la noche oscura. Hay diversas formas de demostrar convincentemente que Heráclito y Platón tenían algo semejante a este “nous” de lo consciente y del estar vivo en la cabeza²⁰.

También en esa otra cuestión que desde hace tiempo me ocupa de forma especial, y que es la pregunta sobre la “intentio auctoris”, me encuentro al parecer bastante más cerca de Schlegel de lo que era consciente. Esto se debe sobre todo a la importancia que también Friedrich Schlegel le concede al concepto de obra. En este asunto me defiendo desde hace mucho de forma ardua contra el espíritu de nuestra época, que pretende negar el valor hermenéutico del concepto de obra. En este punto puede ayudarnos un poco de sensibilidad histórico-conceptual. “Obra” no significa otra cosa que “ergon”, que como cualquier otro “ergon” se caracteriza por estar desligado tanto del productor como de su producción. Que la forma que cobra algo no depende del que lo hace sino del que vaya a utilizarlo, eso es un problema antiquísimo que se remonta a Platón. Si ello es válido para todo lo que es obra, lo es desde luego mucho más en el caso de la obra de arte. Aunque es cierto que esta no está hecha para un uso determinado, tal como ocurre con las piezas artesanales, sí está elaborada hacia lo abierto y potencial, encontrándose así expuesta. Está, como quien dice, sola para sí y en sí. Esto es determinante para la pregunta que nos ocupa de la “intentio auctoris”. Allí donde nos encontramos ante una obra de arte, la “intentio” ha penetrado completamente en ella, resultando inútil buscar detrás o delante de ella. Con ello, toda información biográfica o de elaboración respecto a las obras de arte aparece como valor limitado. Las obras de arte están desgajadas de su origen, que es, a su vez, la condición para que comiencen a actuar, quizás para sorpresa de sus creadores.

Este es el punto en el que arranca por ejemplo la estética de la recepción de Jauß. Jauß no quiere seguirme en mi crítica a la conciencia estética puesto que cree encontrar firme suficiente en el usuario, en el que goza, en el que percibe la obra, sintiéndose así

²⁰ Vid. sobre esto, entre otros trabajos, mis “Estudios sobre Heráclito”, en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 3).

inmune frente a la estética de lo genial. Sin embargo, la obra se encuentra en sí. He intentado demostrar que la palabra, la frase, el discurso, que es al parecer como se dice hoy, allí donde es arte de la palabra, es decir, literatura, no remite al autor y a sus intenciones. Las cosas son más bien al revés. Todo lector se encuentra sometido al dictado del poema y del texto. Que la palabra alemana para toda forma de arte literario, "Dichtung", signifique dictado me parece hablar en favor del trasvase fenomenológico según el cual una obra nos dice algo atendiendo a su propia intención, a aquello que expresa realmente. La obra "está" ahí. Cuando la historia de su recepción es efectivamente la suya, ésta no consiste en todo uso y abuso que se haga de o se cometa con ella.

Vi también de forma muy clara en qué medida mi propia defensa de la "mala eternidad" guardaba relación con las intenciones de Fichte y de Schlegel. De la misma manera en que la conversación alcanza sus iluminaciones como quien dice a partir de la situación en que aquella se desarrolla, así también todo pensar está expuesto a una circunstancia determinante. Hegel elevó esto a través de su estilización de la dialéctica de los contrarios a una apariencia de método, que provoca unas limitaciones innecesarias. Con todo, sigue siendo correcto que cualquier manifestación ha de interpretarse como respuesta a una pregunta, si es que se quiere llegar a comprender siquiera aquella. Esto también es válido para una manifestación artística.

Para concluir, voy a intentar aclarar finalmente la relación entre mi enfoque y el de Derrida y la relación que ambos mantenemos hacia el giro hermenéutico de la fenomenología. En el momento en que Derrida se remonta al concepto de "écriture" para intentar captar el verdadero ser del signo, comprendo que a su manera quiere hacerle justicia a la multiplicidad del lenguaje, intentando superar la determinación trivial de palabra y significado, de intenciones de habla y sentidos de habla. Lo que me parece cuestionable es que se esté centrando efectivamente en lo que importa. En esta cuestión me da la impresión de que Derrida depende demasiado del concepto de signo, que tanto en Husserl como en Saussure, Peirce, Morris y otros constituye el punto de partida no cuestionado, lo cual, por lo demás, es desde hace tiempo el caso en la tradición de la semántica y de la semiótica. Entiendo que con el concepto de la "écriture" se pretenda volver a un momento anterior a toda falsa univocidad o multiplicidad de interpretaciones. En la tradición esto equivale al "verbum interius", la palabra que todavía no está integrada en las diversas lenguas y sus correspondientes potenciales de expresión. Me parece necesario desligar, tal como yo mismo he intentado

hacer, el concepto de palabra de su sentido gramatical²¹. La palabra es aquello que dice algo, más allá de la diferenciación entre frases, elementos de la frase, palabras, sílabas, etc. Me parece razonable que sea precisamente este concepto de “écriture” el que nos lleve de nuevo a esta forma de entender la palabra. Con toda su espiritualidad, la escritura está únicamente “ahí” en tanto escritura leída, de la misma manera que las palabras y las frases sólo son aquello que son como discurso hablado. De esta forma, se hace inevitable un giro hermenéutico, que consiste en ir más allá de lo “presente”. Se impone en la medida en que resulta evidente que no hay manifestación o reproducción de viva voz que pueda agotar la intención de sentido y tonal de un texto literario. En este contexto hablo del “oído interior” y, correspondientemente, de una especie de “entonación interior”, aspectos que en ningún caso se resuelven en la contingencia de su aparición respectiva²². En la “voz callada” de Derrida reconozco otro aspecto de lo mismo. Ambos son aspectos del primer momento fenomenológico en que la palabra se hizo palabra hablada. Ello se manifiesta de forma clara en nuestra experiencia. Quien lee un texto o reproduce palabras sin entenderlas puede hacer uso de toda la modulación, articulación y entonación que quiera: no conseguirá captar el sentido, por lo cual este tampoco se transmitirá. Nadie puede entender la utilización del discurso o la forma en que se descifra la escritura si esta misma no toma la palabra en un discurso o una lectura comprensiva, por ejemplo leyendo en voz alta y comprendiendo lo que se va leyendo. Así, a la “écriture” le corresponde la *lecture*. Ambas deben ir juntas. Sin embargo, ninguna de las dos se llega a realizar jamás en el sentido de una identidad simple con la palabra misma. Ambas son lo que son únicamente en la medida en que, permaneciendo en la “Differenz”, buscan a la vez identidad. — Esto nos lleva forzosamente de nuevo hacia el concepto de obra en su autonomía y sustancialidad hermenéutica más propia. En este punto hay que acordarse de Hegel. Aparte de en la conversación, donde se actualiza en intercambio permanente, la única forma en que lo común está siempre ahí es en la obra de arte, que se nos impone a sí misma como un dictado. Hegel lo designó como configuración del espíritu “absoluto”. Y, efectivamente, se encuentra desligada de toda circunstancia, las del “mundo” contemporáneo por ejemplo. El arte egipcio no es sólo

²¹ *Vid. Verdad y método*, en *Gesammelte Werke*, tomo 1, pág. 409 y ss.

²² De forma más amplia se trata este asunto en los trabajos reunidos en *Gesammelte Werke*, tomo 8 (pág. 240 y ss.) bajo “Die Kunst des Wortes” [“El arte de la palabra”].

para egipcios, pues está también desligado de lo que pasaba por la mente de sus creadores. En esto consiste la fuerza comunicadora de la obra, que lo común se constituya exclusivamente en ella misma. Lo subjetivo y lo objetivo son una misma cosa. Esto es lo que hace del poema un dictado. Partiendo de Heidegger, Derrida tomó en cierto sentido el mismo camino que yo. Sin embargo, me da la impresión de que lo enmascaró al hacer depender, de forma ontológicamente no aclarada, la contemplación del lenguaje del punto de partida semántico. La hermenéutica retiene una experiencia, no es un método para averiguar un sentido “verdadero”, como si este pudiera llegar a alcanzarse. Esto es lo que me interesa cuando me enfrento a Derrida. La diferencia está en la identidad, pues en caso contrario la identidad no sería identidad. El pensar contiene dilación y distanciamiento, pues en caso contrario el pensar no sería pensar.

Deconstrucción y hermenéutica

(1988)

La conversación sobre desarrollos individuales de impulsos provenientes de Heidegger, núcleo de mi encuentro parisiense con Derrida hace algunos años, tuvo que enfrentarse a dificultades de especial índole. Ahí estaba sobre todo la barrera de la lengua, especialmente elevada cuando el pensamiento o la creación literaria procura dejar de lado formas tradicionales para intentar oír en la propia lengua materna tonos nuevos. En la estela de Heidegger esto se da en muy alto grado, y parece que sigue siendo válido para el encuentro de París. La publicación alemana que recoge este encuentro, la cual lleva el título de *Text und Interpretation* (editorial Fink-Verlag, Múnich, 1985), adolece precisamente de que las aportaciones francesas aparecen en alemán. Con ello, el estilo deconstructivista de Derrida pierde finura. (Al revés, también nuestro discurso académico alemán perdería seguramente algo de su seriedad.)

A la hora de la verdad, tampoco el arte lingüístico de Nietzsche ayuda a encontrar una base común. Pues precisamente de eso se trata, de que es posible leer a Nietzsche de formas completamente diferentes: unos se fijan en el vertiginoso juego de máscaras, tentativas a la vez que tentaciones, interpretándolo no sólo como el fin de la metafísica, sino también de la filosofía en sí. Con ello, todos los intentos de comprender a Nietzsche de forma unitaria pierden su base. En este sentido, Derrida se opone frontalmente a los resultados que Heidegger obtuvo de su ensayo de interpretación de Nietzsche. En toda interpretación unitaria de la obra de Nietzsche, Derrida ve una permanencia en el logocentrismo de la metafísica. Heidegger no consiguió, según él, romper el marco hipnotizador de la metafísica. Por lo tanto, yo me exponía abiertamente a la crítica,

pues a pesar de todas las violencias a las que Heidegger acostumbraba a someter los textos filosóficos o poéticos con los que conversaba, en el caso de Nietzsche yo admitía que el pensamiento unitario con que Heidegger trataba la voluntad de poder y el eterno retorno me parecía absolutamente convincente y definitivo. Es cierto: sigo a Heidegger allí donde veo en Nietzsche una autodisolución de la metafísica, y en el propio pensamiento de Heidegger, un intento de pasar a otro lenguaje, a otra forma de pensar (que a lo mejor ni siquiera puede ser muy diferente). Ahora uno se puede preguntar: esta última frase, ¿la ha escrito quizás Derrida? ¿No le bastaría acaso con traducir esa última parte entre paréntesis al francés? Parece como si en el caso de Heidegger y Derrida por lo menos ese doble rostro, que el mismo Nietzsche posee, pudiera ofrecer algo así como una base común. En este caso, sería a lo sumo yo mismo quien, al retomar y continuar la hermenéutica, me encontrara perdido cual oveja entre la maleza, cada vez más seca, de la metafísica.

Con todo, esta caracterización que hago de mí mismo no acaba de gustarme. ¿Acaso es cierto que simplemente me extravié desde el momento en que creí poder seguir a mi manera el discurso de Heidegger sobre la superación o el sobreponerse a la metafísica? Es cierto que, en contra de su propia decisión posterior, yo mantuve el concepto de “hermenéutica”, que Heidegger había puesto en el centro de su ontología del *Dasein*. Sin embargo, con ello no pretendo de ninguna manera quedarme también con su ontología fundamental, concebida de modo transcendental. Son precisamente los nuevos puntos de vista que se le abrieron al Heidegger tardío, los cuales incluían los temas de la obra de arte, del objeto y del lenguaje en su dimensión hermenéutica, los que me confirmaron en mi propio camino. Me veo incapaz de reconocer que con esto me hubiera puesto en manos de la metafísica entendida según aquella ontoteología que el pensamiento de Heidegger trataba de superar y a la cual trataba de sobreponerse. Según el punto de vista de Heidegger, la metafísica equivale a “logocentrismo” en la medida en que a causa de la pregunta por el “ser-qué del ente” traslada a un segundo plano la pregunta por el “ahí” del ser. Que Heidegger intentase re-encuentrar inútilmente en la “aletheia” de los presocráticos la pregunta por el “ahí”, la pregunta por el “ser” (en lugar del qué [*Washeit*] del ente), no me sirve sino como confirmación de que siempre consideró que el pensamiento griego iba camino de la metafísica. Esta se realizó finalmente como “ontoteología” en la que la pregunta por el ser está indisolublemente ligada a la pregunta por el ente supremo. Se trata evidentemente de esa metafísica cuya forma se apropió la teología cristiana y que sería a partir de entonces la do-

minante. En la época de la ciencia, y con el giro que el nominalismo dio a esta tradición, la pregunta por el ser se hizo por fin comprensible. Esto es lo que Heidegger creía desvelar a través de su análisis del estar-presente [*Varbandenheit*] y lo que en la metafísica cristiana se acostumbraba a pensar como la relación del “intellectus infinitus” con el orden que la creación había establecido entre los seres. Y es también a esta “ontología del estar-presente” a la que se refiere Derrida cuando habla de la metafísica de la presencia, cuya fuerza domina al parecer tanto el análisis del tiempo de San Agustín como el de Husserl.

Sin embargo, *Ser y tiempo* ya iba más allá de un concepto semejante de ser. Ello se debía precisamente a que la estructura hermenéutica de “existencia” no era el estar-presente sino futuridad. Si, por mi parte, yo comienzo por poner al lado del existencial del discurso la conversación en tanto lo verdadero “en camino hacia el lenguaje”, y en un primer plano, las revelaciones que resultan de ella, conversación que configura la verdadera esencia del ser-con, no hay duda de que no me estoy centrando en la “esencialidad” del existir. Metódicamente sí que me atengo al punto de partida de *Ser y tiempo*, es decir, al *Dasein* centrado sobre su *Sein*. En propiedad, esta comprensión de sí mismo es en todas sus formas el extremo más opuesto de conciencia y posesión de sí mismo. Es una forma de comprensión que se cuestiona una y otra vez a sí misma, que no está basada únicamente sobre la *Jemetnigkeit* [ser, en cada caso, mío], que se hace evidente en vista de la muerte, sino que comprende precisamente la autolimitación que se produce en la conversación del lenguaje a causa del otro. Y es precisamente que se pueda producir en cualquier lugar, con cualquier interlocutor y sobre cualquier asunto una conversación, sea del tipo que sea, objeto, palabra o signo flamígero (Gottfried Benn), lo que determina la universalidad de la experiencia hermenéutica. Frente a la exigencia del comprender no debe considerarse una incongruencia que esta experiencia contenga en la comprensión misma la experiencia de sus propias limitaciones. Al contrario. La universalidad de la experiencia hermenéutica se acopla magníficamente a la limitación real de toda experiencia humana y a las limitaciones impuestas a nuestra comunicación y nuestras posibilidades de articulación. Así, la viveza de toda conversación descansa, como ya demostró Humboldt, sobre la ambigüedad en los significados de las palabras y en que al lado del comprender se encuentra el malinterpretar, llegándose, como en todo contrato, “al acuerdo” de que ambas partes hacen concesiones para lograr un “intercambio” justo. Toda vida en común equivale a una conversación de este tipo. Sin embargo, es la conversación ina-

gotable en tanto lectura (comprensiva) la que se caracteriza por el hecho de que el “texto” le habla a uno, que en el caso del poema, que es dictado, no remite al “autor” y a su voz, sino que señala hacia adelante, hacia el sentido y el sonido, que el lector entonces percibe.

Por tanto, me parece conclusión lógica que la conversación que somos sea siempre conversación inacabada. No hay palabra que ponga el punto final, como tampoco existe una palabra primera. Toda palabra es siempre ya y por sí misma respuesta y equivale siempre a plantear una pregunta nueva. La afirmación de Derrida de que la experiencia hermenéutica tiene algo que ver con la metafísica de la presencia no acaba de convencerme, y mucho menos, que ello sea especialmente el caso respecto a la conversación viva. Heidegger habló con absoluta transparencia crítica de la “superficialidad de los griegos” en cuanto a su ocularidad, su pensamiento guiado por el eidos, su reducción del logos a la lógica de la apofansis. Esto se podría denominar sin duda “logocentrismo”, y sentirse con esta designación crítica, y en vista del hecho de que la tradición dogmática judeo-cristiana remitía en cuanto al oír a la voz de Dios, en compañía de Kierkegaard, Lutero y el Antiguo Testamento. Hacer, sin embargo, de la crítica al logocentrismo un logocentrismo mismo equivale, según mi punto de vista, a malinterpretar lo que significa el misterio de la palabra. Es palabra lo que alguien dice y otro entiende. ¿Por qué va a estar incluida aquí la presencia? ¿Quién presta atención a su propia voz? ¿Y quién, limitándose a escuchar, es capaz de comprender? Me da la impresión de que Derrida se dejó llevar aquí por una suposición errónea a raíz de la crítica en sí exacta que hace al Husserl de la primera investigación lógica y al concepto de la manifestación que en ella desarrolla (crítica contenida en su hermoso libro *La voix et le phénomène*). Para una aproximación a Heidegger y a la hermenéutica esta suposición suya me parece de lo más perniciosa.

Me doy cuenta de la proximidad interior entre discurso y escritura que nace de la capacidad de escritura del lenguaje. Yo mismo considero también que todo lenguaje en palabras se encuentra *En camino hacia la escritura* (tal como titulé un pequeño trabajo de 1983)²³. Sin embargo, ¿qué es la escritura si no se lee? No hay duda de que comparto con Derrida el convencimiento de que un texto deja de depender de un autor y de las opiniones que este tenga. Al “leer” no busco encontrar en mí el sonido familiar de la voz

²³ Ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 8).

del otro. Al contrario, todos conocemos la experiencia de hasta qué punto la voz de un autor, que lee en voz alta su propio texto, nos puede convertir prácticamente en extraño un texto que hasta ahora nos era muy conocido. Ahora bien, únicamente leo un texto, comprendiéndolo, cuando la lectura no se limita a descifrar y transformar en sonidos los signos de escritura, sino cuando se hace hablar al texto, lo que significa que se lee entonada y articuladamente, de forma conveniente a su forma y prestando atención al significado. El arte de escribir consiste en que el escritor domina de tal manera ese mundo de signos que constituyen el texto que se logra el regreso del texto al lenguaje, lo cual es algo que no tengo que decirle desde luego a un escritor del nivel de Derrida. En la modernidad esto es casi siempre lenguaje sin sonidos, aunque también éste hable gracias al maravilloso juego complementario entre sentido y sonido que caracteriza a cualquier libro bien escrito y que hace en grado aún mayor de cualquier creación literaria "literatura". Me gustaría saber de verdad qué es lo que tiene que ver comprender y leer-comprender (lo cual está evidentemente implícito) con metafísica.

También yo digo que comprender equivale a comprender de otra manera²⁴. Lo que se retarda, lo que se desplaza cuando mi palabra alcanza a un oyente, y más cuando un texto alcanza a su lector, no se puede concretar jamás en una identidad fija. Allí donde se quiere que tenga lugar el comprender no puede haber nunca sólo identidad. Comprender se refiere más bien a que uno es capaz de ponerse en el lugar del otro y expresar lo que ha comprendido y qué es lo que tiene que decir sobre ello. Y esto significa precisamente no reproducir sin más sus palabras, pues en su sentido más pleno comprender significa defender el asunto de otro exhaustivamente ante un tribunal o ante quien quiera que sea²⁵.

Ahora bien. Llegado a este punto, Derrida argumentará seguramente que no me tomo a Nietzsche suficientemente en serio, lo que significaría que no me tomo en serio el fin de la metafísica, la ruptura que desde entonces hace de la identidad y de la continuidad consigo mismo y con otros algo ilusorio. En tal caso, estaríamos ante las ilusiones del logocentrismo, a las que ni siquiera Heidegger pudo escapar, tal como demuestra su interpretación de Nietzsche. Y nos encontraríamos, al fin y al cabo, ante Hegel, es decir, ante la

²⁴ Vid. *Verdad y método*, en *Gesammelte Werke*, tomo 1, págs. 302 y ss.

²⁵ *Verstehen*, comprender, que contiene el verbo *stehen*, estar o mantenerse de pie. Gadamer habla aquí de comprender en tanto capacidad de asimilar efectivamente el pensamiento de otro hasta tal punto de poder no sólo reproducirlo sino también defenderlo sin fisuras, o, en su caso, criticarlo. (*N. del. T.*; *vid.* nota 13)

metafísica. Hegel se había propuesto cerrar dialécticamente la ruptura de la otredad, de cualquier tipo de otredad, para alcanzar conocimiento de sí mismo en el ser otro. Sin embargo, según Derrida esto es lo que constituye precisamente la realización última y completa de la metafísica, que desde Nietzsche se había hecho obsoleta. Por consiguiente, cualquier tipo de discurso sobre el sentido y la continuidad del sentido no es más que un relictos metafísico. — De esta forma, mi propia labor hermenéutica, tendente a integrar la experiencia del arte en la continuidad de la comprensión de sí mismo, tiene que llevar según Derrida a una recaída en el idealismo. La identidad del yo no es en realidad más que una ilusión.

Me da la impresión de que aquí subyace una concepción errónea de lo que es comprensión de sí mismo. “Comprensión de sí mismo”, “Selbstverständnis”, es quizá una forma que llama a confusión y que utilicé, pareciéndome natural, según la moderna teología protestante, aunque también según el uso que del concepto hace Heidegger. Esta palabra nueva indica precisamente que no se refiere a esa certeza inamovible de la conciencia de sí mismo²⁶. La palabra “Selbstverständnis”, comprensión de sí mismo, tiene un matiz más bien pietista e insinúa que el ser humano no es, al fin y al cabo, capaz de comprenderse a sí mismo y que a consecuencia de este fracaso en la comprensión de sí mismo y en la certeza de sí mismo el camino debe llevar a la fe. Esto vale también, *mutatis mutandis*, en cuanto al uso hermenéutico de la palabra. Para los seres humanos, la comprensión de sí mismo es algo inacabable, una empresa y una necesidad siempre renovada. La persona que quiera comprender algo acerca de su ser se encuentra ante el hecho absolutamente incomprensible de la muerte. Pues bien. Mi pregunta ahora es: ¿es esto metafísica? ¿Logocentrismo acaso?

Con ello llegamos al problema central que acompaña a todo esfuerzo hermenéutico y que motiva probablemente también el rechazo de Derrida a mis reflexiones. Se puede formular de la siguiente manera: a pesar de todo esfuerzo por reconocer la otredad como otredad, al otro como otro, la obra de arte como impulso, la ruptura como ruptura, lo incomprensible como incomprensible, ¿no concede la hermenéutica demasiada importancia a la comunicación y al acuerdo? Es esta una objeción que ya en su día me planteó Habermas²⁷ desde el momento en que me confrontaba con la comunicación dis-

²⁶ Vid. “Zur Problematik des Selbstverständnisses”, en *Gesammelte Werke*, tomo 2 (Nr. 9).

²⁷ Vid. sobre ello “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, en *Gesammelte Werke*, tomo 2, págs. 232 y ss.

torsionada que hace del acuerdo no sólo apariencia sino incluso instrumento de manipulación. Su objeción apuntaba sin duda en otra dirección, en una dirección más bien política, y no hacia la afirmación de que a lo mejor se encontraba en ello una recaída en la metafísica de la presencia. Con todo, el asunto es el mismo. De Levinas se puede aprender hasta qué punto es serio este reproche, también para aquel que no se decanta por una opción política sino que se limita a intentar definir y definirse pensando y queriendo decir aquello que es. Soy desde luego plenamente consciente de que el esfuerzo por comprender se ve permanentemente amenazado por la tentación de esquivar la disyuntiva del esto o aquello ante la cual nos vemos tanto en calidad de personas que obran como en cuanto personas que coexisten.

Mis alusiones a Kierkegaard no carecen aquí de intención. Tengo que reconocer que una de las primeras cuestiones que me influyó fue la contraposición que Kierkegaard hacía entre el estadio ético y el estadio estético. Esta contraposición sirve todavía de base a mi opción hermenéutica en favor de la continuidad que se encuentra dibujada en la figura del asesor Wilhelm en “Esto-aquello”. En él se contraponen la continuidad ética a la inmediatez estética, y al disfrute estético, la autocrítica del haber-pretendido-saber. No hay duda de que con los diecinueve años que tenía yo cuando me encontré con esto por primera vez no fui capaz de pecararme de que en ello acechaba la “mediación infinita” de la reflexión hegeliana. Sin embargo, tenía toda una vida para enmendarlo.

Así, resulta posible comprender que uno esté tentado de denominar su propia propuesta hermenéutica hermenéutica “dialéctica”. Es cierto que no sólo Platón sino también Hegel me ofrecen continuamente ayuda a la hora de reflexionar, aunque en el caso de Hegel intento resistirme desde luego a su “mediación infinita”. Por lo tanto, se intuirá en mí, tal como hizo Derrida, la metafísica de la presencia, mucho más cuando hablo siempre con el “lenguaje de la metafísica”, ¿y no es este el lenguaje de la dialéctica? Me parece que esta es la cuestión que Derrida critica también en Heidegger, cuando afirma que Heidegger cae de nuevo en el lenguaje de la metafísica. ¿Y no dice acaso el mismo Heidegger que estamos permanentemente amenazados de volver al lenguaje de la metafísica? No hay duda de que lo dice pensando especialmente en su propio impulso “hermenéutico”, que me llevó a recoger el testigo y continuar la labor.

Yo, por el contrario, pregunto: ¿Qué quiere decir en realidad eso de “lenguaje de la metafísica”? ¿Es que existe algo así? Lo que llegó a mí del ímpetu tremendo del joven Heidegger fue que des-

pués de manejar yo durante años de forma ingenua la tradición conceptual de los neokantianos, y hay que decir que fue en realidad la *Lógica* de Hegel de donde partieron Trendelenburg, Cohen, Natorp, Cassirer, Nicolai Hartmann, aprendí del mismo Heidegger lo que era “conceptualidad” y la importancia que ésta tenía para el pensamiento. Y ante todo: cuánto extrañamiento de sí mismo se encontraba en la tradición conceptual del pensamiento moderno. De ahí que cuando conocí a Heidegger le seguí inmediatamente en esa apasionada tarea de destrucción. Se correspondía con una necesidad que sentía permanentemente desde mis primeras reflexiones, que en un principio se concentraron en la palabra poética. Más allá de esto busqué consolidar conceptualmente mi pensamiento por medio de vastos estudios filológicos. Sin embargo, nunca fui capaz de seguir ni a Heidegger ni a ningún otro cuando hablaban del “lenguaje de la metafísica” o del “verdadero lenguaje” de la filosofía, y cosas análogas. El lenguaje es siempre ese uno mismo que hablamos con otros y con el que hablamos a otros. Cuando hablamos en un lenguaje distinto al nuestro, éste se encuentra ya nuevamente particularizado como ese uno que hablamos con el otro y al que, proveniente del otro, debo prestar atención. Todo el mundo conoce la experiencia de lo difícil que resulta llevar una conversación en la que uno utiliza un lenguaje y el otro, otro, aun cuando resulte posible entenderse.

Si se habla del lenguaje de la filosofía uno puede estar refiriéndose únicamente a aquellos conceptos que tienen una cierta importancia en la experiencia del pensamiento que se ha hecho lenguaje. Es cierto que en ciencia los conceptos se eligen y definen como signos o símbolos. Tienen una función meramente comunicativa, que debe demostrar su validez a la hora de señalar de la forma más inequívoca posible experiencias, convirtiéndolas así en controlables. Es la repetibilidad de la experiencia la que permite una identificación y, con ello, una simbolización inequívoca. Me parece que la artificialidad de este simbolismo conceptual de las ciencias de la experiencia encuentra su máxima expresión allí donde este proceso se extiende a elementos o grupos concretos y complejos de la experiencia que no se elaboran de forma artificial, que es el caso de los que son producto de experimentos de las ciencias naturales, y que por lo tanto no resultan repetibles. Esto se da especialmente en el ámbito de las ciencias sociológicas, donde domina una correspondiente “lingua internazionale”. Ya la agudeza enciclopédica de Max Weber iba acompañada de un verdadero exceso en la voluntad de definición. Uno puede reconocer que esto tiene sentido allí donde se trata únicamente de ordenar ámbitos de experiencia. Sin em-

bargo, cuando se trata de filosofía, la voluntad de definir descubre al dileitante. La filosofía tiene que prestar atención a esa sabiduría más antigua que se expresa en el lenguaje vivo. Platón lo comparó, de forma muy poco romántica, con un buen cocinero que sabe trincar la carne de las articulaciones del venado sin tener que serrar los huesos (*Fedro* 265e).

La filosofía tal como la entendemos en occidente se desarrolló en Grecia, lo cual quiere decir que también los “conceptos” se desarrollaron a partir de la lengua griega. Sin embargo, lengua es siempre lengua de conversación. ¿Quién puede negar que siempre que el ser humano se ha puesto a pensar el lenguaje había realizado ya un buen trabajo previo? El catálogo conceptual de Aristóteles recogido en el libro delta de la *Metafísica* es ilustración magnífica del desarrollo de conceptos a partir de la lengua hablada. Con el análisis de los distintos significados de las palabras (*πολλαχῶς λέγεται*) Aristóteles pretende concretar sin duda los conceptos que le resultan esenciales para su propio pensamiento. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantienen las referencias al uso que estas palabras poseen en la lengua hablada. De esta forma, su catálogo conceptual equivale a un comentario vivo sobre los conceptos esenciales de su pensamiento. Ahora bien; la distorsión que sufrió la conceptualidad griega en el proceso de trasvase al latín, y su consiguiente introducción en las lenguas modernas, hizo enmudecer estos comentarios. Representa, por lo tanto, una tarea de destrucción. En Heidegger “destrucción” no significa jamás liquidación, sino desmontaje. A través de esta destrucción se pretende retrotraer determinaciones conceptuales fosilizadas hasta la experiencia de pensamiento de la cual nacieron en su momento, y así hacerlas hablar de nuevo. Una destrucción de este tipo no pretende desde luego remitir a un origen oscuro, a una “archē” o lo que quiera que sea. Es este un error fatal que suele servir como reproche, que se le dirige sobre todo al Heidegger tardío. Por lo que se refiere a esos logros tan particulares derivados de la destrucción por parte de Heidegger del concepto de subjetividad, que lleva a cabo volviendo al concepto de sustancia y, con ello, a la comprensión de los griegos del ser como el estar-presente [*Vorhandenheit*], hay que decir que por medio de la destrucción de esta conceptualidad metafísica Heidegger consiguió abrir caminos a una mejor comprensión actual de la existencia y del ser.

El lema de la destrucción puede aplicarse con motivos y objetivos muy diferentes. En todo caso, siempre consistirá en una crítica a conceptos que ya no dicen nada. De esta forma, Heidegger persigue con la destrucción del concepto de sujeto, que realiza remitiendo al “hypokeymenon” griego, una meta específica, que no consiste, desde

luego, en corregir el uso que se hace del lenguaje. Esperar que el uso temático que se haga de una palabra bien definida limite realmente el uso lingüístico de un discurso o de un texto filosófico me parece errar en la concepción de lo que es la esencia de los conceptos filosóficos. Aún hoy puedo oír cómo al principio de mis estudios mis correspondientes maestros académicos me aseguraban con una poco menos que santa pasión que equivocar “transcendente” y “transcendental” descubría al diletante en el campo de la filosofía. Que Kant había acabado de una vez por todas con esta confusión. Sin embargo, hoy me atrevo a decir que, si esto es así, el mismo Kant era un diletante. No son pocas las ocasiones en que utiliza, como todos, “transcendental” en el sentido de “transcendente”. Lo mismo puede decirse respecto al griego para, por ejemplo, el concepto de “fronesis”. Frente a la intensificación aristotélica del concepto se encuentra la utilización libre de la palabra, que es a lo que se atiene también Aristóteles. De ahí que fuese un error pretender sacar conclusiones cronológicas del uso que de la palabra hace Aristóteles. Esto es algo en lo que en su momento tuve que insistir frente a Werner Jaeger²⁸. A mí se me debería permitir lo mismo. Si sigo hablando de “conciencia”, por ejemplo de “conciencia en cuanto a la historia de la propagación de una corriente filosófica”, ello no equivale a una confesión, a declararme partidario de Aristóteles o de Hegel. Lo que importa es saber que la conciencia no es una “res”. Para ello no hace falta proceder a limpiar el uso del lenguaje de conceptos “mentales”. Así, la conocida crítica de Wittgenstein a los conceptos “mentales” está dirigida, en sus argumentos, hacia la pragmática del lenguaje y la desdogmatización de la psicología. Sin embargo, Wittgenstein mismo no prescribe un lenguaje limpio. Es el contexto el que justifica un determinado uso del lenguaje.

El sentido de destrucción está en procurar que el concepto hable de nuevo un lenguaje vivo dentro de su contexto. Es esta una tarea hermenéutica. No tiene nada que ver con un discurso oscuro sobre el origen y lo originario. Heidegger nos ha enseñado por ejemplo a reconocer en el “ousia” la presencia de la hacienda, el “oikos”, llegando así a realizar de nuevo el sentido del pensamiento griego sobre el ser. No hay en ello una vuelta a un origen misterioso (aunque el mismo Heidegger hable a veces misteriosamente de la “voz del ser”). Con esta entrada en el pensamiento griego,

²⁸ Vid. “Der aristotelische ‘Proteptikos’ und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, en *Gesammelte Werke*, tomo 5 (Nr. 2).

Heidegger, que regresaba del extrañamiento escolástico, logró encontrarse a sí mismo, tocando con ello el tema de *Ser y tiempo* y llegando hasta las últimas extremas consecuencias para la temporalidad del ser, que más tarde llamará “acontecimiento”. Todo esto se consiguió por medio de una destrucción de la conceptualidad fosilizada en la tradición. Aquello que motivó a Heidegger para quebrar y abrir esta conceptualidad fosilizada, cuáles eran los apuros particulares en los que se encontraba, eso es ya otra cuestión. Se sabe que eran dudas sobre la teología cristiana las que lo impulsaban, dudas que compartía por ejemplo con un Franz Overbeck. Heidegger aprendió de Lutero que por mucho que se vuelva a Aristóteles, hay que renunciar a él.

Constituyó sin duda un atrevido riesgo que su pensamiento confiara posteriormente en la fuerza poética del lenguaje de Hölderlin, pues metáforas como “la voz del ser” admiten una fácil parodia hacia lo sentimentaloides y la nimiedad. Sin embargo, nuevos caminos de pensamiento requieren de mojones nuevos para que se constituyan en camino. Quien se encuentre a la búsqueda de estos nuevos caminos busca también señales nuevas, provengan de donde provengan. Que yo hubiera dirigido la mirada hacia la dialéctica abierta de Platón y que además intentase dar unos cuantos pasos tras la renovación y repetición especulativa de Aristóteles por parte de Hegel no me parece que constituya una recaída en el logocentrismo de la metafísica griega. De esta misma manera siguió ya Platón (e incluso Parménides, como acabó por reconocer, aunque bastante tarde, el mismo Heidegger) al “logoi”, a sabiendas de su inevitable debilidad. Y tampoco se perdió en ello. Sus incansables esfuerzos dialécticos y dialógicos conservaban más bien algo del superior secreto de la conversación, que en su continuidad no sólo nos transforma, sino que nos remite y nos lleva siempre también a nosotros mismos. Que la fuerza poética de Platón sea capaz de actualizar ante cualquier lector aquello que él mismo hacía significa que Platón mismo llevó a cabo esa destrucción de palabras en proceso de fosilización que pone en marcha al pensamiento, y en algunos de sus mitos incluso la deconstrucción de “historias” que habían perdido ya sus referentes.

Con ello no se quiere negar naturalmente que “la pasión siempre juvenil de los ‘logoi’” no lo obligara también a él a seguir la argumentación lógico-dialéctica, abriéndose así caminos hacia la historia de la racionalidad occidental. Es nuestro sino histórico que como hijos de Occidente nos veamos obligados a hablar el lenguaje del concepto, de modo que hasta Heidegger creía ver, a pesar de sus ensayos poetizantes, el arte poético y el pensamiento en compañía

de Hölderlin “sobre las montañas más distantes entre sí”²⁹. Ello tiene su propia dignidad, pues no debemos olvidar que fue la separación del pensamiento de la poesía lo que hizo posible la ciencia, llamando así a la filosofía a su vocación conceptual, por muy cuestionable que pueda parecer esta tarea de la filosofía en una época de ciencia. No me resulta posible constatar que deconstrucción pueda significar para Nietzsche, para Derrida mismo, una simple suspensión de esta historia.

²⁹ *Vid.* sobre esto también el trabajo en el libro 9 sobre “Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin” (Nr. 7).

Tras las huellas de la hermenéutica

(1994)

El tema de la deconstrucción entra sin duda en el terreno de la hermenéutica. Basta, simplemente, con considerar que la hermenéutica no constituye un método determinado que pudiera caracterizar por ejemplo a un grupo de disciplinas científicas frente a las ciencias naturales. La hermenéutica se refiere más bien a todo el ámbito de comunicación intrahumana. Es cierto, en mis propios trabajos no se habla sin más de ciencias. Derrida seguramente diría lo mismo sobre la deconstrucción: que lo que pretende es superar precisamente las estrecheces del método. Esto es algo que nos une. Con todo, no parece que hayamos conseguido entendernos hasta ahora. Entenderse no implica desde luego coincidir. Al contrario, allí donde se da plena coincidencia se hace superfluo entenderse. Siempre se busca o se alcanza el entendimiento sobre algo determinado, sobre algo acerca de lo que no hay un entendimiento pleno. No me parece que en nuestras conversaciones en París y en Heidelberg hubiéramos encontrado todavía una base común. Esto es algo que la historia de la propagación de ambas corrientes muestra con claridad. Los hermenéuticos acusan a Derrida de que intenta sustraerse al diálogo, bien con una intención estratégica, bien de forma más o menos inconsciente. A los deconstructivistas les parece, por el contrario, que mis propias aportaciones, entre ellas lo que había elaborado para las conversaciones de París y que di posteriormente a la imprenta tras una concienzuda y amplia revisión³⁰, ni siquiera representan una contribución a la conversación con Derrida. Afirman que la filosofía hermenéutica se limita a mantenerse a la defensiva y

³⁰ Vid. *Text und Interpretation*, en *Gesammelte Werke*, tomo 2 (Nr. 24).

que se queda completamente en el marco del pensamiento metafísico. Según ellos, para los objetivos del deconstructivismo en el fondo no significa nada en absoluto.

Sin embargo, en filosofía no puede haber en realidad fronteras arbitrarias y pacificadoras tan claras, como si diversas corrientes de pensamiento pudieran existir una al lado de otra sin tocarse. Cada cual acude aquí a experiencias que podemos hacer todos. En este caso, tendría que ser posible poder llegar por medio de preguntas que pretenden comprobar y respuestas comprobadas, es decir, por medio de una conversación crítica, a un entendimiento respecto a opiniones divergentes. De esta forma, el partidario de la hermenéutica no negará que también sabe algo de “dissémination” y reconocerá que esta se encuentra presente en forma de referencias, insinuaciones y matices en cualquier discurso con el que uno tenga que vérselas. Lo único en que insistirá es que con ello el pensamiento se ve, en todo caso, ante una tarea nueva que invita a un nuevo entendimiento.

Cuando en 1960 presenté mi propio esbozo de una filosofía hermenéutica y comencé a mirar de nuevo qué había en el mundo, me encontré, además de con los trabajos del Wittgenstein tardío, con otras dos cosas importantes para mí. Por un lado conocí a Paul Celan, en cuya obra última comencé a profundizar. Por otra parte, di, en la recopilación en honor de Beaufret, con el artículo de Derrida “Ousia et Grammè”³¹, y después, con los libros de 1967, que comencé enseguida a estudiar. Ahí se veía muy claramente cómo la crítica que Heidegger había hecho a partir de Husserl a la deformación por parte de la metafísica del concepto de ser se había hecho efectiva en Derrida. Esto vale por lo menos para la ontoteología de Aristóteles, según la cual se podía como quien dice deducir el sentido de “ser” a partir del ente supremo. Con todo, la forma que en Derrida adoptaba esta crítica de Heidegger al concepto griego de ser y la manera en que los temas del Heidegger tardío servían, positiva o críticamente derivados, para pasar de la destrucción a la deconstrucción comenzó a causarme no pocos problemas. Me preocupaba especialmente cómo Derrida aplicaba su pensamiento no sólo a construcciones metafísicas, sino también a la literatura, en cuanto que yo mismo sigo permanentemente atento a esa savia vital que comparten la filosofía y la literatura. También en las mismas conversaciones de Heidelberg me resultaba a menudo muy difícil recono-

³¹ Ahora también en Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, páginas 31-78. [Trad. esp.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.]

cerme en lo que Derrida decía sobre el arte y la literatura, aun cuando me pareciera que siempre que acudía a estos “textos” los trataba con gran profundidad. Ambos, Derrida y Heidegger, se interpretan en realidad a sí mismos y no lo que respectivamente creen interpretar. Esto no debería llevar, sin embargo, a menospreciarlo. Heidegger se toma tan en serio lo que se manifiesta a través del arte, que se arriesga a aproximarlos violentamente al propio proyecto de pensamiento. Lo cierto es que no se queda en la antesala de la neutralidad estética. Lo mismo puede decirse del modo en que Heidegger y también Derrida hacen suyos a Nietzsche. Lo que Heidegger había desarrollado en *Ser y tiempo* hacia una crítica de la concepción del ser por parte de la metafísica, al distinguir entre el estar-presente [*Vorhandenheit*], el estar-a-mano [*Zubandenheit*] y el ser-ahí [*Dasein*], fue cobrando intensidad hasta llegar al lema de la “superación de la metafísica”. De esta forma, Heidegger se vio confrontado con Nietzsche, al cual acabó por comprender como una especie de consecuencia última y radical de la metafísica. Frente a esto, Heidegger intentó elaborar en sus trabajos posteriores una nueva comprensión del ser. Por otro lado, Derrida remitía a Nietzsche, a su “gaya ciencia”, único lugar en el que Derrida veía abiertos caminos para empeñar todo su esfuerzo en proseguir la empresa enorme de la deconstrucción. Y con todo, ambos, tanto Heidegger como Derrida, son plenamente conscientes de que la filosofía jamás podrá liberarse del todo de su origen histórico en la metafísica de Occidente. Esta es la razón por la cual Heidegger introdujo la fórmula más suave de “sobreponerse a la metafísica”, que es lo que le sirve precisamente a Derrida para emprender incansablemente su labor deconstructivista. También estos puntos en común dan qué pensar.

Desde mis propios esfuerzos hermenéuticos me veo, pues, obligado a repensar siempre de nuevo la relación entre destrucción y deconstrucción. En el fondo, sólo puedo recurrir a formas interrogativas para intentar averiguar cuál es el sustrato común en el que, quizás, nos apoyamos todos.

¿Qué se esconde en realidad tras el concepto de “présence”, término que ocupa el lugar central en la concepción que Derrida tiene de la metafísica? La determinación del ser como presencia constituye para Derrida prácticamente la matriz de la historia de la metafísica. “Se podría demostrar”, escribe Derrida, “que todos los nombres para fundamentación, principio o ‘centre’ se han referido ya siempre a la invariante de una presencia (‘eidos’, ‘archē’, ‘telos’, ‘energeia’, ‘ousia’ —esencia, existencia, sustancia, sujeto, aletheia, transcendencia, conciencia, dios, hombre etc.).” Parece que Derrida unifica ahora todo ello bajo el término de logocentrismo. Pero esta

es precisamente la cuestión, saber si nos encontramos aquí ante presencia con el sentido verdadero de “logos”. ¿Se trata a lo mejor únicamente de la verdad de una proposición? Este sería el caso en que más fácil resultaría reconocer aquello que constituye el objeto de la destrucción heideggeriana. Es cierto, efectivamente, que Derrida introdujo el término de “logocentrismo” bajo la impresión de aquello a lo que se refería Heidegger con su crítica a Husserl. También es cierto que esto se encontraba muy cerca del máximo empeño del joven Heidegger en liberarse de la imposición de la lógica del juicio neokantiana. Cuando Heidegger inició sus estudios sobre Kierkegaard y Aristóteles, y cuando tuvo ante sí la metafísica de Aristóteles, pudo comprobar que efectivamente se postulaba que el “ser” revelaba su verdad en el ente supremo, en lo divino. Esta es la manera en que también yo comprendía por entonces la metafísica. — Concuere con ello que Heidegger encontrase, tal como se puede leer todavía en el apéndice a su obra sobre Nietzsche, en Platón el antecedente al planteamiento por parte de Aristóteles de la pregunta por el ser en cuanto ser. Hoy me parece que esto no hay por qué constatarlo forzosamente en Platón, si uno se fija en cómo este buscó elevar la dialéctica como quien dice “más allá del ser” hacia lo bueno en sí mismo, lo bello en sí mismo o lo uno en sí mismo. Mejor se le puede aplicar a Aristóteles en la medida en que éste levantó sobre el fundamento de su física la doctrina del dios-motor, si bien el mismo Heidegger anduvo siempre tras las huellas del “acontecimiento” del “ahí”, tal como muestra su interpretación tardía del Aristóteles de la *Física* B 1.

En todo caso, la doctrina eclesiástica posterior adoptó en su dogmática la metafísica de Aristóteles como “teología rationalis”, reinterpretándola a la manera cristiana, mientras que Platón siempre se mantuvo durante la edad media cristiana al borde de la herejía.

Ahora bien. Resulta desde luego evidente que la corriente griega de pensamiento no se encuentra incluida en su totalidad en la doctrina aristotélica del motor primero. Es muy significativo, por el contrario, que la nueva interpretación que Heidegger hace de Aristóteles no arranque de la metafísica de Aristóteles, sino de la retórica y la ética. Fue especialmente la doctrina del conocimiento práctico la que adquirió para el camino que había de seguir Heidegger una importancia fundamental, y fue Heidegger quien me sirvió mayormente de guía en esta cuestión. Mejor todavía hubiera hecho Heidegger en fijarse en la crítica expresa que Platón realiza en el curso de la séptima carta al logocentrismo de la metafísica. Es ahí donde, con ocasión de un escrito que sobre las enseñanzas de Platón se lee ante la corte del tirano Dionisio, se encuentra esta cono-

cida observación crítica. Este fue al parecer el hecho que motivó a Platón a redactar un manifiesto preciso sobre la cuestión de cómo puede resultar ni siquiera posible transmitir un pensamiento a otros y cómo se podría enseñar a pensar³². Aquí se recoge también explícitamente la definición lógica, afirmándose de ella que es tan insuficiente como el nombrar la cosa o la simple ilustración. Sí, incluso aquello que se transmite por medio de estas vías y que se hace efectivo en todo pensamiento, aunque nunca llegue a ser desde luego manifestable de forma adecuada, se convierte en el alma en saber y en opinión verdadera y, finalmente, en participación parcial en el “nous”. En todo esto estamos todavía ante formas de transmitir la cosa en sí en cuestión, que queda inserta en la vivacidad de la conversación, a la cual se encuentra también subordinada. Este es el punto crucial: no es sólo a través de medios escritos, sino únicamente en la conversación en donde puede saltar la chispa de un lado a otro.

Así, no es casualidad que Platón, en vista de la vivacidad propia de la conversación, denomine el camino que sigue su propio pensamiento “dialéctica”. En la “Politeia”, cuando se habla del plan de estudios de los futuros gobernantes, se exige expresamente la dialéctica como paso que va más allá de las matemáticas. Ella es la que aparece representada también en el juego de ideas de los diálogos platónicos. No pretende ser simplemente un modo de superar argumentos y no debe consistir en un simple arte argumentativo. Más bien lleva al otro, al interlocutor, a que éste confiese su falta de conocimiento y a que piense, en consecuencia, por sí mismo. En este sentido, la dialéctica tiene una función exclusivamente propedéutica, tal como se muestra por ejemplo con tanto arte y de forma tan desconcertante en el diálogo platónico de Parménides. Difícilmente se puede englobar todo esto bajo el término común de “pensamiento metafísico”. Ahora bien. Si partiendo de la física aristotélica se da el paso hacia los principios (“archai”), que es el paso por encima del logos, es decir, hacia el “nous”, bien se podría denominar esta nueva dimensión un paso hacia la metafísica. En la medida en que el “archē” superior recibe ahora en tanto motor primero la denominación de “lo divino”, comprendiéndose el mismo como pura entelequia, este paso adquiere una nueva forma de accesibilidad. El modo en que se llega a él yendo más allá de la física se podría entender desde el punto de vista de la religión popular como lo

³² Este asunto se trata con mayor amplitud en “Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief”, en *Gesammelte Werke*, tomo 6 (Nr. 6).

divino. Sin embargo, ¿qué puede significar en realidad “metafísica” en Platón? Este paso por encima del logos al que se refiere Platón (*República* 509 b9), y que encuentra su expresión en la trascendencia, se denomina expresamente un paso más allá del ser, hacia “allende del ser”. Derrida quizá debería ver eso que él llama pensamiento metafísico más desde este punto de vista trascendente que a partir de las concreciones conceptuales de Aristóteles, las cuales han quedado fijadas como “sustancia” o “esencia”.

I

Volviendo ahora a Derrida tras esta aclaración conceptual sobre lo que es en realidad la metafísica y cómo la lógica la desgajó de la dialéctica griega, nos aproximamos a aquello a lo que el mismo Derrida se refiere con la formación artificiosa de “différance”. Derrida parte del concepto de signo y de cómo a partir de eso se realiza en cada signo un paso que va más allá. Ciertamente, no hay signo que remita exclusivamente a sí mismo. Habrá ahora que preguntarse cómo pretende Derrida, teniendo en cuenta este punto de partida, evitar el logocentrismo. Cabe esperar que el papel que desempeña el estructuralismo en el pensamiento de la filosofía francesa, que el concepto de signo, que tiene raíces norteamericanas, y de forma todavía más completa, eso que Derrida denomina fonocentrismo, que todo ello siga concediendo al concepto de ser de la metafísica la importancia determinante que posee. Así, me pregunto ahora si con ello no alcanzamos la frontera de lo que tenemos en común, que bien se puede denominar “Fenomenología” y que como tal fenomenología adopta frente a toda construcción un punto de vista crítico. Este impulso ya lo había recibido Heidegger de Husserl, dejándonoslo en herencia para que nos pudiésemos oponer precisamente a eso que Derrida denomina “logocentrismo”. Hay que comprender simplemente cuál es la meta verdadera que Derrida tiene ante sí cuando critica en Husserl el dominio de la presencia no sólo en el logos sino incluso también en toda “manifestación” de la voz. Habrá que estar de acuerdo con Derrida en que la voz es aquí una “voix pensée”, una voz imaginada, del mismo modo que la “écriture” es únicamente una escritura imaginada.

De lo anterior extraigo la consecuencia de que ambas cosas son en realidad inseparables del leer. ¿Qué sería la escritura sin el leer, qué sería el leer sin la escritura, y sin una entonación y articulación, quizás carente de sonidos? Uno no debe dejarse confundir sin más por cómo Husserl destila en su lucha contra lo psicológico la unidad

ideal del significado. En este punto es preferible escuchar con oídos franceses. En francés “significado” se traduce generalmente por “querer decir” (“vouloir dire”). Es este un giro que parece dejar sin fundamento a la identidad del significado. Y, efectivamente, da la impresión de que en “querer-decir” se esconde el trasfondo de que nunca podemos decir totalmente lo que queríamos decir. Hay ahí fuertes determinaciones previas que nos condicionan de antemano tanto en el hablar como en el pensar. Con la primera palabra nos vemos ya completamente enredados en el juego del lenguaje. En este sentido, Heidegger apunta hacia una experiencia común a todos nosotros cuando dice: “El lenguaje habla.” En el giro francés esto aparece de forma todavía más clara, pues expresa simple aproximación y proximidad al sentido, ¿y qué es “sentido” sino aquello que indica la dirección y que por lo tanto resulta determinante? La crítica que Heidegger hace a la metafísica y el programa de Derrida de la deconstrucción deben reconocer esta diferencia y esta “différance” que se encuentra en el “vouloir-dire”. Nadie puede imaginarse sin más fuera de la forma de pensar en la que está inserto como en un molde. Aun cuando entremos más y más en contacto con otras lenguas y otros mundos de cultura, ello nos beneficia ante todo a nosotros mismos. Somos nuestro origen, y nuestro hogar está en nuestra lengua materna, que piensa con nosotros.

Cuando Heidegger inició como sucesor de Husserl su actividad docente en Friburgo, planteó en su lección inaugural una pregunta que como toda pregunta verdadera deja algo abierto: “¿Qué es la metafísica?” Ello no pretendía ser desde luego una nueva declaración en favor de la metafísica. La pregunta hay que entenderla más bien así: ¿Qué es metafísica en realidad, a diferencia de lo que la metafísica misma cree que es? Cuando la pregunta pregunta por el ser se imagina la totalidad de lo existente, quizás entendiendo precisamente por ello el pensar el ser, es decir, ese ser por el que al fin y al cabo pregunta. De ahí que quizá haya que decir también que nunca puede existir “filosofía” sin metafísica. Es posible que la filosofía no sea filosofía hasta que no haya dejado tras de sí el pensamiento metafísico y la lógica proposicional. Es este un camino siempre presente, desde la anamnesis de Platón hasta la lógica de Hegel. Bajo la forma singular de “concepto” y “categoría” atraviesa la totalidad del recuerdo que se va determinando a sí mismo y que vuelve siempre a sí mismo. Debido a que experimenta una y otra vez que en el lenguaje y en el pensamiento domina la comprensión del ser como presencia, Heidegger habla de una simple preparación de la pregunta por el ser. Esto vale todavía para Nietzsche, tal como se muestra distintamente

en la lucha que durante toda su vida mantuvo Heidegger con Nietzsche.

Tampoco la ontología fundamental de Heidegger, como se puede denominar *Ser y tiempo*, iba a ser desde luego su última palabra. Muy pronto dejó detrás de sí su propia interpretación trascendental, aunque no fuera esto lo único. Siguieron una serie de caminos y de caminos erróneos, y es precisamente la propia evolución de Heidegger la que muestra cómo sus ensayos de pensamiento se ven sometidos a unos condicionamientos lingüísticos cada vez más apremiantes. Ello no equivale desde luego a afirmar que Heidegger viera en el deconstructivismo la meta última. ¿Es que no existen realmente otros caminos de superar la metafísica aristotélica de la sustancia o también su realización última en el saber absoluto de Hegel que renunciar a todo pensamiento conceptual o al mismo logos?

Aunque, ¿qué es en realidad eso de logos? No se debe infravalorar, desde luego, el hecho de que ya el modo socrático-platónico de refugiarse en los logoi representa un giro que vino preparado por la metafísica, la lógica de la definición conceptual y de la demostración. Sin embargo, ¿acaso el logos es sólo eso? ¿Qué significa logos en Heráclito, qué en el no saber nada de Sócrates, qué en la dialéctica de Platón? ¿Qué significa el logos "spermatikos" de la Stoa o incluso el logos del Evangelio según San Juan? Ahí, el "logos" presenta dimensiones totalmente diferentes, las cuales le abrieron más caminos a la idea de encarnación del Nuevo Testamento que lo hizo la renovación de Aristóteles a cargo de la metafísica de la baja edad media, por no hablar de la lucha por sobrevivir que libra esta idea desde la edad moderna, tras el neokantismo. De esta manera, Heidegger (y quien quiera que le siguiera en ello) pudo orientarse críticamente por la tradición de la metafísica con el fin de destruir la concepción tradicional del ser de la lógica y la metafísica. En este punto yo me pregunto: ¿no tiene que ser de validez general que el pensamiento deba preguntarse siempre, aun considerando la mayor pluralidad que pueda alcanzar, si las palabras y los conceptos entre los que se mueve no deben unirse de nuevo en relaciones de sentido? Ante esta pregunta, Derrida afirmaría, si bien a lo mejor de forma vacilante, que ya estábamos de nuevo ante el logocentrismo de la tradición metafísica predominante. ¿Pero no es él mismo quien entiende la diferencia ontológica de Heidegger como ruptura, como apertura, como "différance"?

Opino que también para Derrida el desvelar rupturas es una forma de seguir pensando. Es cierto que su deconstrucción no puede considerarse por ningún lado como interpretación de un texto. Él sería el primero en ver en ello un completo error. Sin em-

bargo, es precisamente la violencia de las rupturas lo que acaba por señalar hacia un orden interior, que no consiste sin duda ni en verdades lógicas ni tampoco en un sistema filosófico. Este tratamiento violento que se aplica a los textos se justifica únicamente si a partir de ello se abren nuevos horizontes, y esto es algo que tiene efectivamente lugar para quien piensa.

Es difícil seguir y desarrollar el pensamiento de un mundo lingüístico extraño, no sólo por lo que se refiere al alemán sino también por lo que se refiere a Heidegger. En Derrida se nota, sobre todo en sus escritos más tempranos, que Husserl sigue presente, pero se nota también la tendencia objetivadora del estructuralismo. Asoma ahí un fondo filosófico. En el estructuralismo es la lógica del mundo mítico. Es esta una lógica a la que no se refirió, ni que intuyó jamás, un griego. Con todo, aflora por entre el legado más extraño, en Lévi-Strauss o en Foucault y mucho más en la teoría lingüística de Saussure. Es como un paso hacia una nueva Ilustración. No hay duda de que también Derrida quiso seguir el camino de Husserl, radicalizándolo. Sin embargo, posteriormente se percató de que de la dedicación del Heidegger tardío a Nietzsche podía extraer consecuencias para su propio camino. En Derrida, como también en Heidegger, la metafísica apenas pasa de una contraposición realmente realizable. Y es que no se puede pensar de una forma distinta a como se da en uno el pensamiento. También a mí me ocurre lo mismo cuando me parece reconocer ahora en la elaboración conceptual de Derrida, por ejemplo en el caso de "Dissémination" y "Différance", la conciencia histórica de las influencias o la fusión de horizontes. No hay duda de que a Heidegger le molestó especialmente el uso que yo hacía de la palabra "conciencia". En realidad, "conciencia histórica de las influencias" no es más que un recurso para subrayar la temporalidad del ser. Aquello que quiero señalar aparece con mayor claridad si hablo de un "carácter lingüístico", tras lo cual asoma la tradición cristiana del "verbum interius". También aquí se trata de una especie de condición cuasi-transcendental de la posibilidad, que es más una condición de la imposibilidad, tal como la representa para el entendimiento humano la encarnación. Intento ahora continuar la "superación" heideggeriana de la metafísica en un estilo fenomenológico, comprobándola por medio de la dialéctica de pregunta y respuesta. Sin embargo, esto significa que se parte de la conversación. Ahí se realiza la "différance", a través de la cual acaba manifestándose con preguntas y respuestas la alteridad de lo verdadero. En esta dialéctica de pregunta y respuesta se traspa permanentemente una frontera. Tanto en la pregunta como en la respuesta es posible que hable también algo inefable, lo cual

pueda desvelarse entonces de manera deconstructiva. Con todo, no es que hable por el simple hecho de que sea desvelado. Es más: quizá ese sea el momento en que deje de hablar. Tampoco en la conversación estamos ante rupturas cuando aparecen nuevos puntos de vista, cuando se plantean siempre nuevas preguntas y respuestas, que aplazan todo una y otra vez. Se produce, de todos modos, una aproximación. Se empieza a comprender, aunque no se sepa adónde se va a parar.

Allí donde se trate de filosofía hay sin duda buenos motivos para afirmar el que se cae una y otra vez en lenguaje de la metafísica. Lo que ocurre es que uno no debería imaginarse que los conceptos filosóficos se encuentran a disposición como en un archivo del cual se puedan simplemente extraer. Pensar en conceptos no es algo muy diferente del uso normal que hacemos del lenguaje. En este caso tampoco hay nadie que pueda introducir un uso del lenguaje. Más bien es el uso del lenguaje el que se introduce a sí mismo, el que se forma en la vida del lenguaje hasta que encuentra firme bajo los pies. El pensamiento conceptual mantiene siempre contornos imprecisos, tal como dijo Wittgenstein. Por lo tanto, resulta conveniente seguir la vida conceptual del lenguaje, lo cual significa: situarse en el lugar en el que surge el concepto del hablar mismo, en el "lugar en que se encuentra la vida". Esto es algo que ocurre en la destrucción de Heidegger, este desvelamiento. Tampoco la deconstrucción se encuentra muy alejada de esto. Y es que la construcción aparece ahí de forma expresa en la denominación. También ella busca la ruptura con restricciones constructivas a través de las cuales el lenguaje se hace dueño del pensamiento. La meta común está siempre en romper las convenciones del discurso y del pensamiento para abrir horizontes nuevos. En consecuencia, el lema de la fenomenología era: "¡Hacia las cosas mismas!" Esto puede ocurrir de forma muy drástica. Una palabra adquiere de pronto un significado completamente diferente. Al derrumbarse lo que hasta ahora era usual, se posibilita precisamente que se hagan visibles relaciones completamente nuevas. Al final, toda buena ocurrencia lo es porque incide sobre el pensamiento en camino, de modo que cambia completamente la dirección. Precisamente por ello me parece que en el pensamiento se esboza siempre una meta nueva, por muy difuminada que esté todavía.

En todo caso, uno no remitiría a la recuperación por parte de Heidegger del concepto griego de ser, si Heidegger hubiera pretendido únicamente dejarlo al descubierto quitándole de encima los equivalentes conceptuales latinos de la filosofía griega, tales como esencia, sujeto o sustancia. Este es sólo un primer paso, aunque ne-

cesario. Lo importante es más bien que el sentido de los conceptos griegos, muy próximo a la lengua hablada, y el de todos los conceptos hablantes e incisivos de la filosofía se ve enriquecido. De esta manera puede enriquecerse también un concepto fosilizado en la propia lengua materna, por ejemplo en el momento en que Heidegger comprende “Sein”, ser, como hacienda, como “enseres”, con lo cual “ser” queda libre para funcionar como verbo (que escribe incluso bajo la forma “Seyn”). Y es que el recurso al lenguaje descansa sobre el hecho de que en el uso de la palabra va implícita una experiencia que carece de palabras pero que entra y se encuentra en la palabra pensada. Es cierto naturalmente que el pensamiento puede enredarse en aporías, tal como muestra Kant en su dialéctica trascendental. Pero también puede ser así que la experiencia sin palabras penetre por sí misma en el concepto, como ocurre en la cosmovisión griega. En este caso, el pensamiento griego mostrará con la inmediatez de una ruptura o de un rayo la verdad como si de otro mundo se tratara. Cuando una palabra empuja de esta manera hacia una nueva forma de pensar, es como un acontecimiento, lo cual el lenguaje produce frecuentemente sin mayor esfuerzo, cuando encuentra las palabras adecuadas. Si, por el contrario, se le confía al pensamiento una ruptura verdadera, se derrumba todo por completo, como cuando Heidegger invierte el título de “¿Qué significa pensar?” y lo transforma en “¿A qué obliga el pensar?”. Con una inversión así, a la vez que algo desaparece algo nuevo surge.

De esta forma, existen entre el deconstructivismo y la hermenéutica en tanto filosofía coincidencias que nos deberían ayudar a avanzar. Al fin y al cabo, ambas tienen un mismo punto de partida, que es la crítica por parte de Heidegger al olvido de la persistencia de la ontología griega. Tal como demostró el Heidegger posterior en *Die Zeit des Weltbildes* [*El tiempo de la cosmovisión*], esta crítica filosófica incluye también a la ciencia de la edad moderna, la cual está fundamentada sobre el concepto de método y de objetividad. En este sentido, resultan evidentes las semejanzas de tono entre el lema heideggeriano de la destrucción y el lema de Derrida de la deconstrucción. Es cierto, por otra parte, que el concepto de metafísica con el que trabaja Derrida necesita, tal como he intentado demostrar, de una cuidadosa delimitación. En el fondo, para Derrida “metafísica” no es nada griego. Para él consiste en aquello que se encuentra ligado a la palabra desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. Consecuentemente, el enfoque deconstructivista de la dialéctica apunta en Derrida únicamente a aquello que en el neokantismo se denomina “metafísica dogmática”. También en el lenguaje de Derrida se puede observar cómo su teoría de los signos penetra en el lenguaje de la

metafísica, por ejemplo en el momento en que se distingue en los signos entre un mundo de signos sensible y uno inteligible. El punto central es aquí, sin embargo, que para Kant la crítica a la metafísica de los conceptos “puros” experimenta una delimitación determinante por parte de la razón práctica. La *Crítica de la razón pura* no quiere demostrar la existencia, por ejemplo, de la libertad o apoyarse incluso en tanto metafísica en la física. Se trata más bien de construir a partir del factor razón que se encuentra en la libertad. La metafísica sólo resulta posible como metafísica moral, “en la frontera de la razón pura”, como gustaba de decir Natorp.

Nos encontramos aquí muy alejados de la experiencia originaria que desde Parménides, Platón y Aristóteles y la recuperación del pensamiento griego en el primer cristianismo decidió el lenguaje conceptual de la filosofía y determinó con el nominalismo de la edad moderna el concepto de ciencia.

Los trabajos de Derrida ofrecen dificultades especiales al entendimiento en la medida en que se aplican a sí mismo la eliminación de toda construcción. De ello se deriva que incluso en el caso de que Derrida intentase dar a sus trabajos una única dirección, se vería amenazado con caer de nuevo en un pensamiento metafísico. Y sin embargo, no puede evitar ser él quien representa tanto lo uno como lo otro. Por lo tanto, uno no sólo tiene el derecho, sino que incluso está obligado a convencer al autor de su identidad, para que de esta forma pueda llegar a constituirse siquiera en interlocutor. Y es que la identidad que tiene en una conversación un interlocutor no es una identidad determinada de antemano, y por tanto tampoco manifiesta. Se trata sencillamente de que la identidad va con la conversación. Al final, tendremos que insistir siempre en que el logos no es monólogo y que todo pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro.

Una dificultad especial la encontraba yo en la crítica que Derrida hacía a Husserl, publicada bajo el título de *Die Stimme und das Phänomen (La voz y el fenómeno)*. Sorprendente. Por entonces, cuando éramos jóvenes estudiantes de Heidegger, mucho antes de *Ser y tiempo*, habíamos intentado hacer la misma crítica. En aquel momento nos sentíamos bastante más cerca de Wilhelm von Humboldt y de sus comienzos en la filosofía del lenguaje que de la teoría de los significados que Husserl presentaba en sus *Investigaciones lógicas*. Es cierto que aún no habíamos sabido dar forma a nuestra extrañeza. Todavía hoy, y mirando hacia atrás, siento dificultades a la hora de contemplar la crítica que Derrida hace a Husserl. El papel que Derrida le otorga a la voz en su crítica a Husserl me sigue pareciendo bastante extraño. Y es que Husserl era más que nada un matemático que transfirió el sentido del ser del ser ideal, objeto de las

matemáticas, a su teoría de los significados. Esto es lo que nos llevó en su momento a recurrir contra Husserl a la filosofía del lenguaje de Humboldt. Ahora nos parece reconocer de repente, en la crítica que Derrida hace a Husserl, la crítica de Heidegger. Para su crítica, Heidegger había tomado como punto de partida la obra maestra del análisis fenomenológico husserliano, su tratado acerca de la conciencia del tiempo. Partiendo del concepto de *Dasein*, de la facticidad y de la futuridad, la fuerza ontológica que formaba la base de Heidegger desestabilizó al concepto de conciencia. ¿Cómo llegar a partir de aquí al giro que Derrida realizó hacia los conceptos de signo y huella?

Más que nuestra tradición idealista y fenomenológica, de la que participa Derrida, es el estilo francés de crítica literaria lo que parece imprimir su sello a los trabajos de Derrida. No se puede entender a Derrida partiendo únicamente de Husserl y Heidegger. Hay que contemplarlo también considerando sus trabajos sobre la teoría de los signos y desde el estructuralismo. También con este último mantiene una diatriba crítica. Sin embargo, como ya he insinuado, lo criticado parece que es condición previa no confesada en el crítico. Derrida habla, como si fuera un observador distanciado, de la red infinita que conforman los signos y de todas las referencias a otras cosas. Esto es desde luego el lenguaje de la metafísica sobre la base del nominalismo. La ciencia moderna puede servir aquí de ilustración si se piensa en el gigantesco campo de trabajo ante el que se encuentra la química molecular en sus investigaciones sobre aquellas reacciones que, ante una pluralidad inabarcable de posibilidades, pueden confirmarse en laboratorio. Sin embargo, ¿podemos investigar jamás en ese mundo universal de signos del que habla Derrida? ¡Si ya nos encontramos en medio de él! Sin poder contar con una visión global nos vemos obligados a seguir esta o aquella huella, sin saber si estamos en un camino al final del cual se encuentra una meta o si hemos ido a parar a un camino equivocado. ¿Dónde confiar en una respuesta? Basta con pensar a donde nos pueden llevar las huellas del camino, las huellas de la escritura, los oráculos, los juegos de la fantasía o la inspiración poética. Paul Celan dice del lenguaje poético que es “multiemplazado”, que deja muchos caminos abiertos. Con todo, exige del lector de sus poemas la comprensión “acertada”, y recomienda para llegar a ella: “¡Leer una y otra vez!” Cuando los oráculos se mantienen ambiguos, el dios está jugando con los hombres. Cuando los poetas escriben sus intrincados versos herméticos confían en la intangibilidad de su textura hecha de sonido y sentido, y que aquellos se desvelen por medio de su misma realización, que viene impuesta.

II

La razón por la cual Derrida pretende concederle a la escritura y a lo que en ella va implícito un lugar preeminente resulta comprensible, viniendo de donde viene. El aliento de la soledad rodea todo lo escrito. También nosotros sabemos desde hace tiempo que no se puede comprender la relación entre lenguaje y letra como un hecho primario y un hecho secundario. Resulta desde luego razonable: la escritura no es la reproducción de la voz. Al revés, la escritura parte de la condición previa de que se le conceda voz a lo leído. Y es que la capacidad de escritura del lenguaje no es un fenómeno secundario, y en este sentido resulta significativo a la vez que natural que no exista una escritura realmente fonética. Las coincidencias profundas se encuentran al final en el concepto mismo de logos, aunque desde luego no en la lógica de la proposición. El significado originario de “logos” es, como subrayó Heidegger, leer, es decir, juntar, reunir la “Lese”, la cosecha, la recolección. De esta manera, yo mismo ligué mi enfoque hermenéutico al concepto de leer³³. En Derrida eché de menos la constatación de que la escritura posee en la lectura tanta voz como el lenguaje verdaderamente hablado.

Opino, por lo tanto, que mucho de lo que hay aquí remite al carácter lingüístico como tal. Del mismo modo en que la voz se articula en relación con la voz que habla —quizá también cuando alguien lee sin emitir ningún sonido—, así también el carácter de lo escrito, y mucho más el del alfabeto, constituye una articulación de un alto grado de complejidad. La voz que “oye” el que escribe o el lector alcanza desde luego un grado bastante más alto de articulación que pueda alcanzar lo escrito, sea del tipo que sea. Y es que hay todavía muchos otros signos, gestos, indicios y huellas. Se puede decir también que todo lo que se muestra es signo, del mismo modo que Goethe aplicó el concepto de lo simbólico a lo general. Cualquier cosa que se muestre se diferencia necesariamente de cualquier otra existente que se muestre. En la misma medida en que se diferencia del otro se refiere al otro. Esto es cierto, sin duda. Sin embargo, esta multiplicidad que todo lo abarca está reservada al concepto metafísico de Dios. Para nosotros sólo existe el emplazamiento múltiple y la ambigüedad. Resulta, efectivamente, acertado

³³ Vid. los trabajos que se centran en esta cuestión en *Gesammelte Werke*, tomo 8: “Stimme und Sprache” (Nr. 22), “Hören – Sehen – Lesen” (Nr. 23), “Lesen ist wie Übersetzen” (Nr. 24) y otros.

que Derrida acabe sustituyendo el concepto de signo por el concepto de huella. En una ocasión, Celan dijo: “La ambigüedad obedece a la circunstancia de que es posible observar en cualquier objeto distintas facetas pulimentadas que muestran al objeto desde distintos ángulos, en varias ‘refracciones’ y ‘fraccionamientos’ que no son desde luego simple ‘apariciencia’. Yo intento reproducir lingüísticamente por lo menos fragmentos del análisis espectral de las cosas, mostrándolas de forma simultánea de *varios* aspectos y entrelazadas con otras cosas: con cosas vecinas, consecutivas, contrapuestas. Y ello porque soy desgraciadamente incapaz de mostrar las cosas en su *totalidad*”³⁴.

Se comprende ese lamento irónico de Celan, y se comprende también por qué Derrida prefiere el término de “huella”. Con ello se libera de todo proceso combinatorio matemático y, por otro lado, también de toda limitación al concepto intencionado de signo. Y es que las huellas nunca se entienden ni pretenden como tales, sino que se dejan. Esto aumenta, como quien dice, su valor de existencia. No se encuentra uno ante algo discrecional e inabarcable. Ante una huella, uno se siente impelido en una dirección, lo cual también compromete, tal como ocurre con los documentos que atestiguan una herencia.

Pero ¿por qué una huella es más de lo que es un signo? La respuesta me parece fácil: cualquier huella señala en una dirección, es huella para alguien que ya está en marcha y busca un camino. No estoy desde luego muy seguro de responder así al uso que del concepto “huella” hace Derrida. Es posible fijarse en aspectos totalmente diferentes del concepto de huella. Levinas, por ejemplo, resaltó del concepto de huella que esta es huella que desaparece, como hacia el vacío, representando al mismo tiempo un testimonio como quien dice mudo de abandono. Del mismo modo en que los rasgos de dolor y sufrimiento se dibujan, como huellas de vida vivida, en un rostro. Estas huellas no pretenden despertar de nuevo algo que fue. Porque estamos ante el rostro en el que el otro se encuentra, y esto es para nosotros siempre lo completamente diferente, de modo que nuestro entendimiento debe callar. Esto es a lo que se refiere Levinas con la huella del otro. Se muestra así cuán múltiples emplazamientos admite una palabra y hasta qué punto su significado deriva de las relaciones en que se encuentre. Ni siquiera nos encontramos aquí ante una contraposición crasa en cuanto

³⁴ Vid. Hugo Huppert, “‘Spirituell’. Ein Gespräch mit Paul Celan” en W. Hamacher y W. Menninghaus (eds.), *Paul Celan*, Fráncfort 1988, pág. 321.

al significado de la palabra. Huella designa en ambos casos a lo que se ha dejado atrás. Y sin embargo, el encuentro con el rastro señala en una dirección completamente diferente de la relación entre discurso y escritura en que Derrida centra su atención. En Derrida a veces parece como si la huella (“trace”) fuese una inscripción violenta, como el engrama, que, hundiéndose en la memoria, permanece. A menudo, la huella se tuerce hacia el uso de los signos. Entonces ya solo importa que los signos quieran ser comprendidos.

Quien encuentra una huella sabe sin duda también que ahí ha estado algo y que algo ha quedado ahí, como quien dice. Pero esto no se comprueba sin más. A partir de ahí uno comienza a buscar, preguntándose adónde puede llevar la huella. Sólo para quien se pone en marcha y busca el camino adecuado, la huella guarda relación con el buscar y el rastrear, que se inicia con el descubrimiento de la huella. Esta es la manera de hacerse con una dirección primera, y algo se desvela. Adónde la huella pueda llevar es algo que se mantiene todavía abierto. Uno se deja guiar, intentando no perder la huella y mantener la dirección. Si se pierde la huella se pierde el camino. En este caso, uno se encuentra perdido y no sabe por dónde seguir. Hay que volver a buscar y retomar de nuevo la huella. Al final, en torno a la huella se constituye, desde el momento en que ocupa el lugar del signo, un campo de acción muy particular. La huella se va desarrollando. Si se sigue muy a menudo acaba transformándose en camino. El final del camino puede mantenerse desde luego en la incertidumbre. Quien busca y finalmente prueba un camino puede equivocarse. No se llega a donde se pretendía llegar. A no ser que se “haya ido a parar” al camino acertado.

Ahora queda claro que la “écriture”, la escritura, asumirá en Derrida el papel de huella. Los signos individuales que forman la escritura están determinados por convenciones. Si la escritura es legible, entonces será un texto lo que surja ahí, y esto es como un acontecimiento que otorga sentido. Los signos de la escritura como tales tienen tan poco sentido como las “palabras” aisladas. El sentido surge únicamente en el momento en que se revela, es decir, sólo cuando uno lee la totalidad de lo escrito comprendiéndolo. Es entonces cuando encontrará la entonación adecuada, si es que quiere seguir leyendo con sentido.

Todos sabemos cómo se elabora la evidencia del sentido correctamente comprendido. Son muchas las estaciones por las que debe pasar: descifrar cada una de las letras, articular convenientemente las palabras y, finalmente, recoger la totalidad reuniendo y comprendiendo la pluralidad de los signos. Entonces es posible su-

mergirse en la lectura. Se le da acertadamente el nombre de “concentración”. El enfoque se dirige a un punto central a partir del cual la totalidad se disuelve en una estructura dotada de sentido. Es entonces cuando se está verdaderamente sumergido en la obra, cuando apenas es posible dejar la lectura, por lo menos no mientras siga teniendo sentido. Como se camina realmente al lado del texto, comprendiéndolo, es rotunda la negativa a dejarse distraer.

En esta descripción es posible reconocer la descripción más general que se encuentra en la persecución de toda huella. También el lector se encuentra en camino. Por muchas cosas que se le ocurran mientras lee, sí, por mucho que se distraiga con una ocurrencia, acabará siguiendo el camino que le marque el texto. Es como cuando se conversa con otro, pues el texto sale al encuentro como un interlocutor, y uno intenta aproximársele. Se intenta con este o aquel. Surgen ocurrencias nuevas, como sucede a menudo en la conversación, que vive prácticamente de las observaciones imprevistas, las cuales señalan direcciones nuevas. Y es que una conversación no es un tratado cuidadosamente planificado. Y con todo, se intenta que tenga una dirección. Se plantea una pregunta, la respuesta indica quizá lo que el otro ha comprendido o ha querido decir. Y sólo cuando se ha comprendido hasta cierto punto es posible aventurar una respuesta. En caso contrario, estamos ante una conversación de sordos. Por lo tanto, una conversación verdadera existe únicamente allí en donde se mantiene permanentemente abierta la posibilidad de una continuación. La respuesta del otro puede ser sorprendente. Esto nos pone de nuevo ante algo abierto, cuestionable. Las respuestas posibles son múltiples. La conversación avanza, y se tiene la sensación de estar en el camino adecuado y que se produce una aproximación entre los interlocutores. Y es que es realmente como cuando se buscan huellas: se puede volver sobre algo, se retoma la huella desde el momento en que se ha encontrado. También para aquel que se ha extraviado en el camino existe más de una huella que pueda seguir. Las huellas pueden cruzarse, pueden borrarse y acabarse, pueden señalar hacia una lejanía para la cual no existe guía. Esto lo conocemos tanto de la conversación como de las respuestas sin sentido o cuando leemos un texto y no comprendemos la forma en que continúa. Perdemos el hilo conductor y acabamos por dejarlo.

Es aquí donde se muestra el ser enigmático de la pregunta. Las preguntas se imponen. Hay que plantearlas porque ellas mismas se plantean y la continuación de la conversación se ve amenazada. El misterio de la pregunta es en realidad el milagro del pensar. Se sabe que pensar es diferenciar. Esto significa considerar lo uno y lo otro,

ejercicio que tiene lugar en el acto de preguntar. La pregunta nos pone en la situación de tener que decidir entre posibilidades. Sin embargo, en vista de la multitud de diferenciaciones posibles, la misma forma de plantear la pregunta implica una decisión. No resulta, por lo tanto, fácil plantear preguntas. Es un antiquísimo tema platónico que quien debe responder quiera ser, cuando carezca ya de respuesta, el que pregunta. Entonces se demuestra: preguntar es todavía más difícil. A quien responde, la pregunta misma le sirve de guía. Sin embargo, quien deba preguntar tiene que encontrar él mismo la huella y permanecer en el camino, que no es simplemente el que ha tomado otro. De ahí que sea más difícil preguntar que responder.

Se entiende que no estamos hablando aquí de preguntas que buscan simple información. Tiene que ser una pregunta abierta, de tal manera que la forma de plantearla redunde en una pregunta fructífera. Un viejo dicho dice: "En ciencia decide la forma de plantear la pregunta." Que uno se encuentre en el camino acertado no se reconoce exclusivamente por el hecho de que este conduzca a una respuesta. Lo contrario puede ser el caso. Quien se encuentra en el camino acertado del preguntar no tiene por qué tener fácilmente a mano una respuesta. Al revés, quien tenga dificultades para responder aprende a ver preguntas nuevas. A pesar de los desvíos y extravíos, este es el camino de la investigación científica. Los caminos de la investigación conforman caminos hechos de preguntas.

Otras son las condiciones en la conversación verdadera, pues aquí el comprender recibe confirmación inmediata, a la vez que se corrigen los malentendidos. En una conversación no se debe tomar cada palabra en su sentido pleno ni evitar quisquillosamente cualquier desvío en el significado, cualquier desajuste. Cuando se intenta decir algo a alguien, tienen que ser en realidad las palabras adecuadas las que lleguen hasta el otro. Uno se encuentra de entrada y siempre sobre la huella, y nunca con la distancia suficiente como para ver extendido ante sí ese mundo imprevisible de signos. Uno se ve guiado. Desde aquí se comprende lo difícil que es escribir, que no es sino intentar llegar a alguien desconocido, al lector. Además, toda escritura posee un carácter tan terriblemente irrevocable... La escritura, eso son signos dados, cincelados de antemano, como quien dice, y por lo tanto, también *prescritos*.

Conforman textos. A ello se debe que ambos, huella y signo, no figuren por sí mismos en lugar del sentido conceptual de la palabra individual. El mismo cuerpo de escritura puede representar palabras de significado completamente diferente. El significado respectivo viene determinado por el contexto. Sólo esto es lo que denomi-

namos textos que se leen y vuelven a leer. Un texto es la unidad de un tejido, y como textura se presenta en una totalidad, y no en cuanto signos de escritura, ni tampoco siquiera en las unidades gramaticales con que se constituye la frase. Todo esto no hace todavía a un texto, a no ser que se trate de una "composición", que es como se denomina significativamente en tipografía. En el fondo, sólo se comprende si se comprende completamente y se ha comprendido la totalidad. Quien sólo entiende a medias puede ser malinterpretado completamente, y entonces no se sabe si uno debe estar de acuerdo o qué es lo que debe responder. Por lo tanto, se debe preguntar de nuevo hasta que se haya comprendido. Pero esto tampoco significa que se esté de acuerdo con el otro.

El uso que se hace de la escritura es semejante a la notación musical. Se da el caso de que se escribe música para textos, y con mayor frecuencia todavía ocurre que, cuando se trata sólo de música, no se haya "comprendido" una composición. Tanto en el texto como en el caso de la música ello no significa que uno no se haya percatado sin más de la sucesión de palabras o de signos, sino que algo múltiplemente diferenciado no se ha representado como una totalidad. Las composiciones, que no hay duda constituyen el texto por medio de letras, sílabas, palabras y frases, se convierten así en instrucción para comprender la totalidad. En este sentido, la anotación musical representa una totalidad semejante, que no sólo se lee, sino que se sigue como instrucción para actuar. De ahí que resulte difícil y también cuestionable leer "de la partitura". Quien pretenda comprender la música tiene o bien que ser conocedor de la totalidad o dejarse llevar. Si uno se ha dejado llevar sabe también cuándo la música ha finalizado. Sin embargo, esto es adelantarse a obras de arte que son en un sentido eminente una totalidad y que yo llamo en consecuencia textos "eminentes".

Aquellos textos que no son obras de arte dejan la cuestión abierta de si un texto finaliza de forma repentina o si simplemente se interrumpe, del mismo modo en que finaliza una conversación o la vida. Es posible que haya otros textos eminentes que pongan un verdadero punto final, como por ejemplo la sentencia que se pronuncia en un juicio o el mensaje que se expresa como promesa, como el amén en la iglesia. Y es que existe también un arte del simple escribir y del discurso que pone como quien dice un punto final. La puntuación fue una invención tardía. En todo caso, queda siempre claro que cualquier tipo de textos semejantes está insertado en un contexto. El significado de las referencias de un signo depende siempre de aquello a lo que remite. De esta manera, un texto puede representar la unidad de sentido que quiera, pero siempre

dependerá de un contexto, que a menudo es el que determina de forma inequívoca ese significado de emplazamientos múltiples. Es esta una antiquísima regla hermenéutica que se refiere a toda comprensión de textos. Es sabido cómo el texto obtiene un significado nuevo cuando el entorno que forma el contexto se ordena de nuevo. Hay que ser consciente de que ya la unidad de la palabra está determinada por la unidad de la frase y esta, a su vez, por relaciones textuales mayores. Esto es lo que sucede también al leer. Quien tenga que deletrear no puede leer y tampoco puede comprender todavía. De la misma manera es válido que si se desgaja parte de un texto de su contexto, aquél enmudece. Se pierde entonces la fuerza superior de sentido.

Este es el aspecto problemático a la hora de intentar comprender citas, paso de frontera delicado con el que cuenta la teoría de la intertextualidad. Toda frase no es por sí misma una unidad, sino que pertenece a una unidad de sentido que confiere a la totalidad del texto su tensión interior y su propio tono. Todos sabemos que es el tono lo que muchas veces importa al hablar, y por lo tanto sabemos también lo difícil que es, a cuánta responsabilidad va unido, hablar cuando se levanta acta de nuestras palabras sin que sepamos exactamente cuál es nuestro interlocutor, pero para el cual hay que encontrar el tono adecuado. El tono y la entonación resultan de un movimiento inasible que se produce entre los interlocutores. Piénsese lo inasible que es la ironía y lo mucho que une allí donde el otro la comprende, siendo, al revés, la falta de comprensión motivo de alejamiento. Es el caso particular el que nos hace ver hasta qué extremo la unidad de sentido de un texto o de una conversación se construye a partir de las relaciones de intercambio.

Se abre aquí un campo de investigación completamente nuevo que abarca ámbitos completamente distintos a los del llamado logocentrismo. Al fin y al cabo, es así que no todas las conexiones y derivaciones, sean cuales sean, y tampoco todos los matices o insinuaciones pueden llegar a expresarse sin estorbar el acto común de la comunicación. Aunque acepte eso que Derrida llama "dissémination", no puede ser esa la última palabra. Con ello se expresa únicamente una condición previa a partir de la cual una nueva forma de comprender el sentido puede plantear sus exigencias. Acepto con agrado que el poder de las convenciones, o, hablando con Heidegger, la omnipotencia de la charlatanería, pero también las exigencias de la lógica o el poder de convicción de prejuicios firmemente enraizados no sirven en cuanto tales de legitimación. Al revés, tampoco pueden ser cualesquiera ocurrencias las que hagan de guía. Incluso en el caso de giros muy escogidos, tanto en el uso retórico

como poético del lenguaje, puede ser así que algunas combinaciones de sentido se limiten a seguir el juego. Sin embargo, también puede ser que resulten determinantes. Así, según mi punto de vista, sería una hipótesis errónea plantearse la intertextualidad como base de toda comprensión del texto, puesto que ello se corresponde simplemente con un determinado estilo de época. No siempre está justificada la exigencia de un tratamiento temático. Hay que saber más bien: las insinuaciones tienen que seguir siendo a menudo vagas, y aprehender la insinuación difícilmente podrá aportar algo a la interpretación. Es precisamente en el mantener cubierto, en la discreción de la insinuación donde se encuentra la manifestación del arte, y en la entonación conjunta. “Ars latet arte sua.”

Cuando se trata de lenguaje y del arte del lenguaje se debería considerar el concepto de lenguaje con la mayor amplitud posible. La música se impone a sí misma. Con todo, es así que el arte —y especialmente por lo que se refiere al estilo de una época— se muestra en las diferentes manifestaciones artísticas de forma claramente unitaria. Piénsese por ejemplo en el papel dominante que desempeña hoy día la iconografía en las ciencias del arte, la cual, aun representando una sin duda importante dimensión histórica, prescinde casi siempre del paso hacia la “transformación en textura”. Sin embargo, esto significa que ni siquiera alcanza el ámbito del arte.

Piénsese también en el estilo arquitectónico actual, en el que la cita desempeña un gran papel. Casi siempre lo único que se reconoce ahí es una vaga calidad de lo ya visto, siendo precisamente esta vaguedad la que constituye una posible aportación a la “expresión” de lo construido. Si se permite o incluso se provoca que una cita así sea el único objeto, se deja de prestar atención a aquello que más atención debería merecer. Esto es algo que conocemos especialmente de los estilos historizantes del siglo XIX. Ahí nos encontramos con iglesias neogóticas, estaciones románicas, grandes almacenes neoclásicos... Pero también conocemos la respuesta que dio el arte en el siglo de la revolución industrial, que concluyó finalmente en la eliminación completa en arte y literatura de toda tendencia historizante. Ahora bien. Hay que ser consciente de que la experiencia demuestra que el arte siempre juega con la vaga memoria estilística de épocas pasadas y que uno estropea el juego si entremezcla derivaciones precisas. Lo que de la transformación del gusto y de las modas pueda resultar, como si fuese algo a merced de las olas, se puede adivinar en la nueva interpretación del barroco e incluso del modernismo, que posibilitaron verdaderos redescubrimientos.

Así será también con la intertextualidad, que se corresponde

muy bien con el gusto, muy propio de nuestra época, por un estilo de citas literarias. Incluso en el caso de la correspondencia más pura, que quizá pueda resultar de interés histórico, lo importante será, y aquí más que en ningún otro lado, que en el encuentro con el texto no se oculte la unidad de aquello que expresa. No se pretende afirmar de ningún modo que las tendencias de estilo contemporáneas sean algo a lo que un artista no pueda sustraerse casi por completo. De ahí que al lado de elaboraciones artísticas de gran valor se puedan encontrar siempre imitaciones que, siguiendo la moda, provocan sonrojo. El principio de la intertextualidad no puede ocultar, sin embargo, cuáles son las empresas artísticas fundamentales. Lo que ahí se cierne como una amenaza es algo que se conoce muy bien de las artes plásticas. A la insinuación, contenida, recogida y obligada por lo que a la creación artística se refiere, no le será fácil imponerse frente a la necesidad de representación de los contemporáneos, que en realidad no se refieren al arte. En el caso del retrato, por ejemplo, difícilmente se puede esperar que el cliente que haya encargado el retrato y el pintor puedan estar de acuerdo en cuanto a los resultados. Pero también en otros ámbitos, el cambio en el gusto de las épocas o también la continuación de la historia bajo la dictadura de la orientación reproductora de la iconografía no pueden impedir que incluso las mayores obras maestras de las artes plásticas sean desterradas a los almacenes o sometidas al tratamiento acomodaticio más brutal. Piénsese en el caso paradigmático de Rembrandt, en la *Ronda de noche* por ejemplo, cuadro en el que la mutilación lateral que sufrió aparece ahora, que se ha recuperado esa luz diurna, de forma dolorosamente manifiesta, o también en la salvación milagrosa de *La conspiración de Auricio*, que recuperado de un sótano de Amsterdam pudo ponerse a salvo en Estocolmo.

La proximidad entre huella y escritura y la lectura que sigue a esta última redundante, en vista de la multiplicidad de relaciones del mundo de los signos, y especialmente de ese mundo del lenguaje que se articula como escritura, en una multiplicidad infinita de relaciones posibles en que cada relación puede dar lugar a perspectivas nuevas. Sin embargo, ¿se tratará de caminos transitables? Las digresiones, los caminos laterales que se abren ante uno, las perspectivas cambiantes, todo ello puede alejar del camino adecuado. En caso de un texto escrito pueden hacerse oír de repente tonos laterales que no se pretendían. ¿Cómo diferenciar siquiera si algo debe pertenecer o no a la continuación de un pensamiento? ¿Cuántas cosas no desaparecen y cuántas no surgen de las que estaban registradas en la memoria y que ahora se reconocen en el texto sin que se hubiera

pretendido que estuvieran ahí! ¿No hay realmente criterios en vista de esta multiplicidad de referencias a otras palabras y cosas? ¿Qué significa aquí el camino adecuado? ¿Es que la continuación lógica puede llevar únicamente a un camino de confusión?

III

Será interesante hacer la prueba mediante nuevos ensayos deconstructivistas de qué es lo que puede considerarse según esto acertado y qué confuso. Para ello elijo las reflexiones en torno a la “chóra” que Derrida expone en un trabajo reciente altamente recomendable. No se refiere ello a un vocablo, sino al concepto de “chóra” tal como lo conocen los platónicos del *Timeo* de Platón. Aquí, el Demiurgo, que ateniéndose a números y medidas construye el cosmos, las esferas celestes y el mundo terrestre, compuesto de cuatro elementos, narra el mito. En este contexto aparece algo sin lo cual todo el proceso de ordenación del mundo y el intercambio entre los cuatro elementos ni siquiera podría encontrar espacio. Es aquello que otorga espacio y que aquí se llama “chóra”. Ahora bien. Cabe preguntarse qué es lo que significa “chóra” en realidad. A partir del uso que se hace de la palabra es posible que nos encontremos con relaciones completamente diferentes en las que “chóra” denomina por ejemplo un dominio territorial que deba ser administrado. Sin embargo, en relación con nuestro relato sobre la construcción del mundo, la palabra constituye un marco conceptual, el marco, que lo abarca todo, de imagen primaria y reflejo en el que se mueve al comienzo la narración. Esto que otorga espacio aparece como algo nuevo de lo que hasta ahora no se tenía noticia. ¿Qué es, pues, ese tercer elemento? Es posible mostrar desde el lenguaje de la metafísica del cual se sirve la narración la perspectiva a partir de la cual se muestra ese tercer elemento. Se afirma que no es ni espiritual ni material. Es un, como quien dice, tercer género, del cual se puede decir que no es ni una cosa ni otra. ¿Qué se nos dice entonces sobre esta “chóra”? La vasta narración de *Timeo* deja a uno bastante indefenso ante la obligación de decir en qué consiste en realidad ese tercer género del ser. Se habla ahí (50a ss.) de un oro que puede encontrarse en muchos oros distintos, después incluso de la sustancia básica de la cual se elabora, ya que carece de olor, de perfume. Ambas cosas recuerdan más bien el concepto de materia, el “hylé” de Aristóteles, esa materia última que carece de toda determinación formal, y no recuerda desde luego al espacio que concede espacio. Es cierto, la “chóra”, que, como se dice (50d), lo recoge

todo en sí, aparece expresamente caracterizada como “carente de figura”, como si fuese la masa informe de la que el panadero o el alfarero va a elaborar algo. En otra ocasión, la “chóra” es como la madre, como la nodriza, que portan y alimentan a ese ser vivo que está todavía en proceso de gestación y de formación; estamos aquí ante otro mundo completamente diferente.

Con todo, la introducción de esta “chóra” en el *Timeo* se produce en forma de una interrupción sorprendente en la narración, en la que hasta ahora se había mostrado el mundo que el Demiurgo había elaborado con “nous” como un reflejo excelente de la imagen primaria de mundo. Ahora se afirma de repente que al lado del logos hay que poner también aquello que ocurre por necesidad. Que la creación del mundo obedece a una mezcla de “nous” y “ananke”, de razón y necesidad. La razón convence a la necesidad de que colabore en medida suficiente como para que al final pueda resultar lo bueno. Así se produce la introducción misteriosa de ese tercer género entre ser y hacerse, idea y figura, imagen primaria y reflejo. Lo que al parecer se pretende es que todos esos matices, esas insinuaciones mitológicas y figuras cambiantes nos confundan para que aquello a lo que se refiere la “chóra” aparezca como un comienzo completamente nuevo. Si bien se anuncia previamente, esto se hace de una forma tan general, que resulta difícil llegar a comprender este nuevo género, tan propio y particular. En él se encuentran ambas cosas: ser y hacerse, lo inmutable del ser y aquello que carece de figura y que, precisamente a causa de su variabilidad, se resiste a toda comprensión fácil. Esto último aparece introducido prácticamente como “motivo de la figura oscilante”.

Nosotros seguimos el principio hermenéutico de preguntar por la relación global³⁵. ¿Qué nos enseña el contexto acerca del texto? Después de anunciar ese comienzo completamente nuevo se deja por lo menos muy claro que se trata de los cuatro elementos, ya tratados con anterioridad y para Platón como quien dice dados, y de aquello que ocurre con ellos (48b5 *Pathe*). Si se observa con detenimiento, se constata que todas estas múltiples descripciones de lo que pretende ser ese tercer género en cuanto aquello que recibe en sí desembocan finalmente en que el ser de ese tercer género se introduce explícitamente con la denominación de “chóra” (52a ss.). Y al final, en el resumen, el “chóra” aparece situado en el medio entre ser y hacerse, presentándose como aquello que media (52d). Para

³⁵ Trato esto con mayor amplitud en “Idee und Wirklichkeit in Platos ‘Timaios’”, en *Gesammelte Werke*, tomo 6 (Nr. 15).

explicar esto se pretende constituir, con ayuda de las matemáticas y de su propia necesidad, los cuatro elementos, que según la concepción griega de la época de Platón (y desde Empédocles) son los componentes de todas las cosas. Se afirma que su aparición figurativa múltiple constituye para todo lo que es los elementos básicos e inmutables de la realidad, algo que, ateniéndose a lo que los ojos ven, no resulta precisamente convincente. Según el pensamiento griego, hay fuego donde hay calor, es decir, no sólo en la llama, sino también en el calor vital; el agua no es únicamente ese océano infinito, los lagos y los ríos, sino también el hielo en su dureza pétreo. Tampoco el aire es simplemente el azur celeste, sino que lo son también el viento y las nubes, la niebla y las tormentas. ¿Inmutable? El mismo narrador había resaltado en el momento de introducir los elementos lo poco que se correspondían estos elementos en su apariencia con la idea de orden, pues ninguno de estos elementos es completa e invariablemente ese. El fuego no es nunca fuego puro, sino en todo caso ardiente, y lo mismo ocurre, según el narrador, con el agua, el aire y la tierra, componentes de todo ser bajo apariencias completamente cambiantes. Con todo, se trata de demostrar que estos elementos son aquello permanente de lo que todo toma su ser. Para explicar esto se recurre, pues, a las matemáticas y especialmente a la geometría del triángulo. El gran modelo, que bajo la forma de la geometría euclidiana se estaba elaborando por entonces, era el de saber, conocimiento y demostración. La función de los triángulos en cuanto elementos de construcción está en dotar a los elementos de estabilidad, misión de la que debe dar cumplida cuenta la que entonces se conocía como verdad matemática estereométrica, que afirmaba que únicamente podía haber cinco cuerpos regulares. El nombre con que suele designárseles es el de cuerpos platónicos.

La forma en que se distribuyen estos cuerpos entre los cinco elementos no deja de tener su gracia. La pirámide representa a la llama en su verticalidad, el dado, a la firmeza de la tierra, la figura con más ángulos, el icosaedro, al agua, que se disuelve en vapor y niebla. Todo esto está muy bien, aunque resulte algo cansino. Sin embargo, hay un problema: contamos únicamente con cuatro elementos, pero tenemos cinco cuerpos matemáticos regulares. Para salir del apuro, el docaedro tiene que asumir una tarea especial: ¡nada menos que servir de estructura para el globo terrestre! No hay duda de que los lectores contemporáneos de Platón no se tomaban esto muy en serio. El gusto por el juego asoma en cada palabra de las narraciones de Timeo. Si a pesar de eso Aristóteles interpreta, como hace con otros juegos dialógicos platónicos, todo al pie de la

letra, criticándolo, ello obedece a que pretende sacar adelante su propia concepción, que es la de defender la primacía de la naturaleza frente el carácter secundario de las matemáticas. El *Timeo* hay que imaginárselo en general como un juego de Platón.

La necesidad de la que se habla ahora, una vez comenzado este juego, no es desde luego un juego, y Platón afirma muy en serio que ya no basta la descripción al uso, basada en la dualidad de imagen primaria y reflejo, de ser y hacerse. Se diga lo que se diga sobre la mala interpretación por parte de Aristóteles del platonismo como doctrina de los dos mundos, hay que reconocer que Platón la había anunciado con mucha antelación en el diálogo de Parménides, en *El sofista* y el *Filebo*, expresándola ahora claramente en el *Timeo* como “comienzo segundo” (48b) del cuento demiúrgico del mundo. Esto es algo que al parecer vio también Derrida, sintiéndose inmediatamente atraído por ese tercer género, pues aquí se manifiesta de forma expresa que la diferenciación entre ser y hacerse resulta insuficiente. Y es que la “chóra” del *Timeo* hace pensar efectivamente en esa nueva ciencia natural basada en las matemáticas que se opone a la física teleológica de un Aristóteles y que había sido válida durante un milenio.

¿Cuál es entonces el texto del cual parte Derrida para cuestionarse al modo deconstructivista aquello que él llama metafísica? Pues al parecer es la doctrina de los dos mundos la que le sirve a Derrida como punto de partida y en tanto metafísica, elaborando a partir de aquí un ensayo tan interesante como imaginativo. ¿Qué es lo que dan los textos? Derrida cita el *Politeia* de Platón. Según Derrida, la “chóra” aparece contemplada aquí como un más allá del ser. Si bien es cierto que la expresión “chóra” no aparece en el *Politeia*, y teniendo en cuenta que la “chóra” del *Timeo* se refiere a algo así como un más allá que no es ni sensitivo ni espiritual, Derrida cree reconocer en la “chóra” del *Timeo* el mismo más allá que el *Politeia* introduce como el más allá del ser. A ello Derrida une ahora el platonismo tardío de la primera época cristiana. A la hora de retratar lo Uno y lo Divino, Dionisio Aeropagita habla efectivamente de “chóra”, el lugar extraordinario que ocupa lo Uno. Derrida cree poder recurrir entonces a los tres testimonios respecto al mismo sentido antimetafísico y poder seguir una huella triple. Según él, en las tres direcciones se muestra algo inasible: el más allá del ser de lo bueno, el más allá del espacio o lugar que se debe conceder y el más allá de lo Uno divino. Desde su punto de vista, todos ellos forman una especie de compañía multiemplazable.

Yo tengo mis dudas. Aunque admiro mucho los fuegos artificiales que Derrida organiza en forma de insinuaciones destelleantes a la hora de prestar oído a las escenas introductorias del *Timeo*, no

dejo, por otro lado, de percatarme de que Platón hace aquí todo lo posible para que no se olvide la relación entre la construcción del mundo, la del Estado y la del alma. A través de una gran representación dialógica, Platón se muestra aquí sin duda como un deconstructivista perfecto. Ahora bien, aunque es cierto que estoy de acuerdo con Heidegger, Derrida y Vernant (al cual tuve ocasión de escuchar hace años, asintiendo yo a lo que entonces dijo) en el hecho de que la fórmula convencional de la ilustración “del mito al logos” no es exacta y violenta ambos conceptos, me parece que el contexto en el que se introduce el *chóra* en el *Timeo* se refiere a algo completamente distinto, constituyendo una huella que lleva a un lugar muy diferente del más allá de lo Uno o lo Divino. Lleva a una necesidad, sin que quepa duda posible acerca de cuál es esa necesidad: la necesidad de las matemáticas. Es algo maravilloso y sorprendente, la forma en que se construye la geometría euclidiana, y también que los matemáticos de la época de Platón hubiesen averiguado y demostrado que sólo pueden existir cinco cuerpos regulares, los cuales pueden inscribirse dentro de la esfera. ¿Qué misteriosa racionalidad de la tercera dimensión es esa, que lo que otorga espacio permite únicamente estos cinco cuerpos perfectos, los cuales están adaptados a la esfera perfecta del ser? ¿Qué límite se muestra aquí y, al mismo tiempo, qué condescendencia por parte de la necesidad si esta únicamente concede a esos cinco cuerpos regulares algo de la perfección de la esfera? Respecto a esto no puede cambiar nada el Demiurgo, tanta es la necesidad que hay en ello.

Me ocupo del tema del “*chóra*” para tratar de dilucidar la cuestión fundamental de si hay que aceptar tal cual las remisiones, aunque vayan en diferentes direcciones, o si hay, por el contrario, que decidir cuáles son los contextos en los que uno debe prestar atención a las referencias. Las huellas tienen una determinación previa, no son arbitrarias. Mientras creo comprender el más allá de la idea de lo bueno, no pienso desde luego en el aquí de los elementos y en los cuerpos regulares. Si uno tiene la vista fija en el más allá de lo Uno, tal como aparece en el *Aeropagita* y en su correspondiente repercusión en el cristianismo, se pensará a la hora de plantearse el más allá del ser más bien en el *Politeia* de Platón. Con todo, aquí no será posible constatar otra cosa que no sea el que nos encontramos en la línea de la recepción histórica neoplatónica de la metafísica aristotélica, de la cual aprendimos a pensar el espacio que acoge tanto lo más allá divino como todo lo existente. Esto se lo debemos a la física de Aristóteles, que introdujo al dios como motor primero. Si, por el contrario, pensamos el ideal de simetría y orden matemático en las cinco aproximaciones de los cuerpos “bellos” a la forma

esférica del universo y a su construcción hecha de triángulos, el "chóra" sirve ahí para ilustrar la necesidad matemática y hacernos comprender por qué los elementos deben entenderse, a pesar de sus cambiantes formas de aparición, como ser. Sin embargo, el mismo narrador admite que esto no resulta muy convincente. Se trata de un alarde matemático, de uno de esos juegos matemáticos de los que gusta Platón. Las matemáticas mismas no constituyen por ello un juego.

Con todo, el final del séptimo libro del *Politeia* basta para constatar que hay que leer los diálogos platónicos como si se tratara de un juego. Se ofrece ahí una solución de lo más fácil para convertir en hecho la posibilidad de una ciudad ideal: no hay más que desterrar de la ciudad a todos los habitantes que hayan cumplido diez años. Entonces, el paraíso de niños bien adiestrados se hará realidad. Estos juegos permiten hacer referencia a problemas serios, y es muy cierto que en las utopías de Platón aparece reflejado el hundimiento de la gran cultura ateniense y el fin de la época dorada de la democracia griega³⁶. Por contra, la construcción matemática del *Timeo* ejerció sobre la física de la modernidad, y sobre todo en nuestro siglo, una fascinación inmensa. La imagen del mundo que se recoge en el *Timeo* se mantuvo vigente siglo tras siglo, llegó hasta Kepler, pasó por la filosofía natural romántica de Schelling y sigue presente hoy. La forma en que las relaciones matemáticas pueden aproximarse a la realidad sigue siendo un problema actual, tal como nos enseñó la física cuántica. Pero dejemos ahora este vasto campo.

La forma poético-dialógica de Platón se esfuerza mucho en evitar definiciones fijas, mostrándose, por el contrario, al servicio de la continuidad de pensamiento. De esta forma, la imagen que resulta de ponerle delante el espejo a la democracia ática tiene también para nosotros una gran fuerza expresiva y crítica. La manera en que discurre el pensamiento platónico guarda algo del misterio del lenguaje y de la comunicación humana a través del lenguaje que practicamos a diario. Arriba hemos citado de la séptima carta las únicas palabras auténticas que Platón dijo al respecto. La dialéctica tiene que convertirse una y otra vez en diálogo, y el pensamiento tiene que mostrar su validez a través del acto conjunto de la conversación. Aunque es cierto que hay muchas huellas claras en Platón que llevan a la lógica y a las matemáticas de su tiempo, no me resulta

³⁶ Vid. sobre esto "Platos Denken in Utopien", en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 9).

posible ver en ello forma alguna de logocentrismo. Más dispuesto estaría yo a que la metafísica, que se hizo canónica desde Aristóteles recibiera, bajo las condiciones de la cultura lectora de la modernidad, el nombre de “monologocentrismo”. Por lo que se refiere a Aristóteles mismo, hay que tener siempre presente que como obras suyas conocemos únicamente lo que son dictados, los cuales le servían como apuntes para la enseñanza y la conversación. Se haría necesario un análisis particular a partir de los afanosos comentaristas de Aristóteles para demostrar lo poco que se corresponde el ideal metódico de la lógica demostrativa con el pensamiento filosófico de Aristóteles, de manera que esta tuvo que ser impuesta a base de comentarios como si se tratara de aprender una lección. En el epílogo a las dos analíticas (B 19) se encuentra la mejor de las informaciones acerca de cómo procede en realidad la investigación guiándose por determinados principios (“archai”). A este capítulo de Aristóteles se le debería conceder tanta importancia como al excursus de la séptima carta de Platón. También aquí se muestra cómo se constituyen conceptos y la forma en que el lenguaje y el saber común que vive en él actúan en este sentido. A Aristóteles no le faltaba razón cuando criticaba el concepto de “dihairesis” y con él la fuerza demostrativa de la dialéctica platónica. Estaba sin duda en lo cierto en cuanto a que las diferencias que se establecen en la conversación viva y también a través del arte dialógico de Platón no poseen desde luego el carácter de imperiosa demostración lógica. Pero ¿es que Platón llegó a considerar esto en alguna ocasión? Él tiene puestos los ojos en la conversación, y todo el mundo sabe que raras veces se alcanza una comunicación entre los seres humanos recurriendo a una estricta demostración lógica. Somos, desde luego, conscientes de las ventajas que se derivan para las ciencias de un procedimiento demostrativo asentado sobre la lógica. Pero conocemos también los espacios de libertad que hay en toda actuación humana y mucho más el trabajo que realiza la fantasía creadora en la investigación misma; igualmente sabemos cuál es el ámbito que se le otorga al lenguaje literario. A todo ello hay que concederle lo que le es propio. No se puede hacer de todo objeto de conocimiento. Hay otras experiencias que no son las de la ciencia, sean las que se hacen entre el expectante público de un teatro, sean las que nacen, pensativas, de la comedia y tragedia completa que es la vida, sea como testigo de acontecimientos emocionantes o como oyente intrigado de narraciones emocionantes. Aquello que se puede afirmar especialmente del lenguaje artístico de la poesía no es sin duda sólo válido para él: que no pretende ser objeto de la ciencia, sino que, como toda experiencia artística, exige que le acompañemos y que participemos de

él. Por ello que me parezca que la deconstrucción, que sin duda puede abrir horizontes nuevos, carece en este caso de objeto.

Una interpretación es siempre un asunto delicado. Ello se da ya por el sólo hecho de que por su carácter (y por la palabra misma) es siempre "interpelación" [*Zwischenrede*]. La interpelación interrumpe el acto de acompañamiento. Esto es algo que nos es conocido de textos literarios. No es que esta interrupción sea innecesaria. Allí donde nos topamos con algo incomprensible se requiere la ayuda de una interpretación. Sin embargo, esta sólo puede cumplir su objetivo verdadero si ayuda a la realización completa, la cual se vería obstaculizada en caso contrario por ese elemento incomprensible. Es esta una vasta problemática ante la cual, cuando se trata de arte, nos encontramos en realidad permanentemente. Pues, ¿dónde hay ahí fronteras claras?

Además, el campo del lenguaje va más allá de los textos poéticos. Incluye también la reflexión meditativa, y con ello el uso conceptual sobre el que descansa la prosa del pensamiento. Todo esto se manifiesta en su realización, aunque al final incluso resulte hasta cierto punto aplicable a toda interpretación. Será interpelación, pero aquello que deba ser lo será únicamente en la medida en que se interrumpa a sí misma para que la conversación reflexiva pueda ligarse a ella. Tómese como ejemplo la manera en que el libro delta de la *Metafísica* de Aristóteles se ofrece como simple medio auxiliar. Esto es algo que debería servir en general como ejemplo. No vale sólo para el lenguaje literario, sino también para toda lectura. Para hablar sobre él he escogido de entre los textos a los que Derrida cree poder aplicar el método deconstructivista intencionadamente aquel que yo llamo el texto eminente³⁷. Por texto eminente entendería toda experiencia artística en su sentido más amplio. No se refiere únicamente a lo que rima, sino que tiene ámbitos bastante más extensos. Los textos y las obras de arte se caracterizan porque no es suficiente con tomar simple nota de ellos. Uno quisiera saberse las poesías de memoria y poder así dar realce a las conversaciones en que participa; todas las obras de arte lo son porque no agotan la conversación, sino que se ofrecen siempre de nuevo para que se intente agotarlas. No hay duda de que los textos filosóficos no son textos eminentes en este mismo sentido. A no ser que se trate de diálogos al uso platónico, los textos filosóficos no constituyen más que interpelaciones en la interminable conversación del pensa-

³⁷ Vid. "Der 'eminente' Text und seine Wahrheit", en *Gesammelte Werke*, tomo 8 (Nr. 25).

miento. Es cierto, se busca una y otra vez consejo en ellos, pues todos vivimos en la continuidad de nuestras experiencias. No leemos, desde luego, los textos filosóficos como una poesía que lo supiera todo. Estudiamos un texto filosófico más bien en cuanto texto que tampoco llegará a averiguarlo, pero cuyo autor se ha preguntado y ha reflexionado sobre el asunto durante más tiempo que nosotros, sin haberse visto expuesto con tanta facilidad a las distracciones que puedan nacer de la actualidad y de analogías no queridas fruto de su propio tiempo. Así, un texto filosófico equivale a una conversación con otro. “No es mi palabra, diga lo que diga.”

Volvamos, sin embargo, al lenguaje y a la escritura. Ligada a toda esta problemática va una pregunta, sin duda carente de contornos precisos, que me ocupa desde hace tiempo: ¿Qué es lo que tiene que saber el lector? No se puede esperar una respuesta inequívoca. Quizá haya que plantear la pregunta de otra manera: ¿Qué puede esperar poder saber el lector?³⁸. Quizá sea esto a lo que se refería Sócrates cuando finalizaba su conversación con Fedro dirigiendo una plegaria a Pan y a los demás dioses. Parece como si interpretase de nuevo al modo socrático una plegaria, que incluía también el deseo de riquezas, pues decía: “Rico quiero considerar al sabio, y quisiera poseer un tesoro que estuviera compuesto de ese oro que nadie, a no ser hombre sereno, pudiera portar o llevar consigo.”

³⁸ *Vid.* sobre esta cuestión “Was muß der Leser wissen?”, en el marco de la interpretación de Celan, en *Gesammelte Werke*, tomo 9, págs. 443 y ss.

Los límites de la razón histórica

(1949)

La pregunta por el sentido de la historia no da lugar a muchas esperanzas si no es posible imaginarse ya una meta en la que la historia desemboque, sea esta meta de providencia divina, sea algo que se pueda alcanzar a través de la perfección humana. Sin embargo, ahí está la esencia del "historicismo", el que una meta de este tipo parezca impensable. No hubo jamás meta que hubiera puesto fin a la historia, sino sólo metas finitas de los seres humanos, los cuales se encuentran dentro de la historia. Esta es la verdad que proclama la conciencia histórica. ¿Pero qué es la conciencia histórica, ese quinto sentido nuevo del ser humano? Al ser humano le aporta una ampliación extraordinaria de su mundo, a costa de los mundos sidos, los cuales comprende. ¿O significa más bien precisamente la pérdida del "mundo" desde el momento en que la conciencia histórica enseña al ser humano la forma de mirar al mismo tiempo con cien ojos sobre el mundo? ¿Y qué ocurre con el mundo mismo de la historia, que se muestra ahora ahí en una pluralidad nueva e infinita...? ¿Qué significa para el ser humano, que se sabe a sí mismo finito e histórico? No hay ciencia moderna, ni siquiera alguna de esas que han impulsado de forma tan decisiva nuestro dominio sobre la naturaleza y nos han dotado de recursos técnicos para desenvolvemos en el mundo, que pueda compararse con la revolución humana que supuso el desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica. Saberse a sí mismo histórico, con la conciencia de poseer un ser condicionado, esta es la verdad del relativismo histórico, que, si no se piensa sólo académica sino también políticamente, se traduce en una inmediata y terrible seriedad vital. El relativismo histórico tensa la existencia histórica de la huma-

nidad de manera que parece romperse. Por muy grandes que sean sus logros, lo que las ciencias significan para el destino del hombre sobre este planeta no depende sólo de su propia evolución, sino de cómo finalice esta revolución histórica en la que nos encontramos.

La pregunta decisiva es si hay presente que sea capaz de percartarse a través de la razón de sus propios derechos, aun cuando este presente conceda únicamente una perspectiva sobre la verdad y sepa que esto es de esta manera. ¿O será más bien así que la razón, dotada de ese saber, se hará extraña a sí misma, tan extraña como le resulta a todas las demás perspectivas entre las que se mueve cuando comprende históricamente, esto es, cuando se pone en el lugar de perspectivas extrañas?

Nietzsche respondió a esta pregunta afirmativamente. El perspectivismo radical de la "voluntad de poder" implica el extrañamiento de la razón ante sí misma. Por contra, parece, desde luego, sencillo rebatir la doctrina de Nietzsche si se recurre al arsenal de la filosofía idealista de la reflexión. ¿Acaso una doctrina que comprende toda verdad como una perspectiva de vida pendiente de toda forma de incrementar su poder no se refuta a sí misma desde el momento en que reclama para sí saber del perspectivismo de todas las perspectivas? ¿No rebate con ello lo que ella misma enseña? Sin embargo, esta objeción es demasiado simplona, pues no tiene en cuenta que la doctrina de Nietzsche busca y soporta la contradicción que en ella se encuentra y que se construye precisamente sobre las ruinas de la creencia idealista en la razón. Es posible que esta doctrina no sea razonable ni esté libre de contradicciones, pero es la doctrina de alguien que "filosofa con el martillo", y es doctrina que ejerce su dominio. Su descreencia práctica respecto a la razón no es menos verdadera que lo fue la creencia práctica en la razón del idealismo.

Al lado de ese gran acontecimiento mundial que supuso la filosofía de Nietzsche, las fórmulas académicas que plantearon el problema filosófico del historicismo empalidecen. Al mismo tiempo, resultó de gran provecho la consecuente terquedad con la que Wilhelm Dilthey se planteó este problema en medio de la época del idealismo teórico-epistemológico. Tampoco Dilthey encontró otro camino para salir de la aporía del historicismo que volver hacia la "vida". Sin embargo, según Dilthey la vida misma está enfocada hacia el conocimiento reflexivo. Si bien se trata de liberarse del conocimiento por medio de conceptos y de devolver toda metafísica filosófica al trabajo de la vida misma, constructor de pensamientos, será la estructura antinómica de las cosmovisiones la que manifieste verdaderamente la pluralidad de la vida. La razón histórica, que diluye

la limitación del horizonte temporal y, con ello, toda exigencia de validez absoluta, sigue siendo razón. Cura las heridas que ella misma inflige en la medida en que a través de la historia libera de la constricción hacia la particularidad histórica. Se trata del ideal de la ilustración histórica, la razón histórica que se ha hecho soberana, la que se realiza en la universalidad de la comprensión histórica.

Esta creencia en la ilustración histórica tiene argumentos que la justifican. Resulta razonable que el movimiento de la toma de conciencia sea un proceso interminable e irreversible. Ya Kant y el idealismo habían partido de que todo saber alcanzado de sí mismo puede convertirse de nuevo en objeto de un nuevo saber. Si sé, entonces también puedo saber siempre que sé. Este movimiento de reflexión es infinito. Para la conciencia histórica de sí mismo esto significa que el ser humano histórico, que busca la conciencia de sí mismo, transforma con ello permanentemente su ser. En la medida en que se comprende se ha hecho ya diferente de aquel que trataba de comprender. Si alguien es consciente de la ira que lo embarga, esta toma de conciencia supone ya una transformación, cuando no la superación de la propia ira. Fue Hegel quien describió en su *Fenomenología del espíritu* este movimiento hacia sí misma de la conciencia de sí mismo. Claro que Hegel veía en la conciencia filosófica que la razón absoluta tenía de sí mismo el fin absoluto de este movimiento. En esto no puede seguirle la cosmovisión histórica tal como la resumió Dilthey. No existe conciencia en cuya presencia la historia esté suspendida y comprendida. En toda ampliación infinita de la propia vida a través de la comprensión de historia, la vida sigue siendo finita e histórica.

¿Qué significa entonces el ideal de la ilustración histórica? ¿Se toma realmente en serio su propia historicidad? ¿Acaso no comprende al final su propia razón finita bajo la óptica de Dios, es decir, en tanto omnipresencia de la historia en el comprender? No hay duda de que esquiva el carácter consecuente de que hace gala Hegel y se niega a “comprender” la historia. Sin embargo, en el ideal del comprender, al cual sigue, se esboza a sí misma como una omnipresencia que aunque no niega su propia finitud histórica, se olvida de ella. ¿No es lo infinito de la comprensión, a lo cual remite, una ilusión?

Nietzsche mostró aquí, efectivamente, una agudeza mayor desde el momento en que traza en la segunda “Consideración extemporánea”, “Sobre el provecho y las desventajas de la historia para la vida”, una frontera frente a la ilustración histórica. Es, según él, una “enfermedad histórica” la que ha caído sobre los alemanes, una costumbre de andar midiendo con varas cambiantes y ajenas, guiándo-

se por tablas de referencia siempre nuevas, lo cual es algo que destruye la fuerza plástica, lo único que puede garantizar la supervivencia de una cultura. Toda cultura necesita, según Nietzsche, de un horizonte rodeado de mitos. Si no se quiere que la razón histórica vaya en contra de la vida, aquella debe practicar la historia de forma adecuada, no desligada del horizonte vital propio de una cultura. Nietzsche no se queda desde luego en esta exigencia extemporánea. Por sus indicios reconoció lo inevitable que iba a ser el surgimiento del nihilismo europeo e intentó contraponerle desesperadamente valores nuevos. El intento de comprender todo acontecimiento a partir del principio de la voluntad de poder supera las ilusiones de la razón en la medida en que comprende toda razón como ilusión. En realidad, la razón del ser humano es una razón finita-histórica, amenazada por ilusiones, pero ella misma no simplemente ilusión. Si, por el contrario, uno se atiene al concepto clásico y tradicional de la razón y comprende la razón histórica como la capacidad de hacer presente todo lo existente como fue, entonces la razón del ser humano es desde luego una "razón pequeña" "sobre el lomo de un tigre suspendido en sueños".

Pero, ¿es correcto pensar así? He aquí el punto en el que la investigación filosófica debe encontrar hoy nuevos caminos. En *Ser y tiempo*, libro que ya ha hecho historia, Martin Heidegger pone de una forma tan radical la historicidad de la existencia humana en el centro mismo del filosofar, que junto con las ilusiones de la razón histórica (Dilthey) también se hace al mismo tiempo superflua la ruptura desesperada de la ilusión que Nietzsche lleva a cabo. El ser del ser-ahí, del *Dasein* humano es un ser histórico. Esto no significa, según Heidegger, que esté presente como el *Dasein* de la naturaleza, sino que es únicamente más efímero y cambiante que ella. Tampoco significa que se sabe histórico, que posee una conciencia histórica. Es más bien así que posee una conciencia de este tipo porque es histórico. Es su futuro a partir del cual se temporaliza en sus posibilidades. Sin embargo, su futuro no es su proyecto libre, sino un proyecto deyecto. Lo que puede ser es aquello a lo que ha llegado a ser. El ideal de la comprensión universal histórica es una abstracción errónea que se olvida de la historicidad. En este sentido, Nietzsche tiene razón: únicamente si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver. Nietzsche denomina un horizonte así un horizonte rodeado de mitos. Y también en esto lleva razón si "mito" se refiere a que hay algo con una fuerza expresiva sencillamente vinculante que nos determina. Únicamente una existencia que obedece a tradiciones, a las suyas propias, es decir, a aquellas que son parte de uno, es sabedora, y por

lo tanto puede tomar decisiones que hacen historia. Tampoco el individuo es capaz de comprenderse a sí mismo si no se experimenta ante el tú al que debe prestar oídos.

De esto se concluye: la razón histórica no equivale a la capacidad de “suspender” el propio pasado histórico en la presencia absoluta del saber. La conciencia histórica es ella misma histórica y experimenta, como la existencia en su obrar histórico, un traslado permanente de corriente, pues no se sitúa en lo “estético”, desprendimiento de la distancia, sino en la corriente de la historia. Le es propio elevarse a través de la reflexión por encima de su momento histórico, y entonces hablamos de conciencia de época. “Época” significa referente: se marca una detención “ideal” en medio de la corriente de acontecimientos desde la cual el presente histórico, y surgiendo de él, también el pasado, se hace imagen histórica, es decir, se convierte en una unidad perdurable de sentido. Sin embargo, en la medida en que ello mismo es histórico, se diluye de nuevo necesariamente el referente que establece. Tanto si se comprende como el derrumbe de un mundo o el nacimiento de otro, como decadencia por ejemplo de la época burguesa de Occidente o como el comienzo de un nuevo orden planetario, su carácter histórico lo convierte en hacerse y disolverse en lo uno. Aunque se entienda siempre y primordialmente como disolución de lo viejo, puede aplicársele la frase de Hölderlin: “Esta disolución ideal está exenta de miedo.”

Sobre la transformación de las ciencias humanas (1985)

¿Existe en realidad algo así? Basta con intentar traducir el término de “Geisteswissenschaften”³⁹ a otras lenguas para que surjan ya problemas. “Moral sciences”, este fue el término que utilizó John Stuart Mill y que el traductor Schiel reprodujo en 1854 con “Geisteswissenschaften”, ciencias del espíritu. En Francia se dice más bien “lettres”, y una vez que las ciencias “verdaderas”, las ciencias naturales, hubieran ocupado a los ojos de la opinión pública un lugar preeminente, también la expresión original inglesa de “moral sciences” tuvo que batirse en retirada. Se pasa entonces a decir “humanities”, o en todo caso “human sciences”, que es lo que se usa en el ambiente más tolerante de Norteamérica, lo cual se corresponde con “las ciencias del ser humano” de los países del este. Las palabras son unas charlatanas terribles, y el uso de un término o de otro dice mucho. En el mundo cultural románico, las “belles-lettres” han podido conservar hasta tal punto su prestigio, que bien pudieron renunciar al distintivo de “sciences”. También “Moral sciences” pasó a ser muy pronto una combinación incómoda. ¡Qué podía tener la moral de científico y qué significar eso de la ciencia de la moral! Asoma Nietzsche. Y está más que claro que el este no puede aceptar ese tono ideal de “Geisteswissenschaften”. Efectivamente: la expresión señala claramente hacia el legado romántico de las ciencias humanas, hacia la influencia de Hegel (y de Schleiermacher) a través de Dilthey, lo cual se hace notar todavía en nuestro siglo xx.

³⁹ “Ciencias del espíritu” en el original, que es el término corriente en alemán para lo que en el ámbito hispanohablante se denomina ciencias humanas. [N. del. T.]

Incluso ese término de “ciencias de la cultura” [*Kulturwissenschaften*], que es el que prefiere el neokantismo del suroeste de Alemania y que juega con la contraposición entre naturaleza y cultura, ligando los “límites de las ciencias naturales en la formación conceptual” [*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*] (este era el título de un libro de Heinrich Rickert que se hizo mundialmente famoso) con la fundamentación de la filosofía de los valores tal como fue introducida por primera vez por Windelband, no pudo afirmarse frente a la herencia romántica presente en la cultura filosófica alemana. Es cierto, la escuela histórica rechazó el legado de Hegel y retrocedió ante el esquematismo conceptual de Hegel cuando hubo que librar batalla a favor de la igualdad con las ciencias experimentales y la “lógica inductiva”. Se trataba de salir de la sombra de la filosofía natural de un Schelling y un Hegel, cabeza de turco del progreso victorioso de la investigación científica. Y sin embargo, con el tiempo no había manera de negar que “Geist”, espíritu, participaba siempre en parte del espíritu de Hegel.

Cuando Dilthey tomó, en su lucha contra los esperpénticos comienzos de una sicología orientada hacia las ciencias naturales, el relevo hermenéutico que le había venido de Friedrich Schleiermacher, y una vez que se hubo orientado hacia Hegel, giro que plasmó sobre todo en su *Jugendgeschichte Hegels* [*Historia de la juventud de Hegel*], había llegado la hora de un nuevo “movimiento alemán”. Es esta una expresión que Dilthey y la escuela de Dilthey utilizó para señalar el desarrollo de la época *De Kant a Hegel*. Así se llamaba también el exitoso libro de Richard Kroner, publicado después de la primera guerra mundial. Al mismo tiempo, Rothacker pudo demostrar en su *Introducción a las ciencias humanas* que la escuela histórica misma se encontraba total y completamente en la tradición de Hegel.

Hegel se hacía notar por todas partes. El tercer tomo de la *Geschichte des Erkenntnisproblems* [*Historia del problema epistemológico*], de Cassirer, trataba a Hegel con una liberalidad sorprendente. Georg von Lukács, Ernst Bloch y muchos otros que estudiaban en Heidelberg con Windelband se habían pasado completamente a Hegel. El espíritu objetivo, el espíritu de la moralidad, el espíritu que rige en la familia, en la sociedad, en el Estado, el espíritu que anima al luchador solitario y a la tropa o que domina de forma completa la vida pública, todo esto son recursos que tiene nuestra lengua para señalar hacia ese algo objetivo que es el espíritu. A esto tendría que seguir también el pensamiento histórico, si bien, ¿en qué consistía este espíritu absoluto?

Ese fluido indeterminado que puede animar a los seres huma-

nos y las disposiciones humanas o que ya no se encuentra en ellos, ¿es este un estado de hechos objetivo que la ciencia, con su disciplina metodológica, su confianza en sus posibilidades y su insistencia en cerciorarse de sí misma, pueda “comprobar”? Sí, ¿es que un observador puede contemplar esto desde fuera sin verse absorbido por ello? La “filosofía de la vida”, Dilthey y Nietzsche, Bergson y el neorromanticismo alemán, eso fue lo que las ciencias filológico-históricas reconocieron ahora como algo nuevo y efectivo. Esto tenía que llevar a un conflicto con el neokantismo dominante, con lo cual la conciencia histórica, ese gran logro del siglo XIX, acabó por convertirse en un historicismo radical. Ya Dilthey hablaba de la faz inextricable de la vida, e intentaba evitar el “fantasma del relativismo” a través de su doctrina de tipos de concepciones del mundo, que se corresponden, según Dilthey, con la pluralidad de la vida. Así las cosas, el relativismo no sería un defecto de nuestra concepción científica, sino muestra de la riqueza de aspectos de la vida misma. Esto no era una solución, y también Ernst Troelsch sucumbió en sus magníficos estudios históricos sobre el problema del historicismo a este mismo, sin poder ofrecer una solución. Únicamente el manifiesto de Husserl a favor de la “Filosofía como ciencia estricta”, ese famoso artículo de 1910, que llevó a un conflicto con Dilthey, se mostraba confiado en poder conjurar el peligro del relativismo y del escepticismo que amenazaba aquí: una última victoria pírrica del neokantismo, del cual Husserl parecía participar por entonces completamente.

¿Es que esto era todavía posible? ¿Acaso no se esperaba otra cosa de la fenomenología, que divulgaba la doctrina de Husserl como si se tratase de un nuevo evangelio? ¿No se esperaba de ella que ofreciese algo de la nueva inmediatez, concreción y plenitud de la vida? Además: después de Marx, Nietzsche y Freud, aquí estaba de nuevo la evidencia apriorística de la conciencia de sí mismo, fundamento de la certeza última tal como había establecido la “hiperbólica meditación sobre la duda” de Descartes, “fundamentum inconclussum” de toda certeza, ¿era esto algo que se pudiera repetir? ¿Y qué otra medida de la verdad podría haber que no fuera esta certeza?

Era inevitable que el idealismo no acabara derrumbándose. Las experiencias de la época contribuyeron no poco a ello. La locura de esas batallas de la primera guerra mundial, en las que el material bélico dejó a la guerra como tal sin la última pizca de honor que le pudiera quedar, la convulsión que sufrió la creencia liberal en el progreso en vista del nacionalismo suicida de esta guerra, el renacer de la aparición de nuevos movimientos religiosos y el redescubri-

miento de esos viejos conjuradores religiosos a lo Kierkegaard, que encarnaba en sí la exaltación de la existencia, todo esto tenía también en las ciencias su correspondencia. Era el momento de las crisis de los fundamentos científicos: crisis de fundamentos en teología, que desembocó, con el comentario de Karl Barth a la Epístola a los Romanos, en la formación de la teología dialéctica, crisis en la economía, que nacía de las tremendas transformaciones de la economía mundial en tiempos de guerra y de posguerra, crisis en las matemáticas, que surgía del institucionalismo de un Brouwer, y la crisis en la física a raíz de la teoría de la relatividad de Einstein... La confusión general de las mentes obligaba a que se prestase inútilmente atención al evangelio de la fenomenología al modo husserliano. En medio de esta corriente demasiado impetuosa, la filosofía vital levantaba verdaderas olas.

En las ciencias humanas esto tenía que hacerse notar con especial virulencia. Resultaba significativo que la muy distante autoridad académica de Wilhelm Dilthey lograra ejercer influencia sobre el gran público. Aunque su *Introducción a las ciencias humanas* de 1883 ofrecía ya esa legitimación de las ciencias humanas que pedía el siglo que entraba, el libro había permanecido completamente en el marco de un esoterismo teórico-científico. Sin embargo, ahora, antes, durante y después de la primera guerra mundial, el nombre de Wilhelm Dilthey se hizo sorprendentemente conocido a través de una nueva edición de un libro que se remontaba a estudios bastante anteriores: *Das Erlebnis und die Dichtung [Vivencia y literatura]*. En él, la espiritualidad de la comprensión de literatura parecía haber alcanzado por fin la inmediatez de la vida.

Los miembros del círculo de George representaban igualmente una voz nueva a la que era necesario prestarle atención, aunque la actitud esotérica de algún que otro iniciado provocara naturalmente algún que otro rechazo. Hubo, en consecuencia, movimientos en contra y nació la revista *Die Antike*, que fundó Werner Jaeger, sucesor de Wilamowitz en el trono filológico berlinés y paladín de un nuevo humanismo. Quiero mencionar también el círculo de Darmstadt "Schule der Weisheit", Escuela de la sabiduría, y al Conde Keyserling. Fue, con todo, en las Universidades mismas donde se emprendieron, en teología y filosofía, caminos nuevos. Tanto la teología dialéctica, que ponía en muchos apuros a la ciencia bíblica histórica, como la filosofía incidían de una manera nueva sobre las ciencias humanas, fuese por medio del genio enciclopédico de Max Scheler, fuese a través de la edición de las obras completas de Dilthey, que como tales liberaban toda la potencia que se escondía en ellas. Al seguir publicándose en los últimos años nuevas obras de

esta edición, se produjo un segundo renacimiento, un renacimiento si se quiere tardío de este primer gran impulso que partió y parte de las obras completas y los manuscritos de Wilhelm Dilthey.

En primer término fue, sin embargo, esa exaltación de la existencia la que surtió efecto en las ciencias humanas de la década de 1920 a la hora de transformar los impulsos que llegaban de Kierkegaard. Fue sobre todo en Karl Jaspers y Martin Heidegger donde se unieron muchas de las líneas que partían de la fenomenología de Husserl y del pensamiento histórico de Dilthey. Por su formación, Jaspers era siquiatra; la figura gigantesca del gran sociólogo Max Weber había dejado en él impronta imborrable, hasta el punto de que la fuerza ejemplar con la que Max Weber se entregaba a sus trabajos de investigación le sirvió siempre de recordatorio para su propio compromiso moral. Por otra parte, estaba ahí Martin Heidegger, que tras comenzar como teólogo católico, fue introducido por Husserl en el arte descriptivo fenomenológico, asumiendo desde un momento muy temprano, y por su cuenta y riesgo en medio del apriorismo neokantiano dominante, los impulsos que partían de Dilthey. Si bien su osadía especulativa exigía a menudo de la ciencia arduos esfuerzos, su influencia fue poderosa.

Cuando las nefastas consecuencias del año de 1933 se hicieron notar sobre el momento en que se encontraba la investigación en el campo de las ciencias humanas, los efectos fueron mucho más profundos que en las ciencias naturales. Aunque también aquí muchos investigadores judíos de renombre internacional tuvieron que abandonar Alemania, las pautas insobornables de la investigación científico-natural permitieron mantener siempre el nivel. Por contra, quedaba claro que alguien dedicado a las ciencias humanas veía reducido su campo a la gran tradición de las ciencias humanas históricas. Numerosos humanistas de nombre y fama abandonaron Alemania. Muchos de ellos llevaron algo de la tradición romántica de las ciencias humanas alemanas al nuevo continente. Quien se quedaba en Alemania tenía, al igual que la generación joven que venía por detrás, que arreglarse y disponerse con mucho cuidado su campo de trabajo si quería evitar asimilarse y, con ello, comprometerse científicamente. Disciplinas enteras quedaron por los suelos, sobre todo en el campo de las ciencias sociales. El único elemento que servía de apoyo a las ciencias naturales era la formación religiosa de la burguesía. Pero esto no era algo que se viese precisamente estimulado. A ello hay que añadir el aislamiento creciente al que sometía el nacionalsocialismo a la ciencia. Las consecuencias se veían a la hora de la reconstrucción después de la guerra. Como todas las ciencias, también las ciencias humanas dependen de una continuidad.

Se necesitarían décadas para superar la ruptura que significó 1933. Las ciencias filológico-históricas fueron las únicas dentro de las ciencias humanas que, después de eliminar de ellas las correspondientes deformaciones, pudieron conectar con una tradición viva.

Todo lo demás faltaba. Esta fue la causa de que con el avance de la revolución industrial, que caracteriza a la época de posguerra, se realizase al mismo tiempo un cambio de estilo en las ciencias humanas. Esa enorme necesidad de recuperación alteró aquí el equilibrio. En las ciencias sociales fue, por un lado, el legado de Max Weber el que cobró ahora importancia, por otro, el renacimiento políticamente instrumentalizado del marxismo, que introdujo nuevas problemáticas en las ciencias humanas. La historia social y cultural acabó con el dominio de la historia política. Algo semejante ocurrió con el psicoanálisis. Había desaparecido de tal manera de la conciencia pública, que su regreso produjo necesariamente una resonancia excesiva en muchos campos de las ciencias humanas. Llegaron entonces de todos los países en los que el movimiento ilustrado europeo se vio a salvo de una crítica tan fuerte a la ilustración como la que había practicado el romanticismo alemán, impulsos nuevos que transformaron más y más la faz de las ciencias humanas. Con las nuevas problemáticas se introdujeron también formas completamente nuevas de decir, expresiones inglesas y francesas que pertenecen hoy al discurso natural de casi todos los autores. Uno se pregunta si el amplio espectro de la nueva investigación, orientada por las ciencias sociales, no acabará por arrinconar también la expresión "ciencias humanas".

El desarrollo de teorías científicas de la más variada índole, acostumbradas a medirse por las ciencias naturales, colaboró en esta transformación. Es más: a los ojos de muchos teóricos modernos, esa contraposición entre ciencias naturales y ciencias humanas, motivo de discusión durante más de un siglo, ya no tiene vigencia. Son especialmente los avances de la física y la astrofísica en las últimas décadas los que llevaron a introducir en la investigación científico-natural una dimensión temporal que impulsó de forma especial a los investigadores de la naturaleza a recurrir al término de "historia": historia de la tierra, historia de la vida, historia del espacio⁴⁰. Considerando la evolución del universo, ese par de miles de años de herencia histórica que suponen el objeto tradicional de las ciencias humanas parecen una minucia cuasi sin importancia si se comparan

⁴⁰ Sobre ello *vid.* más adelante "Historia del universo e historicidad del ser humano".

con los espacios y los tiempos de nuestra evolución. ¿Es posible que las ciencias humanas no sean más que un campo de aplicación subordinado dentro de la teoría evolutiva? Tampoco para las ciencias históricas puede negarse la presencia de un pensamiento tecnológico. No nos adelantemos al debate. En todo caso, el rostro de las ciencias humanas ha cambiado mucho en las últimas décadas. Será tarea nuestra lograr que la relación de fuerzas de las diferentes tendencias investigadoras, de peso variable, alcance un nuevo equilibrio, y al final, nuevos conocimientos sobre el mismo ser humano, conocimientos que hagan honor al término “ciencias humanas”.

La hermenéutica y la escuela de Dilthey (1991)

Es la escuela de Dilthey la que persiste hasta hoy en Gotinga como tradición espiritual viva, escuela de la que procede Frithjof Rodi, un alumno de Otto Friedrich Bollnow. Georg Misch, que también fue durante un corto tiempo catedrático en Marburgo, era el yerno de Dilthey, el cual estaba en contacto con Paul Natorp en Marburgo y con Edmund Husserl. Después de la primera guerra mundial, Misch pudo ejercer en Gotinga una influencia perdurable. Hoy, Rodi enlaza desde Bochum con esta tradición. A él le debemos que se sigan publicando ininterrumpidamente los papeles póstumos de Wilhelm Dilthey en el marco de sus obras completas. También por lo que se refiere al volumen de los escritos póstumos, Dilthey fue uno de los últimos grandes representantes de una forma extinguida de conocimiento, de una capacidad de trabajo incansable y de un optimismo sin fisuras respecto al progreso de la cultura científica.

El presente libro de Rodi⁴¹ no está, sin embargo, dedicado exclusivamente a la escuela y al legado de Dilthey, sino que se centra de manera especial en la cuestión de cuál es el significado de Dilthey y su escuela para la hermenéutica actual. Se trata, pues, de analizar a partir de los impulsos que partieron de Heidegger la recepción tardía de Dilthey de 1920 en adelante. También esta variante de la recepción de Dilthey está íntimamente ligada al nombre de Georg Misch. Su introducción al tomo quinto de las obras de Dilthey ejerció ya una fuerte influencia sobre Heidegger. Además, y finalmente, el libro de Misch *Lebensphilosophie und Phänomenolo-*

⁴¹ Frithjof Rodi, *Die Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Fráncfort, 1990.

gie [*Filosofía de la vida y fenomenología*], de principios de la década de 1930, constituye la única respuesta perdurable al gran acontecimiento que supuso la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger. Misch ofrecía con este libro un análisis ponderado y meditado del pensamiento fenomenológico, el cual, fundado por Edmund Husserl, había experimentado con ese nuevo libro de Heidegger un giro hermenéutico. Con ello, la fenomenología se aproximaba de forma convincente a la gran obra de Dilthey. Aparte del reconocimiento expreso que supuso *Ser y tiempo*, libro que se centra en la obra de Dilthey en su conjunto, también desempeñó un papel muy importante el epistolario entre Wilhelm Dilthey y el Conde Yorck von Wartenburg, publicado ya en 1923. De la misma manera en que nosotros, jóvenes que éramos entonces, mostramos enseguida una gran admiración por el Conde, así también Heidegger fue sin duda el primero que se puso de forma decidida, sí, incluso brusca, de parte del Conde Yorck.

El Conde Yorck von Wartenburg era hombre de gran cultura y muy sabio. Terrateniente silesio, había establecido su residencia en Klein-Öls. En el ámbito de la disputa científica y filosófica hacía gala de un grado de independencia, que un hombre del mundo académico, un catedrático de Universidad como era Wilhelm Dilthey, sin duda no podía poseer. Bajo el influjo de Heidegger y de algunos de sus discípulos, el epistolario fue analizado en cuanto a sus aspectos filosóficos por Fritz Kaufmann, Ludwig Landgrebe y otros. Se estaba ahí ante una voz a la que había que prestar atención, la voz que el luterano Conde Yorck hacía oír desde su decidida creencia en una concepción religiosa del oficio y desde su talante profundamente prusiano. A través de este epistolario ejercía una crítica realmente demoledora del concepto de ciencia, que era el que reclamaba para sí la escuela histórica. Tampoco su gran fundador, Leopold von Ranke, que era quien gozaba del favor y de los honores públicos, salía bien librado. La crítica convencida y convincente que manifestaba ahí el Conde Yorck dejó en Dilthey una impresión imborrable, tanto por la agudeza de los argumentos como por el trasfondo religioso o el estilo de vida independiente que caracterizaban a su autor. Era esa seguridad interior y la libertad de espíritu lo que Dilthey admiraba en un interlocutor que se encontraba espiritualmente a su mismo nivel.

Una figura como la que encarnaba este Conde Yorck tenía, en los años de crisis posteriores al hundimiento del imperio alemán, una enorme resonancia. Y ello sobre todo en cuanto a los aspectos críticos, que se oponían aquí al talante científico del siglo XIX, el cual se encontraba también en las ciencias humanas. Ahora nos da-

mos cuenta con una claridad cada vez mayor de que también el joven Heidegger sentía un descontento creciente con la filosofía universitaria y la teología cristiana de su tiempo. En el Conde veíamos todos a un observador profundamente escéptico en cuanto al mundo académico en su totalidad, y por lo tanto, a un verdadero modelo que había que seguir. Dilthey, por su parte, se veía a sí mismo más bien como un liberal, que si bien sentía admiración por la herencia religiosa del cristianismo, y en especial por Lutero, participaba bastante más del carácter científico del siglo XIX que ese latifundista independiente de Klein-Öls.

Este epistolario tenía que surtir sobre nosotros, estudiantes de filosofía, el efecto de una revelación y de una liberación, más habiendo sido educados en la filosofía ex cátedra del apriorismo neokantiano y de la fenomenología trascendental. De esta forma, también yo intenté desde un primer momento aportar algo con mis propios trabajos a la línea de investigación que había iniciado Dilthey y que Heidegger había asumido críticamente con decisión. Esto se ve claramente en algunos capítulos de mi libro de 1960; posteriormente intenté, en un trabajo titulado "Zwischen Romantik und Positivismus" (1984) ["Entre romanticismo y positivismo"], determinar de nuevo desde los planteamientos filosóficos de la hermenéutica el lugar científico-teórico que ocupaba Dilthey⁴².

El pequeño libro de Rodi está dedicado a este debate. Con gran detalle y conocimiento se estudian a través de trabajos muy diferenciados y exactos las figuras, sobre las que yo escribí también, de Schleiermacher, Droysen, Boeck y, finalmente, del mismo Dilthey. La intención del autor no está, desde luego, en añadir un trabajo erudito a mis estudios sobre los comienzos de la hermenéutica. Se trata, por el contrario, de un análisis crítico en nombre del legado de Dilthey.

El libro se centra en la problemática de la diferenciación, establecida por mí, entre una hermenéutica tradicional y una hermenéutica filosófica. Esto necesita, efectivamente, de una mayor precisión. El término que utilicé, "hermenéutica tradicional", es para la hermenéutica romántica y la posterior a ella únicamente exacto en tanto en cuanto se trata de un desarrollo de la metodología antigua y tradicional. Esta hermenéutica puede considerarse tradicional en la medida en que siempre pretendió ser doctrina metodológica, encon-

⁴² Vid. "Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus", en *Gesammelte Werke*, tomo 4 (Nr. 28). Vid. también los artículos que siguen allí a éste, páginas 425 y ss.

trando como tal su lugar científico-teórico en la jurisprudencia, la teología y la filología. Schleiermacher y Hegel, Dilthey y Heidegger, importantes para mis propios análisis, no pertenecen a la metodología antigua, la cual jamás buscó fundamentar y justificar de nuevo el carácter científico de las ciencias a las que aquellos se dedicaban. Y es que no existía todavía la presión por parte de la teoría del conocimiento. Schleiermacher fue el primero que, impregnado del espíritu del romanticismo, concedió el espacio más amplio a la problemática del comprender. A él debemos también la valoración de la conversación en tanto forma originaria y viva de toda comunicación y comprensión. Junto con Friedrich Schlegel pudo captar, como es sabido, toda la importancia y todo el trasfondo de la forma dialogística en la obra platónica, obra que Schleiermacher puso al alcance del público a través de su propia traducción.

Con todo, también en Schleiermacher la hermenéutica más antigua, tradicional en un sentido más estricto, siguió ejerciendo su influencia. Incluso él trata la hermenéutica junto con la "crítica", una antigua disciplina metodológica de la filología a la cual sigue, diferenciada de aquella, la "dialéctica". Yo mismo he tenido que reconocer que no había valorado suficientemente la proximidad interior y el carácter indesligable de la dialéctica de Schleiermacher y los problemas filosóficos de la hermenéutica. Sin embargo, aunque Dilthey había ofrecido en su famoso texto de 1900 una visión del surgimiento de la hermenéutica desde sus comienzos, hasta sus últimos trabajos mantuvo que el marco conceptual dentro del que intentaba fundamentar las ciencias humanas se llamaba "sicología" y no hermenéutica. Para él, el único lugar en que los problemas hermenéuticos tienen cabida es la sicología. La importancia fundamental de la hermenéutica se ha tenido que ir afirmando despacio, lo cual se hace notar hasta en la oferta de vocabulario adecuado, como se puede comprobar en la edición en ocho tomos de la obra de Dilthey, completada en la década de 1920. En el fondo, es la recepción posterior de Dilthey, y sobre todo el influjo que ejerció su escuela, lo que acabó por afianzar a la hermenéutica.

En este punto, Georg Misch destaca decisivamente. Al recibir los nuevos impulsos que partían de Heidegger, Misch creyó llegado el momento de representar en su totalidad la "filosofía vital" de Dilthey. Adelantó los problemas hermenéuticos a un primer plano y definió a Dilthey frente a la fenomenología, tanto respecto a Husserl como respecto a Heidegger. También la *Dilthey-Fibel* [*Abecedario de Dilthey*], como denominó Bollnow su meritorio primer libro, le ha seguido en ello. Respecto al desarrollo de mis propias ideas filosóficas puede decirse igualmente que el impulso recibido de Heidegger

llevó a la asimilación de las ideas de Dilthey. Hoy apenas puedo valorar ya lo que pudo suponer para mí en aquellos años en los que se preparaba mi propia filosofía hermenéutica, si se me permite expresarlo así, pues no mostraba más que sus primeros brotes, la siembra que Misch había dejado en su gran libro crítico. También la *Hermeneutische Logik* de H. Lipps influyó posteriormente en mí. Así pude leer el segundo tomo de *Studien zur Hermeneutik [Estudios sobre hermenéutica]* de Bollnow⁴³ como si se tratase de un encuentro con mis propios años de aprendizaje. Mientras tanto se ha publicado finalmente el tan esperado ciclo de clases magistrales de las que nos habla Bollnow⁴⁴.

Los tomos 19 y 20 de la edición de las obras de Dilthey, continuada por Rodi, nos ofrecen ahora material póstumo que nunca había sido publicado⁴⁵. Esto podría arrojar nueva luz sobre la cuestión de hasta qué punto el giro hermenéutico se anuncia ya en Dilthey, lo cual tanto Misch como Bollnow dan como seguro. En todo caso, también en Dilthey, como en Heidegger y sus discípulos, el giro hermenéutico viene preparado desde hace tiempo. Ya por aquel entonces, cuando se publicaron los tomos 4 y 5 de la edición de Dilthey, los que éramos más jóvenes continuamos pensando en una dirección que si bien partía de Heidegger no se podía constatar de ningún modo en las propias publicaciones de este. Lo mismo se podría decir también de la última generación de la escuela de Dilthey, a la que pertenecían Misch y Nohl. Parece, pues, que el viejo Dilthey había ayudado a más de uno a encontrar esos caminos que el mismo Dilthey había abierto, tal como podemos constatar ahora en sus obras póstumas. Sobre esta cuestión sea mencionado aquí un testimonio: un hombre tan ligado a Dilthey como era B. Groethuyssen me mostraba a principios de la década de 1930 su perplejidad porque hubiésemos aprendido paulatinamente a ver en Dilthey no sólo al historiador sino también al filósofo. Concuere da con ello que la rápida propagación de la tipología —que llegó por ejemplo a Troeltsch, Spranger, Rothacker, Freyer— respondiese a un influjo tardío de Dilthey.

Con todo, no hay duda de que en el caso de Misch este conti-

⁴³ Otto Friedrich Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, tomo 2: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Friburgo/Múnich, 1983.

⁴⁴ Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, ed. G. Kühne-Bertram y F. Rodi. Friburgo/Múnich, 1994.

⁴⁵ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, tomo 20: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesung zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*, ed. H.-U. Lessing y F. Rodi, Gotinga, 1990.

nuó verdaderamente el pensamiento de Dilthey hacia Dilthey mismo. Ello se puede ver especialmente en la importancia creciente que cobró la poética y la filosofía vital en los años últimos de Dilthey. Fue el éxito sorprendente de *Das Erlebnis und die Dichtung* lo que llevó a la juventud de entonces a interesarse definitivamente por Dilthey. Tal como demuestran las nuevas publicaciones póstumas, y ahora también el ciclo de Georg Misch, muchas de las ideas de entonces no eran sino una continuación del pensamiento de Dilthey⁴⁶.

De todo ello se concluye que la simple confrontación o la determinación de la relación que existe respecto a lo que posteriormente llamé en *Verdad y método* “hermenéutica tradicional”, diferenciándolo de una hermenéutica filosófica, constituye en realidad una tarea común. Esta tiene una larga historia previa. No hay duda de que las así llamadas ciencias humanas pudieron obtener su función filosófica sólo desde el momento en que se pone fin a la metafísica en un sentido griego y medieval y en el sentido académico de la modernidad, es decir, sólo con la crítica de Kant a la “metafísica dogmática” y, finalmente, con la recuperación de la metafísica para la lógica dialéctica hegeliana. Las ciencias humanas tenían que superar la confrontación con el esquematismo constructivo de la dialéctica de Hegel. Es la aparición de la conciencia histórica en la época del romanticismo la que concede a los aspectos filosóficos de las ciencias histórico-filológicas el peso filosófico que les es propio.

En este sentido, se corresponde desde luego con el hecho de que la discusión crítica en torno a mis propios ensayos filosóficos se haya remontado sobre todo al romanticismo. Manfred Frank y otros han insistido con razón en que la cuestión de la teoría científica y la problemática de la ciencia no podían constituir en realidad el verdadero polo opuesto dentro del giro romántico del espíritu europeo. Las palabras hablan aquí un lenguaje inequívoco. Sólo en el término hoy usual de “Geisteswissenschaften”, de ciencias del espíritu, se percibe necesariamente el término opuesto de ciencias naturales. Más allá de esto, todavía resuena en el “espíritu” de ciencias del espíritu el legado del idealismo alemán, y especialmente, el legado de Hegel. Esto se ve especialmente en las connotaciones que le son propias al concepto de “espíritu”, con lo cual se corresponde tam-

⁴⁶ La importancia del nuevo tomo 20 radica en que completa con los apuntes para las clases magistrales los trabajos inconclusos y fragmentarios publicados en el tomo 19, resaltándose así la coherencia sistemática del conjunto. El editor remite, además, acertadamente al esbozo tardío de la *Logik* de Basilea, del que llama la atención el §27 sobre “Intuición”, anunciándose así el gran proyecto al cual Dilthey dedicó toda una vida.

bién el hecho de que en el fondo fuera la sicología la que acabó siendo nombrada heredera de la síntesis hegeliana, una vez que después de la muerte de Hegel también la filosofía realizara un giro hacia las ciencias experimentales. Piénsese simplemente en la influencia que ejercieron Herbart y Lotze. En la obra de Dilthey asoma con toda claridad. Cuando, sin embargo, en 1984 volvía a ocuparme del lugar intermedio que ocupa Dilthey, lo situaba intencionadamente “entre el romanticismo y el positivismo”, y no “entre la hermenéutica y el positivismo”. Con ello pretendía significar que yo reconocía la rica herencia romántica que había en Dilthey, bajo cuya influencia se encuentra también la escuela de Dilthey. Sigue viva en las teorías y en las creaciones conceptuales de un August Boeckh, Droysen o, precisamente, en Dilthey y Misch, además de en muchos otros. Todos somos partícipes de este legado.

Por lo tanto, no constituye desde luego una sorpresa que, cuando se trata de hablar de las aportaciones filosóficas a la hermenéutica, Rodi acuda a Schleiermacher y Hegel⁴⁷. Pero tampoco algunos maestros del trabajo filológico a los que Rodi dedica un estudio, tales como August Boeckh, pueden verse reducidos a los planteamientos metodológicos con los que se presentan, aun cuando se trate de un ciclo de conferencias magistrales dedicadas a filólogos puros, repetidas como tales durante décadas y publicadas finalmente en este sentido, y no en tanto “hermenéutica”. En el momento en que Rodi toma el título de su librito de Boeckh, *Die Erkenntnis des Erkannten* [*La cognición de lo conocido*], tiene en el fondo desde luego razón al interpretar el concepto de lo “conocido” como un índice general en el que se incluye la hermenéutica en toda su amplitud, sí, universalidad. Rodi llama la atención sobre el hecho de que la fórmula “Erkenntnis des Erkannten” se remonta en realidad a la palabra griega para leer, “anagnoskein”. Y es que leer equivale sobre todo a reconocer, y conocimiento, a conocer de nuevo, tal como he intentado demostrar.

Con ello nos aproximamos al verdadero punto crítico. Se trata del concepto de ciencia y de los conceptos de “método” y “objetividad” propios de la ciencia moderna. Si bien “método” suena muy bonito, muy griego, como palabra moderna designa otra cosa, a saber: a un instrumento de todo conocimiento, tal como llamó Descartes su *Discours de la Méthode*. Como expresión griega designa la pluralidad con la que se penetra en distintas disciplinas, por ejemplo en tanto matemático, maestro de obras o filósofo ético.

⁴⁷ El último está empezando a adquirir de nuevo verdadera y plena actualidad a raíz de la edición de Ernst Behler.

También “objetividad” suena muy distinguido, pero tiene también un significado algo distinto. No se refiere desde luego a lo real, no a la meta de todo, sino a aquello que se convierte respectivamente en “obiectum”. Aun en el uso lingüístico continuado de “objeto” se manifiesta el papel de este concepto científico y de su trasfondo, la voluntad moderna de la cultura europea.

La ciencia moderna constituye una realidad poderosa con la que también el pensamiento romántico se ve al final permanentemente confrontado y que domina en realidad la cultura de la ilustración en todo el mundo. En el epistolario Yorck/Dilthey el poder de esta realidad está siempre presente, y no sólo en la serena, pero decidida oposición que el Conde muestra a menudo frente a los juicios académicos de Dilthey. No quiero repetir ahora aquí los muchos testimonios sobre el concepto de la vida de Dilthey, los cuales hablan enfáticamente del poder de la ciencia. Todos los que saben de Dilthey los conocen muy bien. (Pude demostrar su efectividad hasta por lo que se refiere a las erratas de imprenta.) No se trata pues de negar con la contraposición que hice entre hermenéutica tradicional y hermenéutica filosófica la relevancia filosófica del gran legado del romanticismo, sino de resaltar que los que siguieron este movimiento se vieron expuestos al reto de las ciencias empíricas, con lo cual se vieron obligados a justificar a través del método y la objetividad la estima científica que tenían de sí mismos. Así, la crítica a un concepto unilateral de método y de objetividad quedó aplazada. Y aún menos se trata de que el ansia de objetividad de la ciencia y la firmeza relativa de sus resultados haya puesto fin al carácter inextricable de la vida, una convicción fundamental en Dilthey. Aunque se preste atención a la connotación panteísta en este concepto vital de Dilthey, sigue siendo una característica muy privada de la “faz oscura de la vida”, pensada desde la ciencia y en consideración de las limitaciones de esta.

De esta manera, al resaltar yo la presión que ejerce en su momento el concepto de ciencia respecto a los límites que fija toda pretensión de objetivar, se constata que las intenciones profundas de Dilthey no aparecen nunca de forma clara. Fue esta la tarea que al parecer se fijó Georg Misch: calibrar estas intenciones profundas. Él desplaza un poco el peso al subrayar desde la inextricable vida la “energía lógica” de las fuerzas creadoras que emergen de la vida. Esto va más allá de lo que dijo el mismo Dilthey, incluso considerando los materiales nuevos de los tomos 18 y 19 de la edición de sus obras completas.

Si se sigue lo que expone Rodi y se da por buena la “cognición de lo conocido”, especulativamente revalorizada, hay que pregun-

tarse con Rodi si no se han quedado obsoletos cuando menos el desarrollo que Georg Misch lleva a cabo por encima de la postura de Dilthey, la cual amplía a una hermenéutica universal, y la diferenciación del movimiento hermenéutico actual. Analizar de nuevo la doctrina del círculo hermenéutico puede aportar aquí cierta claridad. Esta vieja divisa de la retórica, la cual Melanchthon aplicó a la hermenéutica, puede hacerse sin duda extensible a la hermenéutica, pero ello puede entenderse en un sentido estrecho o amplio. Boeckh, filólogo que busca una metodología, afirma desde el texto que se quiere comprender o desde otro legado cualquiera el movimiento circular de la comprensión, que se mueve desde las partes de un todo y de nuevo hacia el todo. Sin embargo, el movimiento circular se da también entre el intérprete y su texto. El intérprete no se encuentra fuera, sino “dentro de la vida” (Rodi, 128). No es únicamente un observador teórico, sino que pertenece a la totalidad de la vida, de la que “participa”.

Misch sigue reflexionando efectivamente a partir de esto último, sobrepasando de forma consciente la “actitud gnoseológica puramente teórica”. Con ello, la convergencia entre el acaparamiento de la hermenéutica para la fenomenología por parte de Heidegger y esas intenciones profundas de Dilthey parece ser completa. También Misch y Rodi vieron esto, aunque al final crean estar ante una equivocación en cuanto a estas pretendidas coincidencias. Rodi habla de una “aproximación pasajera” en el pensamiento de Georg Misch⁴⁸.

Rodi agudiza todavía más la limitación que ello supone al centrarse en un paso previo a *Ser y tiempo*, en las conferencias que sobre Dilthey pronunció Heidegger en Kassel (1924), ahora fácilmente asequibles. En ellas, Heidegger se refiere ya a la gran introducción de Misch al tomo 5 de los escritos de Dilthey. Hay que agradecer, sin duda, que Rodi trate este hallazgo de las conferencias de Kassel. Es un capítulo importante en la recepción de Dilthey por parte de Heidegger, la cual se conocía hasta ahora únicamente a través de *Ser y tiempo*. Sin embargo, el plan de trabajo de Rodin no puede limitarse únicamente a *Ser y tiempo* y sus etapas previas. Es sabido que Heidegger apenas utiliza con posterioridad el término de “her-

⁴⁸ Al leer estas consideraciones en Rodi, me da la impresión de que la imagen de Heidegger y la concepción de hermenéutica que de ella se deriva aparece finalmente reducida de forma inadecuada en la generación de discípulos de Dilthey y Misch. Quien parta de Dilthey para sus propias reflexiones tendrá que intentar partir también de *Ser y tiempo*, lo cual a los más jóvenes les tendría que resultar decididamente más fácil que a Misch. Mientras tanto, hace mucho que resultan fácilmente asequibles las continuaciones y las evoluciones a partir de Heidegger (así como mis propios trabajos). Por lo tanto, el impedimento no puede estar únicamente en *Ser y tiempo*.

menéutica". Al parecer busca salvaguardar su propio camino hacia la pregunta por el ser, que gobierna su pensamiento, del malentendido de que la problemática del ser pueda refererirse a nuestro propio preguntar y no más bien a nuestro ser preguntado⁴⁹. Pero esta es otra cuestión que no entra ya dentro de la recepción de Dilthey.

En primer lugar tenemos que preguntarnos cómo se configura el desarrollo de las ideas de Dilthey. Rodi dedica a este asunto los capítulos centrales de su libro. Trata, primero, la delimitación de Husserl frente la "posición común de Husserl y Heidegger". Con ello, Rodi quiere "recordar algunas de las preguntas que se le plantearon hace más de cincuenta años a la fenomenología" (Rodi, 127). Por aquel entonces, en 1931, Georg Misch publicó su trabajo bajo el título de *Lebensphilosophie und Phänomenologie [Filosofía de la vida y fenomenología]*, el cual representaba efectivamente ambas cosas: una recepción crítica tanto de *Ser y tiempo* como del tratado de Husserl, prácticamente coetáneo, *Lógica formal y transcendental*. Para Misch ambas cosas son fenomenología. Ahora cuestiona, sin embargo, esa fundamentación filosófica que se encuentra en la exigencia de Husserl de que la fenomenología alcanzó "el último enclave de juicio sobre el cual ha de elaborarse toda filosofía radical" (Rodi 130); por otro lado, Misch defiende a Dilthey frente al conocido reproche de Husserl de que si se parte de la vida histórica se llega al relativismo y al escepticismo. Insiste en que hay que aceptar encontrarse dentro de la vida, y si bien de esta manera sobrepasa la pura actitud teórica gnoseológica, resulta evidente que la filosofía de la vida tiene que ir con ello en contra de la subjetividad transcendental de Husserl y en contra de su interpretación idealista de la fenomenología.

Rodi ofrece aquí un análisis muy ilustrativo del concepto de "significado" en Dilthey y Husserl. Dilthey malinterpretó, efectivamente, las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y junto con ello, el concepto central de significado. Sin embargo, esta fue precisamente la razón por la que pudo sacarle partido para su propio trabajo. El significado, o mejor, la importancia histórica que constituía la categoría básica en las investigaciones de Dilthey demuestra que el objetivo era ahí otro que en Husserl. Esto es algo que todo lector del Dilthey de entonces tenía muy claro. Sin embargo, no deja de ser sorprendente que Misch no vea ahora impedimento en hacer retroceder a Heidegger a esta postura husserliana de las *Investigaciones lógicas*. En su conjunto, *Ser y tiempo* habla un lenguaje claro. Es

⁴⁹ Vid. "Unterwegs zur Sprache", Pfullingen, 1959, pág. 95 y ss. y 120.

cierto que uno puede imaginarse que la incrustación por parte de Heidegger de la dimensión hermenéutica en el vasto programa investigador de la fenomenología tenía que favorecer una reducción semejante de Heidegger: no basta con pensar en la conocida nota de Oskar Becker en su trabajo en honor a Husserl, en el cual la inclusión y subordinación de la hermenéutica en y a la fenomenología trascendental alcanza su máxima expresión. Con todo, no había más que estudiar *Ser y tiempo* para percatarse de que las cosas eran diferentes. Ello se constata ya en la manera en que Heidegger transforma el concepto de fenómeno, mientras que toda la corriente de pensamiento de *Ser y tiempo* demuestra inequívocamente que la lógica apofántica y la forma de ser de lo presente no se quedaba desde luego “a espaldas” de Heidegger (Rodi, 135). Constituye más bien la verdadera meta de la superación heideggeriana de la metafísica.

La ampliación que Husserl hacía de sus *Investigaciones lógicas* a la lógica prepredicativa era un asunto algo diferente. Aquí se puede estar sin duda de acuerdo con Misch en que la filosofía de la vida de Dilthey no se corresponde con la “vida rendiente” [*leistendes Leben*] de la *Lógica formal y trascendental* de Husserl. Sin embargo, la crítica radical de Heidegger a la lógica del juicio, la articulación decididamente pragmática del concepto de mundo y el enfoque hacia la hermenéutica del *Dasein* no permite ignorar que Heidegger iba más allá de Husserl al incluir la exigencia de una fundamentación última. En ello veía de forma manifiesta la “preparación” de la pregunta por el ser. Parece que el concepto de ser constituye la cruz de Misch. De esta forma no acierta con el problema, pues atribuye a Heidegger “el concepto de la unidad originaria de la idea del ser”. Esto suena más bien a la filosofía de la identidad del idealismo alemán y sus correspondientes ecos. La preparación de la cuestión del ser en *Ser y tiempo* es totalmente incompatible con una formulación semejante. Cierto: la forma en que Heidegger opera con el concepto de ser tiene sin duda su transcendencia. En esto Misch lleva razón. Pero que este no podía ser el concepto aristotélico de ser era algo que Misch sabía ya por el manuscrito que, mecanografiado, le había enviado ya Heidegger.

Considerando este “escrito de juventud teológico” de Heidegger, que se encuentra ahora por primera vez fácilmente asequible en el anuario Dilthey de 1989⁵⁰, no resulta comprensible cómo al-

⁵⁰ Vid. sobre esto también mis observaciones introductorias “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, en *Dilthey-Jahrbuch*, tomo 6 (1989), págs. 228-234.

guien podía ver reflejado en él un dogmático resto metafísico de procedencia aristotélica. ¿O es que Misch no pudo, como tampoco nosotros mismos, jóvenes de entonces, reconocer, bajo la fuerza sugestiva de la interpretación fenomenológica que Heidegger aplica allí a Aristóteles, que el objetivo de Heidegger estaba en confirmar a su enemigo en Aristóteles, y con ello, en el concepto griego de ser? Y esto era algo que Heidegger tenía desde luego que hacer, si es que quería verse libre tanto del tomismo propio de su formación teológica como del pseudohegelianismo propio de su formación filosófica académica, el cual se denominaba neokantismo. Era precisamente el liberarse de un tomismo epigonal y pseudomodernizado —y también de la síntesis universal del neohegelianismo— lo que exigía un largo camino en el análisis del concepto. A este respecto, el manuscrito de Heidegger de 1922 representa únicamente un primer atisbo de cuál podía ser la dirección. Heidegger contaba con que los caminos remataran a menudo en callejones sin salida. Se trataba de un esfuerzo de décadas. Georg Misch, que no regresó hasta el final del tercer Reich, no siguió esta línea hasta acabada la guerra, lo cual se debió probablemente a los desgraciados trastornos, alejamientos y enredos que las décadas de 1930 y 1940 trajeron consigo en Alemania. Parece que no acababa de darse cuenta de lo que significaba en realidad la “vuelta” de Heidegger, a saber: desligarse de la adaptación al transcendentalismo fenomenológico de Husserl, del cual *Ser y tiempo* no se había podido desprender del todo. Todo esto se hizo más tarde claramente visible, por ejemplo cuando Heidegger trataba de marcar “sein”, ser, como verbo, para lo cual lo escribía, como Fichte, “seyn”, o cuando insistía una y otra vez en que ser no era el ser del ente, es decir, que no se refería al concepto de esencia. Pero también en *Ser y tiempo* aparece con suficiente claridad que la pregunta por el ser no se refiere a una idea cualquiera en su grado más elevado. No se puede concebir la estructura hermenéutica del *Dasein* únicamente desde su carácter de proyecto, sino que se encuentra en el entre de proyecto y el estado-de-yecto. Se insinúa aquí una diferencia en la concepción de la estructura básica de la vida sobre la cual tendremos que volver.

No hay duda de que fueron esos condicionamientos tan particulares de la época los que impidieron a Misch llevar a cabo una evaluación filosófica de las diferencias y convergencias a partir de este sustrato común de la vida. Se produjo entonces la publicación de *Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens* [Lógica e introducción a la teoría del conocimiento], importante e influyente ciclo de clases magistrales impartidas en Gotinga a partir de las cuales nació el libro de 1931 *Lebensphilosophie und Phänomenologie* [Filoso-

fia de la vida y fenomenología]. Por otro lado, resultaron también asequibles ya las primeras clases de Heidegger en Friburgo, que documentan ese punto de partida común entre Dilthey y Heidegger, consistente en pensar “desde la vida”, con lo cual se documenta también la influencia de Dilthey. Las publicaciones posteriores de Heidegger le habrían mostrado a Misch con una claridad todavía mayor cuánto compartía con Heidegger en su intención de ampliar la lógica. Ciertamente, la evolución de Misch a partir de Heidegger no incluía la intención heideggeriana de la destrucción crítica de la conceptualidad en el lenguaje de la metafísica. Con todo, la tendencia a sobrepasar el lenguaje discursivo hacia el lenguaje evocativo, que se percibía en Misch ya por aquel entonces, se hubiera podido ver confirmada por el uso lingüístico de Heidegger, algo que resulta evidente en el libro de Misch de 1931.

Sin embargo, la diferencia que se perfilaba a partir del punto de partida común de pensar “desde la vida” habría aparecido posteriormente con toda claridad. Desde un principio, la intención de Heidegger iba más allá de la polaridad platónico-pitagórica de “peras” y “apeiron”, que era en la que se centraba Misch y donde se reconocía como platónico. Misch va también más allá de Dilthey desde el momento en que empareja lo inextricable de la vida y la firmeza de la configuración [*Gestaltung*], si bien en el sentido muy amplio de una lógica de la vida misma, que también se despliega creativamente en el arte y la religión, y no sólo en la ciencia.

Heidegger, por contra, se ve enfrentado desde un momento muy temprano con la ambivalencia de la vida que se pierde una y otra vez en su cuidado por el mundo. Ya en las clases magistrales tempranas habla de “Ruinanz”, de “ruinamiento” de la vida; a la hora de preparar la pregunta por el ser y de desvelar el ser del *Dasein* como hermenéutico no se dirige hacia una meta fijada de antemano. Esto es algo que siempre ha llamado la atención en Heidegger, que cuando formula en *Ser y tiempo* la autenticidad e inautenticidad o, en su caso, lo decaído del *Dasein*, no se olvide de recordar y asegurar que la autenticidad e inautenticidad tienen un mismo origen. Entre los asistentes a sus clases esto producía a menudo un efecto sorprendente, cuando concluía por ejemplo el análisis furioso del “se” impersonal y de la “charlatanería” asegurando que no había habido en todo ello “ningún ánimo de menospreciar”. La interpretación “moral” de *Ser y tiempo*, que se podía aprovechar y se aprovechaba teológicamente según la escatología protestante, no respondía a sus intenciones. Es cierto que la afirmación del mismo origen para la autenticidad e inautenticidad del *Dasein* sonaba como un reto. ¿O se trataba acaso de mostrarse reconocido con Lutero?

Al final, todo se concentra en el “verbo” del ser. Era esta la única forma de que se tambaleara el firme sobre el que Husserl creía poder apoyar su objeción en contra del historicismo. Husserl mismo jamás puso en duda el valor denotativo referente al suelo del concepto griego de ser. Pero sacudir este suelo era precisamente la meta que perseguía Heidegger a la hora de preparar la pregunta por el ser, de modo que llegó a emprender incluso el intento desgraciado de encontrar en el pensamiento griego, y dentro de él, en sus mismos comienzos, una ayuda que le permitiera remover este suelo. Buscaba testimonios de que ya los griegos habían comprendido la palabra originaria “aletheia” de modo que en ella iba incluida no sólo la noción de no ocultamiento, sino también la de ocultamiento y la de recuperación. Más tarde, Heidegger desechó este intento, especialmente también por lo que se refiere a sus referencias a Parménides. Sin embargo, se trata en todo caso de un error el entender el ser por el que pregunta Heidegger en el sentido de un principio supremo, para después sorprenderse además por su indefinición. Y es que las intenciones de Heidegger apuntaban hacia algo para lo cual la metafísica no tenía conceptos que ofrecer. Al hablar en *Ser y tiempo* de la autenticidad del *Dasein*, Heidegger había provocado todavía algunos malentendidos teológicos. Se refería al ser del “ahí”, al “Dasein en el ser humano”, tal como figura en el libro de Kant. “Ser” no se refiere al ente, tampoco a lo propio o divino, sino que es más bien como un acontecimiento, una “pasión” que abre el espacio en el que la hermenéutica se convierte, sin una fundamentación última, en un nuevo universal. Este espacio es la dimensión del lenguaje.

La palabra “ahí” es sin duda la palabra más indeterminada que haya podido referirse jamás a un ente [*Seiendes*] que está ahí. Es, por lo tanto, lo común a todas las palabras, la verdadera “pre-palabra” de todas las demás palabras y de su fuerza denotativa. No es, sin embargo, un principio supremo y mucho menos un firme seguro. En la medida en que es propio de todas las palabras encontrarse situadas en ese abrirse del ahí, la palabra del lenguaje está al mismo tiempo expuesta a un proceso de vaciado y fosilización. “La vida es nebulosa. Una y otra vez se rodea a sí misma de tinieblas.” Por lo tanto, se hace necesario el pensamiento. Cabe recordar aquí el *Fedro* de Platón. En relación con la crítica a la escritura se afirma ahí de la palabra viva que necesita ayuda para que pueda ser comprendida correctamente. Esta ayuda es la que proviene del otro. Es cierto, desde luego, que también ahí la palabra y la respuesta se encuentran en un límite peligroso entre conversación y charlatanería. Misch, por su parte, no desconoce esta tendencia de la palabra a decaer, insistiendo también él en que las manifestaciones deben in-

terpretarse “en su realización”, que es lo que hacemos todos al leer y que es lo que ocurre a la hora de “hacer música”. Esto es al parecer lo que Misch tiene en mente cuando trata de aligerar la lógica. En esta dirección apuntaba también Georg Simmel ya en 1918, y fueron estos “capítulos metafísicos” de un Simmel en manos ya de la muerte los que le mostraron también a Heidegger el camino que debía seguir. Recuerdo muy vivamente la admiración que sentía Heidegger por Simmel, de la que me dio noticia en las primeras conversaciones que mantuve con él en 1923, arriba, en Todtnauberg. Con todo, ni Simmel ni Misch se hacían la pregunta de qué podía significar todavía “ser”. Para ello fue necesaria la energía lógica y la fuerza destructiva del pensamiento que Heidegger aplicó a la conceptualidad tradicional de la filosofía. Sólo al retroceder al concepto de ser de los griegos y hacer una crítica del mismo se abrió una perspectiva nueva.

No quiero afirmar ahora que esté plenamente conforme con las tesis que Heidegger expone en *Ser y tiempo*. Desde un primer momento se me plantearon algunas dificultades, y especialmente por lo que toca a la cuestión de reconocer en el “estar-presente” [*Vorhandenheit*] al mismo tiempo la manera de comprender el ser de los griegos y el concepto de objetividad de la ciencia moderna. Algo semejante me ocurría con el análisis del “discurso” en la hermenéutica heideggeriana del *Dasein*. Desde un principio echaba de menos la experiencia que se hace a través del otro, sus argumentos en contra, las contradicciones, la fuerza reveladora que surge de este encuentro. En este sentido, me acuerdo de una conversación con Heidegger. A la búsqueda todavía de mis propios caminos, un día le leí a Heidegger un artículo en el que yo hacía de esta cuestión, la experiencia a través del otro, el punto central de mis reflexiones. Heidegger asintió amablemente y repuso: “¿Y qué ocurre con lo deyecto [*Geworfenheit*]?” Al parecer se refería a que en el concepto de deyecto se encontraba ya el “gegen”, el “contra” que se opone a todo proyecto. Esto es algo que por entonces me causó perplejidad, ya que frente al otro que participa en la conversación yo no pensaba precisamente en lo “deyecto”. Quizás debería haber recordado que seguramente también Heidegger, como el mismo Dilthey, reconocía en el Conde Yorck von Wartenburg y su “derelicción” esa característica que le confería su particular libertad, independencia y grandeza (además de ser responsable de sus limitaciones). Sin embargo, yo, por mi parte, quería dejar claro que en la conversación el otro no es sólo destinatario sino también interlocutor. Del *Fedro* y de otros lugares sabía que Platón había relacionado la conversación incluso con la retórica, preparando con ello la dialéctica.

Intenté, por lo tanto, abrir el círculo hermenéutico y el uso que Heidegger hacía de él en dirección al movimiento que se produce en una conversación. No se trata simplemente de un procedimiento que uno lleva a cabo sobre un texto dado, sino de un movimiento de existencia que antecede a todo procedimiento. En este enredo hermenéutico uno no se sabe todavía en aquella “lejanía libre hacia sí mismo” con la que Dilthey y Misch caracterizaban la actitud en la que las cosas pueden mostrarse tal como son. Uno está obligado a la respuesta, lo cual exige del esfuerzo hermenéutico y que la mirada pueda llegar así a abrirse y ampliarse. Hermenéutica se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta. Esta es la razón de que el lenguaje sólo pueda ser en la conversación lo que puede ser, pues es en el juego de pregunta y respuesta donde ofrece una perspectiva que no se encontraba ni en la mía ni en la del otro.

Esta era, pues, la dirección en que me movía a partir de Heidegger. No hay que sorprenderse. En *Verdad y método* quedaba suficientemente claro el lugar central que en mis reflexiones sobre hermenéutica ocupa la “frónesis”, la virtud del saber moral. Sentí también desde un primer momento mucho interés por el gran peso de la amistad en la filosofía práctica de Aristóteles. Tenía, por otro lado, igual de presente lo que enseñaba la ética imperativa de Kant. Hay que pensar aquí sobre todo en la restitución que Kant lleva a cabo de la razón práctica, la cual está fundamentada en el concepto de “respeto” [*Achtung*]. Respeto es algo que se atribuye al amor propio, pero al mismo tiempo es aquello en donde yo y tú podemos reconocernos y estimarnos. Cuando se dice de alguien que se puede hablar con él, uno no se refiere desde luego a la “charlatanería”, sino a que la conversación puede resultar lograda.

Sería un tema por sí mismo analizar cómo este ser-con conforma el fundamento de todas las comunidades religiosas y también del mandato de amor cristiano, en el que Dios y el prójimo responden el uno del otro. Así ocurre también en el encuentro con el arte, pues uno se ve enredado en una conversación en la que se produce el pensar. Este fue el motivo por el cual comencé en *Verdad y método* con la experiencia del arte, aun antes de encarar el problema de la historicidad. Pues frente a una obra de arte nos encontramos ante un dictado respecto al cual toda objeción de nuestra parte supone de antemano un error. Esto es mucho decir. En mis estudios sobre filosofía griega me he ocupado precisamente de la primacía del ethos sobre el logos, intentando demostrar que la pregunta socrática no se refiere, en contra de toda apariencia doxográfica, a la definición, sino a la conversación que con ella se abre.

Al mencionar mis propios ensayos filosóficos quiero hablar, como hizo Rodi, de la cuestionada diferenciación que yo había realizado entre la hermenéutica romántica y la hermenéutica filosófica, diferenciación que incluye desde luego, y a pesar de toda convergencia, la diferencia de los aspectos filosóficos. Empiezo ahora a comprender por qué Heidegger jamás se refirió a mi pensamiento como hermenéutica filosófica, sino siempre como filosofía hermenéutica. La denominación que yo empleaba no resultaba de un desconocimiento del legado romántico que actuaba en mi pensamiento. Lo único que ocurría es que no me atrevía a utilizar la exigente palabra de “filosofía” aplicada a mí, e intentaba usarla únicamente de forma atributiva. En términos generales estaría dispuesto a admitir que, al igula que en el caso de Schleiermacher, también respecto a Dilthey pequé de unilateral con el fin de resaltar mis propias ideas. En consecuencia, en trabajos posteriores tuve que aproximarme a esos problemas radicales que obligaron a Heidegger a plantearse a Nietzsche. Me vi, por lo tanto, enredado en una conversación con los amigos del deconstructivismo, si bien me parece que aquí aún no hay nada decidido.

Ernst Behler incluyó en su librito *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*⁵¹ un magnífico análisis de la conversación que Derrida y yo mantuvimos en 1981 en París. El autor, de gran renombre debido a que es uno de los creadores de la magnífica edición crítica de Friedrich Schlegel, trata en su libro sobre todo la crítica que Derrida hace a la forma en que Heidegger interpreta y critica a Nietzsche. Derrida ve en ello una recaída en la metafísica. El extremadamente puntual y claro análisis que ofrece Behler de los juegos críticos de Derrida resulta de gran ayuda. Behler mismo interpreta el deconstructivismo de Derrida a partir de Friedrich Schlegel y de su distanciamiento respecto a la hermenéutica romántica. En esto se incluye naturalmente también Dilthey.

La conversación galo-alemana, que como toda conversación verdadera no ha de darse desde luego por finalizada, viene aquí a cuento en la medida en que Derrida trata a Heidegger, y consecuentemente también a Georg Misch, de “metafísico”, tildando la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche de construcción metafísica, lo cual aplica también a la hermenéutica. A esta la denomina en consecuencia “ontohermenéutica”.

Si uno parte del radicalismo del Nietzsche último, esto es en el

⁵¹ Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, Paderborn/Múnich, 1988, págs. 138 y ss. y el epílogo “Dekonstruktion und Hermeneutik”, pág. 147 y ss.

fondo acertado. Pues es la voluntad de poder, que se apodera de todo, la que “organiza la totalidad del proceso del lenguaje y del intercambio de símbolos en general” (Behler, 124). Derrida está dispuesto a dejar a Heidegger al margen únicamente en la medida en que interpreta que en *Ser y tiempo* (1962) la cuestión del ser es el don profundo del “hay”. Esto es algo que se encuentra, efectivamente, una y otra vez en el Heidegger posterior a la vuelta: existe únicamente el “pensar-recordar” del ser y también sólo el “insinuar” que se temporaliza en el juego del arte. En ello puedo reconocer desde luego elementos de la deconstrucción de Derrida, de la “dis-sémination”, la cual se evade por principio de la sistemática deductiva del pensamiento. También yo creo que hay que dar por buena la evidencia que se muestra en la aproximación del lenguaje especulativo del concepto al lenguaje creativo del arte.

Al final, sin embargo, se trata de la problemática de cómo se motiva y realiza a sí mismo el cuestionar el logos apropiador, que estigmatiza a toda manifestación lingüística. Derrida estableció para ello el término de “deconstrucción”, para hacer valer así la afirmación que pretende esté ligada a la destrucción de los términos metafísicos de ser, sentido y verdad. Derrida realiza una y otra vez esta destrucción, en innumerables variantes y destrucciones y juegos de palabras que trastocan completamente el sentido del discurso. Algo parecido es lo que sin duda emprendió también Heidegger una y otra vez, por ejemplo cuando pregunta: “¿Qué significa pensar?”, y también cuando pretende que se invierta el sentido de esta pregunta: “¿A qué obliga el pensar?” Con ello, Heidegger quiere insinuar que el pensamiento calculador no es pensamiento verdadero. Sin embargo, ni Heidegger ni Derrida —ni tampoco una filosofía hermenéutica que introduzca el potencial crítico de arte e historia en el pensamiento— pueden negar que existen procesos de comunicación que abren preguntas y buscan respuestas con sentido, a pesar de toda voluntad de poder que de todo se apodera. Los mismos alegatos de Friedrich Schlegel en favor de la incompreensión, como todo juego, con ambigüedades, variantes y giros y con la totalidad de nuestra experiencia del mundo reflejada en el arte, son de tal manera que nos vemos discurriendo.

Es este un tema permanente de mis propios esfuerzos por seguir pensando a partir de Heidegger. He compartido siempre su crítica al concepto de conciencia y a la fundamentación última en la conciencia de sí mismo. A ello corresponden mis estudios sobre filosofía griega, y mucho más en cuanto que aprendí a ver en Platón y en Aristóteles, y efectivamente en ambos, la pregunta socrática, y con ello, la primacía del ethos sobre el logos. Esto me llevó al sen-

tido de realización de la conversación. Ya por aquel entonces, Platón, y especialmente el excursus de la séptima carta, me mostró el camino definitivo. Ni Heidegger, a quien intentaba seguir con todas mis fuerzas, ni Dilthey, me han podido ayudar tanto. Es cierto que desde el momento en que Heidegger se cuestiona la “apofansis” y se abre la estructura hermenéutica del *Dasein*, el lenguaje aparece restituido en su valor. Sin embargo, el otro no era más que simple destinatario, y no interlocutor en la conversación. Lo que es en realidad una conversación, eso es algo que Heidegger apenas se atrevió a insinuar por medio del estilo conversacional que eligió para *En camino hacia el lenguaje*. Lo mismo puede decirse del Dilthey con el que enlazó Misch, allí donde la discursividad (y su superación hacia lo evocativo) se inicia con la “frase” cuya unidad y pluralidad viene dada por el lenguaje, y no por la respuesta, que es anterior a toda palabra.

Opino que toda palabra es respuesta y que el preguntar posee una primacía fundamental. Esto lo subrayé en *Verdad y método* acudiendo a Collingwood, y más todavía a Platón. Pues la conversación socrática, que se mantiene ahí como superación artística de sofística y retórica, permanece incluso respecto a todas sus respuestas fundamentada sobre la primacía superior del preguntar. Incluye lo que existe de común entre los interlocutores. De esta manera, Platón pudo fundir incluso en el *Fedro* la retórica con la dialéctica.

No es esta la conocida problemática-yo-tú, pareciéndome, por lo demás, que el discurso “del yo” y “del tú” implica pedirle demasiado a la semántica. Esa verdad propiamente dicha que se realiza en la conversación queda de esta manera oculta. Esto no se soluciona superponiendo una, por ejemplo, problemática del nosotros. También el concepto husserliano de la intersubjetividad muestra, según mi punto de vista, un resto de dogmática ontológica. Por contra, creo que señalan caminos decisivos la recepción por parte de Whitehead del concepto físico de campo y la pregunta por el ser no como concepto referido a la esencia, sino él mismo “esencia”. Es esto algo de lo que no era plenamente consciente cuando intenté analizar conceptos como juego, praxis, el ser de lo bueno y el sentido de realización de la palabra y el concepto ante el correspondiente horizonte temporal. Es posible que tempranas influencias de Natorp, cuyo punto de partida era el “fieri”, hubiesen tenido en mí efectos tardíos.

Al final, el marco de la hermenéutica respecto al mundo de la vida abarca a toda experiencia, y también a las ciencias humanas, que podrían denominarse ciencias hermenéuticas. Son ellas las que deben administrar una gran parte del legado filosófico del romanti-

cismo. Pertenecen en la misma medida que las ciencias naturales de la edad moderna a nuestros orígenes, y por lo tanto, también a nuestro futuro, velado todavía.

EPÍLOGO

En mis trabajos he retratado a Dilthey en el lugar intermedio que ocupa entre la teoría del conocimiento de las ciencias humanas y el legado de la filosofía romántico-idealista, en la que estaba comprendida la aproximación entre vida y espíritu. Este tema idealista fue retomado en nuestro siglo, viéndose invertido por la atención que se prestó al “mundo de la vida”. Esta combinación de palabras creación de Husserl tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante la que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio. Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de la vida. Al radicalizar Heidegger la estructura hermenéutica del *Dasein* humano, esto cobró más y más importancia. Mientras que Oskar Becker aún pretendía leer *Ser y tiempo* únicamente en tanto configuración de un estrato constitutivo, el de la historicidad, en el marco de la fenomenología trascendental de Husserl, la vuelta de Heidegger hacia el lenguaje significó un distanciamiento de la fundamentación de la fenomenología en el ego trascendental y, en general, de la primacía metodológica de la conciencia de sí mismo frente a la “conciencia de algo”. Esto iba de la mano con el desarrollo de la filosofía vital que encabezaba Nietzsche. Y también con su extremismo radical. Sólo con Heidegger quedó al descubierto la anticipación ontológica, presente todavía en la concepción de la fenomenología, que trabajaba con los medios conceptuales de la metafísica griega. Esta era, pues, la conceptualidad que tenía que destruir Heidegger. Con ello, el clásico círculo hermenéutico ya no era una descripción metafísica del método, del procedimiento por medio del cual resulta comprensible la realización de un sentido, tal como había enseñado desde siempre la retórica. La circularidad de la comprensión siempre había estado sin duda contrapuesta a los conceptos demostrativos lógicos de la ciencia, pudiendo afirmarse en las épocas posteriores como una descripción adecuada del ideal metodológico de las ciencias huma-

nas. Cuando Heidegger retrocede a los griegos, no se trata ya de método⁵². El intérprete que intenta comprender la construcción de sentido deja de ser el simple realizador de una reconstrucción, tal como aprendemos a construir por ejemplo una oración latina de Cicerón. El intérprete ya no es un simple investigador que se añade, sino que él mismo es oyente o lector, encontrándose por lo tanto incluido como un eslabón participativo con sentido. La respuesta con sentido que ofrece una construcción de sentido es reconocida ahora como respuesta a una pregunta, y esta pregunta misma, a su vez, como una respuesta, de tal modo que ahí no hay nunca un principio primero ni una eliminación definitiva del así llamado sujeto en favor de la objetividad de la ciencia.

Esto es algo que en realidad conocemos todos del modo en que hablamos y del modo en que adquirimos a través de la participación lingüística y del intercambio de la conversación experiencia del mundo. No hay ahí una palabra primera, pues no hay palabra que pueda significar algo para sí misma. Incluso el nombre que designa a alguien o a algo sólo puede ser eso porque no es ningún otro ni ninguna otra cosa, es decir, que denomina a aquel cuyo nombre se conoce. De la misma manera se articula la mirada sobre el mundo del niño, oscilante e imprecisa, el cual todavía ejerce los sentidos y ordena los estímulos. No cabe duda de que no hay ahí una recolección consciente de impresiones. Con el despertar de la conciencia y de la co-conciencia, lingüísticamente articulada, se continúa el proceso de formación de deseos satisfechos y de decepciones, desde hace mucho en marcha. Todo esto es una conversación infinita, que se inicia una y otra vez y vuelve a acallarse sin encontrar jamás un fin.

Es el verdadero fundamento del "linguistic turn" lo que aparece descrito así. Cuando hombres como Wittgenstein y Austin pasaron del ideal lógico de un lenguaje formal e inequívoco a un lenguaje verdaderamente hablado, liberando a este de la presión y la obligación de la lógica en la medida en que lo integraban en el contexto de actuación, se había producido ya la aproximación al lenguaje. Es sin duda de gran interés saber cómo y bajo qué formas se produce la comunicación viva. Tanto si reconozco críticamente frases como verdaderas, como si alabo, censuro, ensalzo, admiro, adoro, desecho o niego, estoy recurriendo a formas de responder ante el mundo en las cuales se refleja algo de la razón práctica. A pesar de

⁵² Esto es algo que expuse ya en 1959 en mi artículo "Vom Zirkel des Verstehens" (ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 2, págs. 57-65).

todo, una doctrina formal de este tipo permanece muy al margen de lo que se transmite por medio de la lengua y de la conversación. Desde que Aristóteles determinó el ser del hombre como “Zoon logon echon”, fue necesario que transcurriera mucho tiempo, en realidad hasta Heidegger, para que se convirtiera definitivamente en una realidad que el ser humano dejara de ser definido como “animale rationale”, sino en tanto ser que posee lenguaje, diferente por ejemplo de las llamadas de celo y de advertencia de los pájaros. El lenguaje es el medio mediante el cual se manifiestan hechos, si bien no siempre “verdaderos”. Sin embargo, esto implica que el comportamiento del ser humano no sigue vías instintivas fijas, tal como ocurre por ejemplo con las aves cuando tempranos fríos de invierno las impulsan a obedecer a su instinto de migración y dejan morir de hambre a las crías que hasta ahora habían estado alimentado incansablemente en el nido. Los seres humanos, en cambio, deben construir con los demás un mundo común por medio del intercambio permanente que se produce en la conversación. A esto se le puede llamar “convención” (“syntheke”). No se trata de una convención a la que se llega, sino de una convención que se forma y que puede ser conscientemente mantenida y reclamada. No lo que expresamos y comunicamos ahí, sino lo que tenemos que expresar y comunicar es aquello que está “dado”. Esta es toda la riqueza de un mundo compartido en común y la riqueza del mundo que se intercambia en la conversación.

¿Pero qué significa ahí en realidad “dado”? ¿Lo “expresado”? ¿“Toda la verdad” de lo expresado, que es lo que nos reclaman ante un tribunal, no silenciar ni añadir nada? ¿O es aquello a lo que uno se refiere? ¿O es lo que se pretende mantener inconscientemente oculto? ¿O es acaso lo no dicho y lo inexpresable? Es cierto. Hay algo de responsabilidad implacable en la cultura asentada sobre la ciencia y sobre la objetividad de ésta. Pero incluso el testimonio en un juicio es un alegato moral que va más allá de la simple objetividad a la que tiende la ciencia, búsqueda que también en la ciencia misma se entrecruza permanentemente con las tendencias del mundo de la vida, en la cual tenemos que vivir una vida común y comunitaria. Esto es lo que nos está dado.

Una vez más: ¿Qué es lo dado? Sólo quien no responda a esta pregunta con la frase: aquello que se puede medir, sólo quien permanezca abierto a este tipo de preguntas, sólo ese sabrá lo que es la filosofía hermenéutica.

Historia del universo e historicidad del ser humano

(1988)

Durante todo un siglo se ha intentado determinar las ciencias humanas a partir de las ciencias naturales, midiéndolas por el carácter científico de estas, aun cuando estaba claro que, al no poder cumplir con la misma disciplina metodológica y, con ello, tampoco con el mismo concepto de objetividad del conocimiento científico, las ciencias humanas no podrían ponerse a un mismo nivel científico. Bajo la perspectiva del periodo posromántico, en el cual se inició la preponderancia de las ciencias naturales, las ciencias humanas pasaron a denominarse prácticamente ciencias imprecisas.

Hay investigadores actuales que opinan que ya es hora de que ambos grupos científicos vuelvan a encontrarse por fin de nuevo, pero no a causa de que las así llamadas ciencias humanas hayan ganado mientras tanto en precisión, sino debido a que las ciencias naturales mismas se han transformado. Según estos investigadores, también las ciencias naturales han admitido ahora en sí mismas la dimensión temporal. Y ello debido a que se ha aprendido a ver la historia del universo como un proceso evolutivo único y grande, el cual comprende desde sus mismos comienzos hasta nuestro sistema solar actual, abarcando la historia de la tierra, y con ello, también a toda historia. Así, en la medida en que la contraposición entre las ciencias naturales y las históricas ciencias humanas carece de actualidad, nos aproximamos a una nueva ciencia única, la ciencia de la historia del universo, la cual engloba absolutamente todo dentro de ese gigantesco panorama de un único y enorme proceso de desarrollo: la naturaleza, lo espiritual, la naturaleza del ser humano y todos los destinos de la humanidad. Se parte, por lo tanto, de que una his-

toria del mundo contemplada en estas gigantescas dimensiones es al mismo tiempo la historia mundial.

¿Podrá aquel que esté familiarizado con los procedimientos de las ciencias humanas compartir una esperanza semejante o tendrá, por el contrario, que insistir en las diferencias evidentes en cuanto a las formas de trabajar de ambos grupos científicos? ¿Se puede esperar realmente algo de una ciencia única de este tipo, la cual se fundamenta en la unidad de la historia dentro de ese tiempo único que recorre la totalidad de la realidad? Al diferenciar el asunto de que me ocupo como “historia” e “historicidad” pretendía indicarles a aquellos que se muestran sensibles respecto a este tema que me parece constatar aquí un equívoco peligroso. La palabra “historicidad” se refiere a una cosa distinta del objeto de esa ciencia del universo, por mucho que esta abarque.

Recordemos, en primer lugar, el estado de la discusión. El debate teórico-epistemológico del siglo XIX intentaba mostrar que se enfrentaban ahí dos ideales metodológicos diferentes, y con ello, también dos conceptos distintos de lo que era el conocimiento científico. En un famoso discurso, Wilhelm Windelband demostró que las ciencias nomotéticas investigaban leyes, mientras que del otro lado las ciencias ideográficas tenían como objeto de sus esfuerzos lo individual, lo históricamente único e irrepetible. Esto tiene bastante de razonable. A partir de aquí se puede comprender cómo nace la esperanza de que la contraposición metodológica entre estos dos grupos científicos se haya convertido en algo obsoleto. Y es que también en las ciencias naturales algo único, a saber, el proceso del universo, se hace ahora objeto de investigación, de la misma manera en que las ciencias históricas intentan investigar algo único a causa de su interés “ideográfico”. Ahora bien. Nos cuentan que la historia del universo comenzó con la explosión primera, con el Big Bang, es decir, con un acontecimiento único. Bien, nosotros, humanistas tontos, nos preguntamos: ¿y qué había antes de este acontecimiento único? Ya está, ya se ha fragmentado otra vez esa nueva unidad. Del otro lado, del lado de los científicos naturales, no provocamos más que una callada sonrisa, la misma con la que evaden los intentos especulativos tendentes a imaginarse modelos rítmicos en que todo el proceso evolutivo posterior a la explosión primera aparece como una palpitación dentro del ritmo repetitivo de los acontecimientos naturales. Si se parte de esto, ya no estaríamos ante un acontecimiento único, por lo tanto, tampoco ante el comienzo del universo. Estas especulaciones se encuentran, en todo caso, lejos de lo que la ciencia entiende por científico. En consecuencia, al hablar con el investigador de las ciencias naturales debemos seguir supo-

niendo un acontecimiento único, un proceso universal, al cual denominamos "evolución" y cuyos secretos la ciencia de las últimas décadas ha podido ir desvelando más y más. No negamos, desde luego, que esta evolución comprenda las condiciones especiales bajo las cuales surgió la vida en nuestro planeta, y al final incluso algo así como la aparición de la raza humana, es decir, de seres que se dedican a hacer historia o a fomentar la memoria histórica.

Por supuesto, una teoría evolutiva semejante abarca prácticamente todo. E incluso habrá que decir que se proyecta hacia el futuro, por encima de toda experiencia histórica. Si existe una evolución así, que atraviesa el universo entero, la verdad es que esta evolución llegará más y más lejos e incluye de alguna forma en nuestra especulación el futuro de la totalidad. Piénsese en Foucault. Es posible que esto supere nuestra capacidad de conocimiento, pero está pensado de forma "científica" y promete un "savoir pour prévoir". Sin embargo, en la historia sucede de forma completamente distinta, tal como enseña la famosa frase de Jacob Burckhardt sobre la historia. Esta frase dice: el provecho que se saca de la historia no consiste en hacernos más sabios para la próxima vez, sino más sabios para siempre. A los ojos de un científico natural, esto tiene que sonar raro. En primer lugar, de su ciencia no espera principalmente un provecho cualquiera, a no ser el que acrecienta el conocimiento. En el momento en que extiende sobre la historia del universo de tal manera su querer saber que pretende imaginar incluso el futuro de éste, lo que busca es, en todo caso, una vez más conocimiento, pero no para ser más sabio o listo.

¿Pero adónde hemos ido a parar con esto? Uno se pregunta qué relación puede haber entre la historia del universo y la historia que los seres humanos comparten y experimentan a través del otro. Basta con pensar en lo poco que esa gigantesca historia del universo que trazó la ciencia coincide temporalmente con la que se puede relatar en cuanto a la existencia de la especie ser humano sobre nuestro planeta. Esta diferencia se acrecienta hasta lo indecible cuando nos referimos a historia de la humanidad con el sentido que le dan las ciencias humanas a la historia. ¿Qué sentido puede tener incrustar este fragmento minúsculo de historia, que conocemos a través del legado recibido, en la totalidad del proceso evolutivo del universo? Se impone aquí, cuando se trata de la ampliación de los horizontes históricos, no pensar en ese marco gigantesco dentro del cual ese poquito de destino humano que llamamos historia del mundo casi desaparece.

En cambio, el horizonte de la historia del mundo, dentro del cual vemos nuestra propia historia, se ha visto ampliado en nuestro

siglo de forma significativa. En el colegio, en los años anteriores a la primera guerra mundial, todo empezaba con la historia bíblica, ni siquiera con la creación misma o con el diluvio. Era la historia del pueblo de Israel, la cual se pretendía ligar con la historia de Egipto en tanto que la huida de Egipto de los hijos de Israel era lo único que permitía establecer una relación histórica. Así se presentaba entonces la transmisión bíblica, y así se conserva hoy todavía en nuestra forma de medir el tiempo, pues señalamos los siglos o los milenios (y al fin y al cabo también los millones de años de la historia del universo) diciendo que se sitúan “antes del nacimiento de Cristo” o “después del nacimiento de Cristo”.

Las cosas son hoy muy distintas. Nuestro pensamiento histórico se ha ampliado. A la historia bíblica ya no sigue de forma inmediata Homero y la historia de Grecia y Roma. En mis años de estudiante leí en una ocasión un esbozo magnífico de fantasía histórica que dibujaba sobre el segundo milenio antes de Cristo el genial diletante Oswald Spengler. Su manera de describirlo me resultaba fascinante. Mientras tanto, he tenido ocasión de encontrarme a menudo con ese milenio en mis propias investigaciones sobre la historia de la filosofía y la ciencia griegas, lo cual me ha llevado a preguntarme cómo sucedió que esta historia única de Europa comenzara con los griegos y con la cristiandad. ¿Por qué lo científico pasó a ser en nuestra historia de Occidente el rasgo principal de una cultura desarrollada? Había culturas del mayor nivel, como ya sabemos hace tiempo, que también lograron muchos y diferentes conocimientos científicos que estimamos como aportaciones valiosas, sobre todo por lo que se refiere a la geometría y astronomía. Lo que hoy nos da qué pensar es que vivimos en una cultura en la que la ciencia es desde hace siglos un factor determinante no sólo en Europa, sino en todo el mundo. Los éxitos y las consecuencias de nuestra cultura científica han pasado a ser un problema global, un problema de la humanidad, especialmente también por lo que se refiere al futuro, que desconocemos. Comenzamos a prestar atención al problema ecológico. Es cierto que sabemos cuántos imponderables se esconden ahí cuando se trata del equilibrio de la humanidad sobre la tierra, del equilibrio y de la conservación de la naturaleza, de lo cual dependemos todos hasta extremos incalculables. Son posibles muchos pronósticos, si bien en dimensiones imprecisas. Sin embargo, como el carácter irreversible de muchos procesos tiene que llevar a situaciones de agotamiento definitivo, no podemos dejar de considerar situaciones límite. Es entonces cuando uno ve con total nitidez ante sus ojos que apenas resulta compatible con el gigantesco proceso evolutivo que aquí, en este cuerpo celeste, forma

hermosa y antigua de denominar la tierra, existan seres pensantes que llevan permanentemente en sí las preguntas por el de dónde y el adónde.

Al final, la ampliación de horizontes, la historia del ser humano sobre la tierra, que en el siglo XVIII acostumbraba a llamarse historia universal, no deja de ser extrañamente modesta. Aunque sabemos que sin Egipto y Babilonia ni siquiera hubiera sido posible imaginar a un Tales o a un sabio griego, sabemos también que en ninguna de esas culturas antiguas se desarrolló algo así como un pensamiento metodológico científico a la manera occidental, y ello a pesar de los grandes logros geométricos o algebraicos. ¿Cómo imaginar, por otro lado, la relación entre la historia del universo y aquello que llamamos historia de la humanidad? Si de un lado está la historia del universo y del otro la historicidad del ser humano, tendremos que considerar que sería un argumento erróneo que la historia del universo incluyera también la historia del ser humano. Si partimos de un cálculo matemático-físico de la extensión temporal esto es sin duda así. Si preguntamos, en cambio, por nuestros comienzos históricos ello deja de carecer repentinamente de importancia.

Retomemos de nuevo esa pregunta verdaderamente histórica acerca de cómo va surgiendo del fondo oscuro de nuestro desconocimiento la Europa primera en el horizonte. Resalta ahí la importancia que la invención de la escritura a base de letras ha tenido para nuestra civilización. No es una invención europea, pero sí algo que pertenece de forma esencial al gran destino de occidente. Al lado de otras posibilidades de escritura, fue esta forma infinitamente abstracta de nuestra escritura con letras la que se extendió rápidamente por Grecia y al final por toda nuestra cultura Occidental. Sin la invención de la escritura y la expansión de nuestro alfabeto sabríamos mucho menos acerca de los comienzos históricos sobre los que nos preguntamos. Sin embargo, ¿hasta dónde podemos retroceder a través de Homero o del Antiguo Testamento o del desciframiento de la escritura cuneiforme egipcia, logro precisamente de la ciencia moderna? Son progresos muy modestos en el intento de aproximar la historia temprana de la humanidad a la historia del universo.

O tomemos otro ejemplo fascinante: en los años de la locura racista hitleriana se aprovecharon pérfidamente resultados de la investigación prehistórica para doctrinas racistas. La palabra "diletante" es término demasiado suave para designar esto. Mientras tanto, la investigación seria ha adquirido bastante destreza en relacionar conocimientos de la prehistoria y resultados de la investigación arqueológica, que al final se ven apoyados también por transmisión literaria. Mi amigo Vladimir Milojcic, fallecido ya, alcanzó en este sentido

éxitos verdaderamente magníficos por lo que a los países balcánicos se refiere. Si bien ya no le fue posible mostrarnos personalmente toda la riqueza de sus investigaciones, fue él quien cerró, por vez primera en aquella zona, la cadena entre legado prehistórico y arqueológico. Es esta quizá la forma, la que nos brinda la arqueología, de aproximarse también en otros casos a los límites de transmisión. Entonces ya no nos atreveríamos a afirmar con Hegel que la historia del mundo comienza con la transmisión lingüística y con los textos. Sí nos quedaríamos con que la lengua y la escritura suponen algo fundamental para nuestras disciplinas que tratan el pasado. Con todo, dudaríamos a la hora de limitar todo conocimiento del pasado a la lengua y a la escritura. Esto fue finalmente la gran revolución de la nueva ciencia histórica de comienzos del siglo XIX y su continuación en el siglo XX, el que se hubiese alejado de los simples relatos históricos de la tradición literaria greco-romana, o de cualquier otra, para intentar desentrañar los documentos inmediatos de la vida histórica. No tuvo poca importancia que el investigador no se conformara ya con Herodoto o Tucídides o Livio, es decir, con la historiografía, sino que investigara en los archivos e incluyera en su investigación histórica los testimonios del pasado histórico, que se ofrecían especialmente con las excavaciones de tumbas. Así, Collingwood, el primer gran investigador del Limes en las Islas Británicas, alcanzó fama mundial tanto por su talento especulativo como por sus excavaciones, y fue él quien ensalzó los comienzos de la investigación arqueológica como el principio de una nueva era en nuestro conocimiento del pasado.

Todos estos ejemplos de ampliación de nuestra memoria histórica giran alrededor del hecho de la transmisión. ¿Qué es en realidad transmisión? ¿Qué se transmite? ¿Qué significa ahí ser transmitido? ¿Una noticia? No se trata, al parecer, de la transmisión oral de una noticia sobre algo que fue o de encontrar sus huellas a partir de restos, sino de monumentos. Un monumento es algo ante lo cual uno debe imaginarse algo, y en lo cual se debe pensar⁵³. No es simplemente algo que haya quedado de sobra o en la memoria. Aquí se insinúa ya que la unidad de la historia del universo es otra cosa que la unidad de la memoria histórica y su conservación. Cuando miramos hacia atrás desde la memoria histórica o desde la imagen vaga que despiertan en nosotros los monumentos, ¿acaso pensamos

⁵³ En alemán *Denkmal*, monumento, contiene el verbo *denken*, pensar; si se quisiera traducir la palabra literalmente, es decir, también el componente *mal*, habría que traducir por un imperativo “piensa”. [N. del. T.]

entonces en lo que significa dentro de esa historia única del universo la aparición del homo sapiens? Es cierto, a la historia del universo pertenece también el momento en que apareció sobre este planeta que denominamos tierra el ser humano y la forma en que la especie humana evolucionó; quizá también si cabe esperar, y en ese caso cuándo, el fin de esta especie. El ser humano no sería entonces más que un fósil de referencia dentro de un fragmento de la historia del universo. El pasado histórico, que evocamos e intuimos a partir de monumentos y de lo que nos llega por transmisión, se refiere, sin embargo, a otra cosa. La "historia del mundo" no es una fase en la historia del universo, sino que señala hacia una totalidad propia. Esa historia que llamamos historia del mundo no la conocemos principalmente por los llamados "facts", los cuales la investigación objetiva puede determinar por medio de los métodos de las ciencias naturales. No hay nada que decir en contra de que la investigación objetiva intente, también dentro de la investigación histórica, asegurar con todo miramiento y cuidado hechos, para lo cual recurre a sus propios métodos. A este respecto, también existen procedimientos metodológicos en las ciencias humanas, donde tampoco se puede prescindir de ellos. Si tuviéramos la rica fantasía de un Herodoto o viviéramos, como los poetas épicos de Grecia, dentro de una riqueza exuberante de corrientes legendarias, dejaríamos confluír la leyenda y la historia. Después de la ruptura y la nueva creación de tantas tradiciones como viven todavía en nuestra conciencia histórica, habrá siempre hechos nuevos que despierten nuestro interés. ¿De dónde procede entonces nuestro interés por estos hechos? ¿Qué planteamiento es ese en que un hecho debe aparecérsenos como una respuesta?

Quiero decir en un sentido muy amplio: sabemos todo por recuerdo mítico. Con ello me refiero en primer lugar a aquello que es la esencia en todo lo mítico: no se comprueba ni se verifica su certeza. Esta exigencia se encuentra prácticamente en el lado opuesto del sentido del mito. Tampoco es demostrable. En este punto debería recordarse una frase de Aristóteles, quien afirmaba: es propio del hombre culto saber de qué se deben pedir pruebas y de qué no. Este es también el caso de la transmisión mítica. Y es que "mito" no significa otra cosa que narración, pero una narración que se confirma a sí misma, es decir, que no hay por qué pretender confirmar y afirmar. Sin embargo, esto fue precisamente lo que buscaba el ímpetu científico del siglo XIX y que llevó por ejemplo a Schliemann a realizar excavaciones en busca de la ciudad de Troya para poder demostrar por fin que Homero no había fantaseado. Mientras tanto, sabemos ya hasta qué punto fantaseó Homero y cuán magnífico es

lo que fantaseó ahí. La necesidad de confirmaciones y afirmaciones se corresponde con un impulso de saber propio de la humanidad, por lo cual tiene su justificación. Con todo, puede ocurrir que esta necesidad lleve a ignorar aquello que a uno le resulta bastante más importante que piedras, huesos, tumbas y exvotos. Ciertamente, todos estos hallazgos pueden ser monumentos y cada monumento señala hacia algo en lo que se debe pensar y que es más que un hecho que se debe reconocer. En vista de la ejemplaridad apabullante de la investigación científico-natural, se hace necesaria una larga y profunda meditación para llegar a ser conscientes de lo cuestionable que es no sólo la transferencia del concepto que la ciencia moderna tiene de sí misma a la concepción histórica de nosotros mismos, sino también el peligro que en ello hay de malentendidos y confusiones respecto a nosotros mismos. Desde el concepto de ciencia de la edad moderna, en un primer momento apenas resulta comprensible la afirmación de Aristóteles de que la poesía es más cierta, es decir, más “filosófica”, por lo cual abarca más conocimiento que la “historia”. Y sin embargo, esto lo dice un griego justamente en la época en que se inicia la ilustración y se produce el gran avance de las matemáticas griegas y de la ciencia helena. Fue entonces cuando se desarrolló la ciencia, la cual en algún que otro aspecto se corresponde todavía con lo que hoy conocemos como tal. Así, en ese momento, progresan de forma ejemplar la geometría euclidiana y la lógica de silogismos con todas sus sutilezas. Todavía hoy, las matemáticas que se enseñan en el colegio en las clases intermedias son las matemáticas euclidianas. Por lo tanto, aunque es cierto que existió una ciencia griega, y también una filología griega, se imponía al lado de ello la presencia del recuerdo mítico, el cual determinaba el horizonte que del mundo tenía todo ser viviente y pensante.

Hoy vemos que un poeta como Homero no era un teólogo y que es una singular confusión de los hechos si hablamos de “teología homérica”. En el siglo XIX, un libro tras otro dedicado a la teología homérica llevaba este título. A veces las dificultades no eran pocas, por ejemplo cuando se contaba que Zeus había dejado colgando de una cadena a todos los demás dioses fuera del Olimpo, hasta que por fin se sometieron a su voluntad. Historias bonitas, las que nos cuenta Homero ahí, pero que no tienen el valor de hechos y tampoco, como en la teología cristiana, el de verdades.

Es comprensible que, en vista de esta mitología épica, la investigación sobre la historia de las religiones hubiese preferido centrarse en las llamadas ciencias culturales. Ahí se pueden encontrar realmente “hechos”: fragmentos de esculturas y vasijas, inscripciones o un informe que se ha conservado para informarnos sobre las cos-

tumbres de culto en los tiempos tempranos. Estos todavía son hechos en los que poder confiar. Por contra, un sabio protestante como Wilamowitz interpretaba la mitología homérica y en general el mundo de leyendas griego como decadencia de una vida religiosa auténtica. A pesar de todo, yo recomendaría leer a Homero mismo. Lo que cuenta ahí nos sobrecoge todavía hoy por su humanidad. Recuerdo mis propias experiencias de bachillerato, cuando uno se ponía del lado de Aquiles o de Héctor, y en nuestros juegos se reflejaba la simpatía infantil que sentíamos hacia el gran y malparado Héctor, incluso en esa Alemania anterior a la primera guerra mundial, de marcado carácter militar. Lo que nos atrae una y otra vez de esos poemas y lo que permanece muy próximo a nosotros es su gran humanidad. En una grandiosa escena al comienzo de la *Iliada* se describe lo siguiente: Agamenón tiene que devolver una esclava, botín de guerra que se le había concedido, pues el oráculo había presagiado la libertad de ésta. Ahora, el “rey” Agamenón exige de Aquiles restitución, y que se le entregue por lo tanto otra prisionera de guerra. Nace así el enfrentamiento desdichado ante las puertas de Troya. Se describe entonces cómo Aquiles, iracundo, comienza a desenvainar su espada. En el último momento, sin embargo, se le aparece la testa poderosa de Atenas, que lo advierte. Prosigue el texto: en el instante último introduce de nuevo la espada en la vaina y recobra el control sobre sí mismo. Dos interpretaciones del mismo acontecimiento, la advertencia por parte de la diosa y la recuperación del control. Esta es la forma en que “ilustración” y mundo mítico caminan juntos, gran ley de vida que caracteriza efectivamente al antiguo pretender saber. La transmisión de sagas y mitos acompaña siempre a la ilustración. Lo que entonces se denominaba “historia” se refiere a un saber que descansa sobre el conocimiento que da directamente o a través de un informe un testigo ocular. A esta forma de conocimiento los griegos no la denominaban ciencia. De ello dan bonito testimonio los escépticos, Sexto Empírico, por ejemplo. Fue él quien hizo de todas las ciencias de su tiempo —que eran la filosofía y las matemáticas— objeto de crítica escéptica a causa de su falta de fiabilidad. A las “ciencias” históricas, como a la transmisión épica, ni se las menciona. Esto no era ciencia. La historiografía era una forma de contar historias, de la misma manera en que los viajeros cuentan historias. Piénsese por ejemplo en la maravillosa jerga marinera con que Homero, haciendo una vez más gala de su fuerza poética, dota a Odiseo. A pesar de todo, de esta tradición griega de contar historias surgió el modelo de toda historia moderna crítica: Tucídides. El recuerdo muestra la forma en que la grandiosa orientación en el mundo de la temprana cultura científica

griega, por lo tanto, occidental, descansaba a partes iguales sobre el mito y la historia, es decir, sobre la transmisión, pero en todo caso no sobre la lógica de silogismos, como las matemáticas o la experiencia matemáticamente instrumentada.

Algo así motivó el gran giro hacia el concepto de ciencia de la edad moderna, que se inicia en el siglo XVII. Puede considerarse que el famoso escrito de Galileo, el *Diálogo sobre los dos sistemas cósmicos*, es el libro básico de una física comprensible, es decir, comprensible para humanistas legos en la materia. Galileo era un hombre culto. Esta conversación la mantenía con un interlocutor que llevaba el bello nombre de Simplicio. El nombre habla por sí mismo, basta con pensar en Sancta Simplicitas, y es naturalmente ingenuidad lo que se pretende insinuar con este nombre. Hay una segunda referencia que apunta a que es un tal Simplicius, intérprete culto de Aristóteles, el hombre al que se debe en la edad moderna la comprensión de la física aristotélica. El debate entre Galileo y su interlocutor Simplicio es, por tanto, el debate entre un talante científico moderno y la física aristotélica. Aristóteles aparecía como el representante de todos los prejuicios. Simplicio, el interlocutor, se niega a mirar a través del telescopio o a utilizar el microscopio que le ofrece Galileo, algo parecido a lo que le ocurría a Goethe, que tampoco gustaba de cosas como éstas ni, por ejemplo, tampoco de personas con gafas. Le parecía que se alteraba un hecho fundamental de nuestro estar-en-el-mundo si el ser naturalmente dotado en sus sentidos no se encontraba de forma inmediata con los fenómenos de la naturaleza. En la lucha desgraciada de Goethe contra Newton aquel encontró, como es sabido, apoyo en los grandes pensadores alemanes de su época, en Schelling, Hegel y Schopenhauer. Así de poderosa era la gran tradición de la herencia cultural griega, la cual abarcaba unitariamente la naturaleza y los destinos humanos, transmitiendo una visión unitaria también del mundo. Era legado griego el afirmar ese orden autorregulado y siempre de nuevo renovado por medio de la experiencia de los fenómenos naturales, tanto a través de los fenómenos celestes como de los “meteoros”, es decir, de los fenómenos naturales terrestres, los cuales no alcanzaban desde luego la maravillosa regularidad de los movimientos astrales.

A todos nos es bien conocida la expresión griega que designa esta experiencia de orden. Se trata del concepto de cosmos, que se refiere tanto a la composición de ese orden como al adorno, a la belleza de ese orden. También ésta está recogida en la palabra “cosmos”, y no sólo en la forma derivada “cosmética”. Tal como los griegos contemplaban el mundo, esta idea de orden constituía el mo-

delo de validez general también por lo que se refería al alma humana, y asimismo para la vida de las personas en sociedad. La unidad política de la vida griega era la polis, la ciudad y el Estado de ciudades (si se me permite expresarlo así), donde orden significa antes que nada orden jurídico. Fueron, pues, conceptos jurídicos de los que se sirvieron los griegos (Anaximandro) para imaginarse el orden equilibrado del universo. En la ciencia moderna sigue presente el concepto antiguo de ley, el cual, sin embargo, no adquirió hasta la antigüedad tardía el matiz especial de "ley natural".

Esta noción jurídica de orden se refleja ya en la mitología griega cuando se trata la forma en que se inicia el gobierno de Zeus. En Hesiodo se ve claramente cómo se utiliza esto para fundamentar el orden jurídico, que es el que condiciona al mismo tiempo todas las cosas de la naturaleza. El orden regular del día y la noche, la sucesión de las épocas del año, sí, incluso las condiciones meteorológicas más cambiantes, todo ello soporta nuestra confianza en el retorno de nuestro estar-en-el-mundo. Aquí, una forma de pensamiento se hizo en el pensamiento griego concepto, forma que piensa la ciudad y el alma humana, a pesar de todas sus pasiones y confusiones, según el orden del universo, el cual intentamos construir en nuestras relaciones humanas y en la configuración de la cosa pública. En un lugar memorable del diálogo *Fedón*, Platón deja que Sócrates, que ha rechazado ya todas las propuestas de huida recibidas y que vive el último día de su vida antes de tener que vaciar el vaso de cicuta, se explaye sobre la decepción que supuso para él la ciencia de su tiempo y qué es lo que se hubiera podido esperar de ella, a saber: comprender por qué la tierra es el centro fijo de todo acontecer en el orbe de la misma manera en que él "entiende", es decir, considera bueno y acertado que tenga que permanecer en la cárcel y se cumpla la injusta sentencia. Esta es la forma en que habría que reconocer y comprender también la naturaleza, el que sea de una determinada manera porque es bueno que sea así. Lo que aquí se reclama se cumplió en la física aristotélica y en una forma de pensamiento teleológico que encontró durante muchos siglos en la metafísica y la física poderosa manifestación mental. Este era el enemigo frente al que tenía que afirmarse la nueva ciencia de los tiempos modernos. Se impuso definitivamente en el siglo XVII, y su surgimiento constituyó una verdadera revolución, si bien vemos los antecedentes con una claridad cada vez mayor. Se rompe entonces la unidad cosmológica homogénea de la antigüedad, la cual recordamos hoy con una especie de nostalgia y ante la cual incluso un Goethe se sintió siempre de nuevo fascinado. La unidad de la mirada sobre la naturaleza, sobre la sociedad y sobre el alma es algo que

conmueve siempre que lo constatamos en el pensamiento antiguo, ya que nos falta.

Esto no quiere decir desde luego que sea posible volver a un sistema así de las causas finales, contra el que se produjo el grandioso y victorioso nacimiento de la ciencia moderna. Con todo, la pérdida de unidad que esto significa se ha convertido en nuestro destino. Es esto algo que se refleja incluso en la palabra "filosofía". En un principio, esta palabra no significaba más que conocimiento teórico de por sí, el cual abarcaba todo. Incluso la moderna investigación científico-natural siguió apegada en una de sus obras principales y clásicas a este significado de "filosofía". La obra de Newton se titulaba *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Para Newton, la física todavía era filosofía. Naturalmente, en el siglo XVIII esto ya no era más que un último asomar en el horizonte. Sin embargo, en el momento en que Newton supo reconocer la física del cielo y la física de la tierra como una misma física se dio un gran paso hacia la unidad, pudiéndose fundamentar así en su universalidad una nueva unidad mecánico-dinámica de los acontecimientos naturales. ¿Qué significaba esto para el sino del pensamiento de la edad moderna? Si el orden natural ya no era más que un juego de fuerzas y energías, ¿qué ocurría entonces con los órdenes que los humanos se daban para regular la vida social? Se quedaron sin el ejemplo que ofrecía el orden celeste, que había abarcado todo lo terrenal. A la vez que se había producido, en consecuencia, una ruptura muy particular, nacía una nueva necesidad de justificación. En el siglo XVII se impuso un nuevo concepto de ciencia. Basada en el experimento y en las matemáticas, fue una noción nueva de la medida la que, en evolución continua y anticipándose permanentemente a sí misma, acabó por convertir la ciencia en investigación.

Esto obligó a toda la gran herencia espiritual de la cultura de Occidente, cuyos orígenes eran tanto humanistas como cristianos, a justificarse de nuevo. ¿Cómo puede legitimarse todavía esta tradición al lado de las reivindicaciones de universalidad de la ciencia metódica? Llevar esto a cabo se convirtió en la tarea de la filosofía moderna, y su manifestación visible es la aparición del concepto de "sistema de la filosofía". La expresión "sistema" es originariamente una expresión astronómica y musical, y ahora se ponía a disposición para otra cosa. Antes, en la antigüedad, se había querido comprender de forma unitaria el movimiento cíclico del cielo de estrellas fijas y el movimiento, tan manifiestamente distinto, de las estrellas errantes, las cuales denominamos con expresión griega "planetas". Esto es lo que pudo ofrecer el concepto de "sistema", explicar la relación entre cosas aparentemente incompatibles. En el si-

glo XVIII, esta expresión comenzó a hacerse común para referirse también a la nueva tarea de la filosofía: compatibilizar la gran herencia cultural del saber humano con la pretensión de universalidad de las nuevas ciencias de la experiencia. El último de los grandes intentos de reconciliación estuvo a cargo del idealismo alemán, intento que, salvando epigonales conatos académicos en los siglos XIX y XX, no se ha vuelto a repetir. Aunque el buscar o alcanzar la unidad de pensamiento constituye una exigencia insoslayable de la razón, si de un lado se encuentra el legado cultural de la experiencia del mundo de origen greco-cristiano, y del otro, un avance imparable en el conocimiento y el dominio de la naturaleza, no puede haber una inserción de la ciencia dentro del concepto globalizador de la verdad apriorística. La idea de una ciencia universal que abarque todas las verdades, que es lo que fue la filosofía en su momento, resulta al parecer incompatible con la noción y práctica de la experiencia, cuyo avance interminable diferencia y supera una y otra vez toda verdad alcanzada. Una física especulativa que supiera de antemano y que no caminara sobre las líneas metódicas de la investigación no podría llegar a alcanzar una reconciliación duradera con las ciencias de la experiencia (Schelling). Kant se dio cuenta de ello en el siglo XVIII, y enseñó que había que limitar de forma crítica los hechos de la experiencia a los fenómenos. Al mismo tiempo justificó otro sentido de los hechos, formado por el “hecho de razón” de la libertad humana.

Fue esta una conclusión fundamental de la *Crítica*, que hizo época en tanto crítica al ideal de una metafísica dogmática, si bien en época científica la filosofía únicamente la supo entender en un sentido negativo. Yo contaba exactamente dieciocho años cuando tuve ocasión de escuchar en mi ciudad natal, Breslau, y todavía durante la primera guerra mundial, la primera clase magistral de un catedrático de filosofía que desechaba la metafísica dogmática en un sentido kantiano. Se le ponía a uno la piel de gallina cuando ese catedrático pronunciaba lo de “metafísica dogmática”. Kant aparecía aquí como el triturador universal, que era también el cuadro que su coetáneo Mendelssohn había pintado de él. Así, la filosofía parecía estar limitada a la fundamentación y justificación de las ciencias empíricas y sus fundamentos matemáticos. Se había producido, pues, una inversión completa. Antaño, en la Edad Media, la filosofía y la metafísica habían sido “ancilla theologiae”. Ahora pasaron a ser “ancilla scientiarum”, sierva de las ciencias, la cual fue puesta en servicio bajo el nombre solemne de “teoría del conocimiento”.

¿Qué era, sin embargo, esa totalidad que la humanidad viene reuniendo desde siempre en su pensamiento a través de la expe-

riencia y el conocimiento que da la vida? El verdadero logro de Kant, que no cobró hasta nuestro siglo plena conciencia filosófica de sí mismo, fue determinar que la pretensión de universalidad de la ciencia tiene un límite y que la libertad humana no puede ser jamás un hecho de experiencia en el sentido de las ciencias empíricas. Ella es simplemente un hecho para el ser humano que actúa. Un “algo globalizador”, más allá de este concepto de la experiencia y definido metodológicamente, exigía una justificación, la cual no podía encontrarse ya como meta-física detrás de la física, sino que descansaba sobre el fundamento de la libertad humana, la cual no es un hecho natural. Este es el gran legado que administran las ciencias del espíritu o humanas y que tienen que defender en diatriba permanente con el ideal científico de las ciencias naturales. Uno se preguntaba: ¿Las ciencias humanas no son realmente más que unas ciencias imprecisas? El objeto de estas no son los “fenómenos”, que es lo que Kant definió como el objeto de la ciencia teórica. Por lo tanto, se intentó definir su “objeto” de forma diferente introduciendo el concepto de los valores. Estos son hechos dados por los cuales hay que regirse, que poseen, pues, una cualidad normativa y que no resultan desde luego aprehensibles por medio del concepto metodológico de la investigación “objetiva”.

Se trataba, pues, de desligar las ciencias humanas de la dependencia directa del ideal metodológico de las ciencias naturales para comprometerlas con un ideal diferente. No hay duda de que este ideal no puede medirse con la seguridad controlable de una ciencia centrada en los hechos. Precisamente por ello, las ciencias humanas se dirigen del otro lado hacia algo que exige una perspectiva y comprensión completamente nuevas. Con ello apunto hacia algo que no tiene nada de nuevo. Lo contrario es más bien cierto: la aparición del nuevo talante científico, investigador, de medición, provocó que la época moderna naciera bajo el signo de la ciencia moderna. Los resultados a los que ha llegado no están insertos dentro de un orden mayor de relaciones que pueda resultar comprensible a todo el mundo. Las preguntas que ocupan desde siempre el querer saber humano van mucho más allá de aquello que con los principios de las ciencias modernas permite dar con respuestas responsables y asumibles, van más allá de lo que ni siquiera se puede preguntar. No se trata de límites que impongamos a las ciencias. Se trata de límites que la naturaleza misma estableció en el momento en que permitió que dentro del gran proceso de la evolución del universo surgieran seres, precisamente los seres humanos, que por su naturaleza están configurados de tal manera que no sólo cumplen con su sino natural, sino que además quieren saber. La ciencia

moderna es por sí misma uno de los grandes productos triunfales de esta libertad y osadía, que los seres humanos deben utilizar para disponer y pergeñar el orden de su vida dentro de la naturaleza misma. Así nació la ciencia entre los griegos, así se modeló la figura de un nuevo carácter científico. Es la condición previa de la naturaleza humana en su gusto por el preguntar y en su capacidad de conocimiento la que sirve de fundamento tanto al talante científico como a las ideas religiosas, los órdenes jurídicos, morales, a las formas económicas e incluso a los órdenes de guerra y de paz que los seres humanos hayan podido desarrollar. Todo esto pertenece a la configuración de la realidad que la naturaleza dejó en manos del hombre y en la que el ser humano se encuentra por todas partes con límites. También las ciencias empíricas modernas tienen sus límites. Llegan únicamente hasta el punto que lo permiten sus métodos científicos, asentados sobre la experiencia. Esto no significa que la autodisciplina metódica de la ciencia moderna no sea capaz de demostrar su valía respecto a cualquier forma de creación de la cultura humana. Sin embargo, nuestra tarea humana consistirá siempre en insertar los avances de nuestro conocer y hacer humanos dentro de lo que nos viene dado por la naturaleza y la cultura en la que vivimos.

En este sentido, hoy nos encontramos ahí con tareas enormes. La técnica moderna ha llevado a progresos inimaginables dentro del ámbito de la información. En medida creciente, también las ciencias que llamamos ciencias humanas participan de los avances de este desarrollo técnico en cuanto a los medios de conocimiento y de información. ¡Qué completo es hoy un índice elaborado por un ordenador! Con qué rapidez el ordenador facilita información a los usuarios de bibliotecas. Enseguida tenemos los libros encima de la mesa. Pero ¿estamos de verdad ante un mero avance? Una y otra vez me asaltan dudas. Si se tiene enseguida a mano toda la información que se necesita, ¿no será acaso mejor que haya olvidado algo y que tenga que buscarlo de nuevo y que entonces a lo mejor me encuentre con una cosa diferente de la que buscaba? Y es que esto es lo que se denomina realmente investigar: plantear preguntas que llevan a otras preguntas que no se habían previsto. Hoy estamos ante posibilidades completamente nuevas de reducir el esfuerzo de nuestra memoria, lo cual implica que ya no necesitamos rememorar para resucitar algo de la memoria; en consecuencia, tampoco practicamos ya el recordar. Todavía no sabemos qué significará esto, a qué transformaciones en la convivencia tendrá que enfrentarse la humanidad, de la misma manera que tampoco sabemos cómo podremos digerir en el orden de nuestra administración vital todas esas nuevas posibilidades que se encuentran ahora al alcance de la mano. Pa-

rece como si tuviéramos que pagar los avances que en el campo de la información hacen las ciencias humanas con pérdidas en el fomento de las fuerzas productivas, de la fantasía y de la creación.

En las ciencias naturales debe de ocurrir algo muy semejante. Con todo, allí donde se trata de medir y de procesar datos la situación es algo diferente. Resulta imprevisible a lo que pueden llevar estos avances en las ciencias naturales. En muchos ámbitos hemos llegado tan lejos que investigaciones que antes duraban veinte años hoy las realiza el ordenador en unos pocos minutos, ofreciendo los resultados respectivos. Es efectivamente un gran avance el que se ha logrado aquí; sin embargo, se plantean también tareas nuevas en las que una aplicación razonable de nuestro saber se hace cada vez más difícil. Basta con pensar en el beneficioso milagro del olvido y el poder mágico y enaltecedor del recordar. El extraer información de bancos de datos no nos regalará nada de esta dicha. A lo largo de una extensión enorme disponemos ahora de una presencia nueva. Sin embargo, no nos resulta por ello más fácil aprender a mirar con ojos nuevos lo viejo y heredado y a plantear preguntas nuevas. Y esto sigue siendo la verdadera vida del pensamiento histórico.

Recuerdo ahora mi infancia. Mi padre era científico natural y durante toda su vida lamentó que yo me uniera a los profesores charlatanes. Se podía escuchar una y otra vez que en la ciencia lo determinante era la forma de plantear las preguntas. Es una gran verdad, que vale para todas las ciencias. En esto no hay diferencias. La fantasía del planteamiento fructífero tiene que estar guiada siempre por un autocontrol que descansa sobre un saber fundado. Sin embargo, en el momento en que una ola paralizante de información nos llega hasta el cuello se quiere imponer la tendencia a caminar sobre caminos trillados. Con todo, la verdadera tarea de la investigación sigue siendo la de buscar y encontrar caminos nuevos. Dominio técnico, sistemas controlables, eso no lo es todo en ciencia. Esto vale todavía mucho más para la vida práctica, donde nos encontramos una y otra vez ante situaciones que nos confrontan con cosas desconocidas, respecto a las cuales no se nos ocurre imaginar que una cibernética cualquiera o una hermenéutica fiel a los cánones pueda ayudarnos a entender mejor lo nuevo, lo otro (o a ese otro con el que tratemos) o ni siquiera a nosotros mismos.

Analicemos una experiencia de la vida. ¿Qué ocurre cuando se interrumpe a alguien que quiere expresarse con una frase como "Ya, ya lo entiendo"? Esto no resulta precisamente estimulante para el otro, mucho menos cuando éste quiere poner empeño en defender su propia causa. Comprender al otro es en realidad un arte

muy difícil, y además de eso, una tarea humana. Hay que cuestionarse hasta dónde la ciencia puede ayudarnos en ello. El ámbito en el que nos movemos aquí es el ámbito de la vida práctica. La praxis no consiste, sin embargo, en la aplicación de la ciencia, sino al revés, en una fuente propia de experiencia y conocimiento. La capacidad de la que se habla aquí no se refiere a una simple aplicación de las reglas. La vida práctica nos pone una y otra vez ante situaciones en las que tenemos que decidir sin poder consultar a un experto, el cual tampoco nos podría ayudar. Por lo tanto, tenemos que decidir nosotros mismos, y queremos decidir acertadamente. ¿Pero qué es ahí lo acertado? ¿Qué evidencia nos puede servir como referente? Desde luego, no una evidencia que se alcance aplicando determinados criterios o que se fuerce a través de estos o aquellos métodos demostrativos. Entra aquí al parecer en juego otra condición ligada al nombre verdadero que recibe la filosofía práctica. Se trata de la palabra “ética”. Esta palabra guarda relación con la palabra “ethos” y, en realidad, con una costumbre que se ha adquirido y que motiva una continuidad no reflexionada. A menudo esto no es nada que pudiéramos reconstruir y controlar según determinadas reglas, sino que obedece a tempranos procesos de adaptación que hoy se denominan “socialización”. Esto es así por mucho que se degraden costumbres morales, órdenes y orígenes, de manera que algunos llegan a un grado de ingenuidad en que reclaman una ética nueva, como si esta fuera tarea de los catedráticos de filosofía. Aunque es cierto que sería práctico que fuese así. A este respecto existen unas bonitas y antiguas líneas: “Sí, si fuera tan fácil sembrar la virtud en el alma humana como la medicina adecuada cura una enfermedad... El hombre que fuera capaz de realizar esto se vería más ensalzado que Dios mismo, más que Esculapio.” No habrá persona razonable que pretenda convertirse en semejante dios, especializado en estas tareas, a no ser que se comprenda actuando por mandato divino. Es sabido que no existe un experto para estas cosas y que no es posible desligarse de la propia responsabilidad, y de los propios errores, remitiendo a otras instancias. Sabemos que tenemos que responder de nuestras decisiones, justificarlas, si bien quizás sobre todo ante nosotros mismos. En la vida práctica nuestro ideal no puede consistir en llegar a excluir todo lo subjetivo de la reflexión y del análisis racional, tarea sin duda del experto, del investigador, con el fin de dar consejos e instrucciones desde un conocimiento que se ha hecho anónimo. Allí donde se trata de nuestros asuntos más propios no nos adaptamos a ciegas a los moldes establecidos por la cultura que nos ha marcado, sino que defendemos nuestras propias actitudes, responsabilidad que parece formar tan esencialmente parte de

la persona, que no hay regla u orden jurídico que llegue hasta la última instancia de decisión de la conciencia.

Ahora bien. No hay duda de que el encuentro que se produce en la ciencia con las diversas formas de cultura humana, con los interrogantes de la religión, del derecho, de las costumbres, de las distintas formas de actuación, no equivale a la propia decisión del que actúa concretando su situación vital. Y sin embargo, aquí está precisamente eso especial que las ciencias humanas introducen en la totalidad de nuestro quehacer científico: todos sus encuentros y así llamados "objetos" no se ven sometidos a una ciencia explicativa que se centre con empeño, como ocurre en otras ciencias, en los órdenes de la naturaleza, entonces meta suprema de conocimiento en que la totalidad queda reducida a una casuística de leyes. Las ciencias humanas pertenecen más bien a órdenes creados y modificados permanentemente por nuestra participación en ellos, con lo cual colaboran a nuestro conocimiento respecto a las posibilidades humanas y respecto a normativas comunitarias, que como tales nos afectan de forma personal. Esta es la forma en que nos ponen ante nosotros mismos. Sin embargo, esto incluye siempre la percepción de nuestros propios límites. No hay certezas al modo de las garantías teóricas, "científicas", y aquí siempre resulta necesario saberse poner en el lugar del otro, atender, por lo tanto, no sólo a lo que uno se imagina, sino también a lo que piensan los demás. En nuestro mundo plural, el otro puede pertenecer también a culturas o a pueblos extraños o lejanos. Sobre esto tendremos que aprender en un futuro más y más. Nuestra meta como seres humanos no puede consistir en que una civilización técnica ahogue todo lo que hayamos, nosotros u otros, recibido como legado, y que nos ha determinado a la hora de configurar cualquier aspecto de nuestra vida. Sólo si somos capaces de afrontar con un espíritu de comprensión y de respeto mutuo las nuevas tareas, tendentes a lograr y mantener el equilibrio en el mundo, seremos capaces de crear órdenes nuevos. Entre todas las ciencias, son las llamadas ciencias humanas las que más ayudan a fomentar este espíritu, pues son ellas las que nos confrontan permanentemente con toda la rica escala de lo humano. Y de lo demasiado humano.

La hermenéutica y la filosofía práctica

Ciudadano de dos mundos

(1985)

Allí donde se hable de ciencia se hace necesaria una reflexión sobre Europa, sobre la unidad de Europa y su papel en el diálogo mundial en el que ahora nos estamos adentrando. Como quiera que uno pretenda definir con mayor precisión lo que es ciencia, y cualquiera que sea el carácter especial de las ciencias del hombre, no se puede negar que es la ciencia desarrollada en Grecia la que representa el rasgo de carácter diferenciador de esa cultura mundial que partió de Europa. Es cierto que hay que admitir, y cada vez más, que ya los griegos se mostraron capaces de aprender de otras culturas, y que fueron los babilonios los que alcanzaron logros importantísimos en el campo de las matemáticas y de la astronomía; y de forma semejante, los egipcios, como los griegos, en especial, sabían muy bien. Y más que esto, es la disposición mental que subyace a los diversos legados religiosos de las grandes culturas de la antigüedad la que incide positivamente sobre el pensamiento griego. A pesar de todo, sigue siendo cierto que fue en Grecia donde la noción de ciencia, entendida en su forma más amplia, desarrolló su carácter más propio, y ello en un sentido que no incluye todavía el sentido especial de las ciencias empíricas modernas, por medio del cual Europa transforma hoy el mundo. Es esto algo que tenemos que intentar comprender en toda su importancia. El rasgo científico que penetró en la constitución espiritual de Europa produjo una diferenciación entre formas expresivas y formas de pensamiento como nunca antes había existido en la vida cultural de la humanidad. Me refiero al hecho de que la ciencia y la filosofía conforman una figura autónoma del espíritu que se diferencia de la religión y de la poesía. Es más, fue la ciencia la que desgajó religión y filosofía y la que

le concedió al arte una capacidad, por muy precaria que ésta sea, de configuración propia de la realidad. El hecho como tal es sobradamente conocido. Nos sentimos completamente desamparados si ahora pretendemos ordenar dentro de nuestros conceptos clasificadores de filosofía, ciencia, religión, arte y poesía la, por ejemplo, sabiduría de Asia oriental. No se puede negar: fue en Grecia donde el espíritu del mundo dio el giro que llevó a estas diferenciaciones. A eso que ocurrió ahí y que configuró la historia de Occidente lo podemos denominar en un sentido muy amplio “ilustración”, ilustración por medio de la ciencia.

¿Qué significa aquí ciencia? Quizá llegue a mostrarse que entre la aparición de la ciencia en Grecia, por un lado, y la creación de la cultura científica de la edad moderna, por otro, existe, a pesar de toda continuidad de la historia occidental, una diferencia tan profunda que también el concepto de ilustración se ve afectado por ello en su unidad de sentido. Con esta pregunta entramos en un tema actual y controvertido respecto a la manera de comprendernos a nosotros mismos. Si no me equivoco, esto también tiene consecuencias respecto a las implicaciones filosóficas que Levinas desarrolló a partir del concepto de “savoir”. En el momento en el que Levinas contrapone el concepto de “savoir” a la transcendencia del otro, la delimitación que con ello se traza es completamente distinta a la que surgió dentro de la historia de la ciencia de Occidente. Sí, me parece que fue precisamente en las configuraciones y transformaciones de ciencia que se produjeron en la historia occidental en donde la transcendencia del otro desempeñó un papel determinante, sin que se limitara a ejercer de simple “más allá” de toda “ciencia” y su “inmanencia”. Lo “completamente distinto” de Dios, lo otro de los otros, del prójimo, aquello otro de la naturaleza encerrada sobre sí misma, todo esto no parece al alcance de nuestro “savoir”.

Ello se anuncia ya en el hecho de que el concepto de filosofía y la relación que éste mantiene respecto a la ciencia tienen una historia propia. El sentido que se le daba antaño a la palabra filosofía no se corresponde desde luego con el que hoy le atribuimos. Como se sabe, “filosofía” era el concepto por excelencia de toda pasión teórica, de la entrega al conocimiento puro sin atender a la utilidad o el provecho que se pudiera sacar de él. Fue Platón quien le dio a la palabra un matiz nuevo. Para él, filosofía no significa “saber”, sino impulso de saber, búsqueda de la “sofía”, de la sabiduría, posesión de la verdad, reservada exclusivamente a los dioses. En la oposición entre saber humano y divino se encuentra un elemento que en la historia de la ciencia de la edad moderna ha ido cobrando impor-

tancia nueva y determinante. Es esto algo que remite al carácter problemático del carácter científico de la filosofía. En el uso lingüístico de la antigüedad y en la pervivencia del mismo, la definición platónica de que la “filosofía” consiste simplemente en la búsqueda de la verdad no acabó realmente de imponerse. Sólo cuando surgieron las modernas ciencias de la experiencia, esta variante platónica del significado de la palabra cobró nueva virulencia. Sin embargo, al mismo tiempo se produjo un desplazamiento de sentido. Se hizo tarea tan difícil como necesaria definir los derechos de la filosofía frente a la ciencia moderna, del mismo modo en que había sido necesario hacerlo frente las exigencias de saber de la “sofística” griega. Desde entonces, las relaciones mutuas entre filosofía y ciencia constituyen un problema de la propia filosofía el cual ésta se ve obligada a repensar una y otra vez.

De estas observaciones sobre la historia de la palabra podemos extraer ya la enseñanza de que el lenguaje y su correspondiente articulación de la experiencia del mundo asume respecto a nuestra pregunta acerca de la unidad y diferencia de la “ciencia” y la filosofía un papel absolutamente fundamental. Para los griegos, el lenguaje es antes que nada lo que en él se dice, “logos” en tanto *τὰ λεγόμενα*. Desde este punto de vista, el lenguaje no es aquel sistema de signos que estudia nuestra lingüística o en el que nuestra filosofía del lenguaje centra sus estudios. El concepto de logos es más bien el concepto por excelencia de los conocimientos humanos reflejados en el lenguaje y transmitidos a través del lenguaje, y es este concepto de logos el que determina desde un primer momento el concepto griego de ciencia. Poder defender algo, justificar algo, argumentar y demostrar, todo esto va implícito en la “lógica” y la “dialéctica” de los griegos. Se corresponde con ello que la expresión que servía de referencia respecto a las ciencias fuese el de “matemáticas” (*τὰ μαθηματά*): aquello que se puede enseñar y aprender, lo cual implica que la experiencia no tiene por qué ser necesariamente una ayuda y mucho menos imprescindible. En este sentido, las matemáticas son para los griegos la figura ejemplar de lo que es la “ciencia”, y ello en un sentido sustancialmente diferente del papel que desempeñan las matemáticas en la concepción científica moderna de las ciencias naturales. En el pensamiento griego, la ejemplaridad de las matemáticas viene dada, y no en último lugar, por el ideal de la transmisión exacta, y por la noción de que la enseñanza y el aprendizaje están indisolublemente ligados al conocimiento.

Prestando atención a estos hechos nos vamos aproximando al lenguaje de la pregunta que nos ocupa. El conocimiento de la naturaleza constituye en nuestro ámbito cultural una historia fascinante,

y en ella, el lenguaje tiene sin duda en cuanto a toda esa historia interior de nuestro pensamiento una importancia fundamental. Ligado a la estructura especial de las lenguas indoeuropeas se desarrolló dentro del pensamiento griego, y a través de un largo camino de ilustración, un concepto de “sustancia”, y respecto a él, una noción de todo aquello que a la sustancia le corresponde. Es evidente que la estructura predicativa del juicio no es simple descripción de la forma lógica de la frase, sino también de una articulación que comprende la realidad. No es esto algo que se sobrentienda. En el ser del lenguaje se encuentra en primer lugar el milagro misterioso del nombrar y del significado del nombre. Esto es algo que debe de anteceder a toda estructura especial de las lenguas y de las familias de lenguas y que constituye hasta hoy un elemento que se hace necesario considerar a la hora de comprendernos a nosotros mismos en cuanto al lenguaje. En un primer momento, la palabra y la cosa parecen indesligablemente unidas. Para cualquier hablante, las lenguas extranjeras, en las que lo mismo tiene un nombre distinto y suena de otra manera, son algo poco tranquilizador, y en un primer momento incluso increíble. Una familia de lenguas como la nuestra, cuya gramática está tan centrada en la relación del verbo con el sustantivo, del predicado con el sujeto, estaba como quien dice predestinada a la disolución de esta unidad de palabra y cosa, y con ello, a la “ciencia”. Que el “onoma” es únicamente el nombre que se le “da” a una persona o cosa equivale a una conclusión revolucionaria, que se encuentra por vez primera en Parménides: “De ahí que lo que los mortales han fijado en su lengua no sea más que un simple nombre, convencidos de que es cierto”⁵⁴. Que algo que está siendo pueda tener nombres cambiantes, que a la misma cosa le puedan corresponder predicados cambiantes, eso es algo que implica una noción del ser a partir del cual los propios griegos interpretaron sus grandes logros de pensamiento. Es como quien dice la presión excesiva que parte de este concepto de “subiectum” como fundamento permanente de predicados y contenidos lo que determinó el carácter de la ciencia en el pensamiento griego. Frente a la experiencia, cambiante, este carácter implica una exigencia de verdad que excluye a la experiencia del saber verdadero. Sólo de aquello que es siempre como es y de lo cual se puede saber, por tanto, sin ver o experimentarlo de nuevo puede haber en un sentido propio ciencia. Las simples regularidades que se puedan detectar en los factores

⁵⁴ Fr. 8, 38 (Diels/Kranz): “ταῖσι πάντι ὄνομα(α) ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέδεντο πεποιδότες εἶναι ἀληθῆ”.

cambiantes de la experiencia son únicamente reconocibles en un sentido difuso, mientras que lo concreto y único nunca puede ser “sabido” en el mismo sentido que las verdades matemáticas o lógicas. En consecuencia, sólo bajo forma mítica manifestó Platón la contingencia de lo real, y Aristóteles aplicó estas formas metafóricas en la *Física* únicamente en tanto enseñanza de las formas de lo real. Su *Física* es una morfología.

Si se tiene esto en cuenta, el surgimiento de las modernas ciencias empíricas en el siglo XVII constituye un acontecimiento a partir del cual se redefine completamente el concepto de saber, con lo cual el lugar que ocupa la filosofía y su pretensión globalizadora aparece cuestionada de una manera novedosa. El nuevo ideal del método y la objetividad del conocimiento que este garantiza desgajó paulatinamente el saber de la relación entre enseñanza y vida, propia de un saber socio-lingüísticamente compartido, creando así una tensión nueva en aquello que se denomina saber y experiencia humanos. A partir de ahora, las matemáticas ya no son tanto el modelo ejemplar de las ciencias, como era el caso en Grecia, sino más bien el contenido cierto de nuestro saber del mundo experimentable mismo. Para los griegos se sobrentiende que la “experiencia” no es “saber”, por mucho que los “*logoi*” y “*dóxi*” que se manifiestan como saber se constituyan siempre a partir de la experiencia y por muy imprescindible que resulte la experiencia en la aplicación práctica del saber. — Para el pensamiento moderno, en cambio, se sobrentiende que el saber y la ciencia tienen que medirse por los hechos de experiencia. Un conocimiento que sea verdaderamente “saber” únicamente puede extraerse de la aplicación de las matemáticas a la experiencia, debiendo guardarse de las “*idola fori*”, de las imágenes que sugieren las convenciones lingüísticas. Y sin embargo, existe un rico legado de saber humano que, transmitido desde nuestro pasado histórico, nos habla como aquello que en el transcurrir de la historia se afianzó, creyó, esperó, y que nosotros aceptamos como tal, como la otra mitad de la verdad.

Por lo tanto, únicamente puedo percibir la unidad de nuestra cultura desde el punto de vista de que la aparición de las modernas ciencias empíricas en el siglo XVII constituye ese acontecimiento con el que la concepción hasta entonces común de saber global, de “filosofía” en un sentido amplio de la palabra, comienza a diluirse. La filosofía misma se convierte en una empresa problemática. Después del surgimiento de las modernas ciencias naturales y su correspondiente elaboración enciclopédica en los siglos XVII y XVIII, todo filosofar moderno se encuentra ante la pregunta de qué es lo que puede ser ya la filosofía al lado de las ciencias. En mis trabajos

llamé repetidamente la atención sobre el modo en el que, en el contexto de esta situación de precariedad, el concepto de “sistema” penetró en la filosofía. La palabra es naturalmente antigua y muy griega. Se refiere a todo tipo de conjunto en el que están unidas cosas diversas. Como concepto, sin embargo, se radicalizó hasta plantear la tarea de establecer a partir de lo incompatible, de lo de imposible convivencia, una relación unitaria de pensamiento. Así surgió el concepto astronómico de los sistemas del mundo, desde el momento en que la astronomía antigua se vio ante la exigencia platónica de explicar a partir de la circularidad de los movimientos celestes, que se daba por supuesta, la irregularidad de las órbitas planetarias. En la época moderna fue el sistema planetario de las modernas ciencias empíricas, por seguir con la misma imagen, el que, en siempre nuevos intentos de buscar un equilibrio, tuvo que ser puesto en relación con el punto central, con la totalidad del saber heredado que se llamaba “filosofía”. De esta manera, la palabra “sistema” pasó a finales del siglo XVII a formar parte del acervo lingüístico usual de la filosofía, con el objetivo de establecer un nexo entre las nuevas ciencias y la metafísica antigua. El último gran intento serio de integrar las ciencias empíricas dentro del legado de la metafísica lo llevó a cabo el idealismo alemán desde el nuevo punto de vista de la filosofía trascendental, intento último y pasajero en vista de un problema insoluble.

Si esto es así, el que la civilización europea se distinga por su carácter científico no debe considerarse únicamente como una distinción. Al mismo tiempo, la ciencia trajo consigo una tensión profunda al mundo moderno. Por un lado nos hemos formado con el legado cultural que hemos recibido, formación que en su configuración lingüístico-conceptual, herencia de la dialéctica y la metafísica griegas, determina la manera en que nos comprendemos a nosotros mismos. Por otro lado, fueron las modernas ciencias empíricas las que transformaron radicalmente nuestro mundo y la visión que tenemos de él. Un aspecto se encuentra al lado del otro.

Kant entró, efectivamente, en la historia por fundamentar ambos aspectos de nuevo. Averiguó los límites de la razón pura y demostró su dependencia estricta de la experiencia posible, justificando con ello al mismo tiempo la autonomía de la razón práctica. La delimitación en el uso de las categorías, de la causalidad por lo tanto, a los fenómenos de la experiencia equivale, por un lado, a la justificación plena de la investigación científica de los fenómenos, incluso tratándose de vida o del mundo socio-histórico. Por otro lado, la delimitación de la causalidad a la experiencia supone la justificación de la razón práctica, en la medida en que su “causalidad a partir de la libertad” no contradice a la razón teórica. El logro de

Kant de poder sentar la primacía de la razón práctica se vio después de tal manera ampliado por el idealismo alemán, que fue posible conceder rango y estado al concepto de espíritu y a todas sus objetivizaciones en el ámbito de la economía y la sociedad, en el derecho y en el Estado. Estas objetivizaciones no son meros fenómenos y, con ello, simple “objeto” de la ciencia, sino siempre y al mismo tiempo hechos inteligibles de la libertad, es decir: se trata de participar de otra manera de su verdad.

Si bien es cierto que esto conecta con una tradición que, por lo que se refiere a la distinción entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, se remonta a Aristóteles, el surgimiento de la ciencia moderna le confirió otro carácter. La distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica trajo consigo una consecuencia en la teoría de la ciencia: llevó a que se distinguiera entre “conceptos de la naturaleza” y “conceptos de la libertad”. En el ámbito germanoparlante, esta distinción se propagó como dualismo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. En otros países esto carece de correspondencia, pues hay términos como “lettres” o “literary criticism” que ni siquiera presuponian para ciertas partes de las ciencias humanas un carácter científico. En Alemania fue el giro “teórico-epistemológico” neokantiano el que, atendiendo al concepto hegeliano de espíritu y rechazando su apriorismo universal, extendió a las ciencias histórico-filológicas el concepto de experiencia y de ciencias empíricas. Esto culminó en la, por ejemplo, teoría de los valores de la escuela neokantiana suroccidental, de la que partieron también las ciencias sociales. En una ampliación así a las “ciencias de la cultura”, el “objeto de conocimiento” siguió encontrando su determinación plena y única en el hecho científico.

Ahora bien. En nuestro siglo, la filosofía comienza a interrogarse de nuevo sobre qué se esconde detrás de ese hecho de las ciencias y de su justificación teórico-epistemológica. En Alemania, este paso lo dio el movimiento fenomenológico. Al dirigirse “hacia las cosas mismas”, cambio de orientación que fue iniciado por Husserl, ya no se trata sólo del conocimiento al que llega la ciencia, cuyas condiciones apriorísticas debía determinar la filosofía, sino de los fenómenos del “mundo de la vida”. Esta es la forma en que Husserl denominó más tarde esa dimensión empírica precientífica a partir de la cual se inició el camino descriptivo de su investigación fenomenológica de las esencias⁵⁵. Cuando, más tarde, Husserl se abrió de

⁵⁵ Vid. al respecto “Die Wissenschaft von der Lebenswelt”, en *Gesammelte Werke*, tomo 3 (Nr. 7), y en este mismo tomo, los trabajos números 8 y 9.

tal modo a la problemática del “mundo de la vida” que pudo reconocer la multiplicidad de esos mundos de vida cuyas estructuras profundas condicionan todas nuestras formas de percibir la realidad, su propio interés estaba en el neokantismo-teórico-epistemológico, en formular una justificación última y sin fisuras frente a la objeción de la relatividad de estos mundos de vida. Esta justificación consiste en que el ego transcendental, ese punto cero de la subjetividad, debe fundamentar *toda* validez “objetiva”, por lo tanto, también la relatividad del mundo de la vida que se encuentra en el “eidos” mundo de vida mismo.

La paradoja en la relatividad del mundo de la vida consiste ahora en que uno puede llegar a ser consciente de la misma, y con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos. Nuestra historicidad está hecha de bocetos de conocimiento posible que nunca llegan a hacerse realidad. Se encuentran dados en toda “objetividad” del conocer o de la conducta, lo cual implica que el discurso del sujeto puro carece aquí de sentido, por mucho que este se vea reducido al simple polo-yo del ego transcendental. En consecuencia, la relatividad del mundo de la vida no equivale en realidad a un límite objetivador, sino que supone más bien una condición positiva para ese tipo de objetividad que resulta alcanzable en el horizonte del mundo de la vida.

Uno de los problemas sin resolver que Husserl legó a la investigación fenomenológica consiste en saber si, y dado el caso, cómo puede justificarse la exigencia de la filosofía de ser una ciencia estricta teniendo en cuenta que el “eidos” mundo de la vida representa el horizonte a priori, la dimensión eidética, con lo cual es la evidencia apodíctica del ego transcendental la que “fundamenta” su función. La pregunta radical que plantea Heidegger sobre el sentido de ser, que buscaba en el horizonte del tiempo, arranca aquí, y fui yo mismo quien, partiendo de Heidegger, intenté desentrañar hasta donde pude la disposición hermenéutica fundamental que subyace al “mundo de la vida”. Que la pertenencia del “intérprete” al conjunto de relaciones que intenta comprender obliga a pensar de otra manera el sentido de objetividad a como es costumbre en las ciencias naturales, eso es algo que me parece evidente.

En este sentido, no puedo ver de ninguna manera que se dé aquí una correspondencia con la física. Que la física nuclear de nuestro siglo se haya topado con límites desde el momento en que se constató que la idea de un “observador absoluto” era insostenible, pues en el ámbito nuclear el proceso de medición significa siempre una intromisión en el sistema, es algo que modificó sin duda los conceptos básicos de la física clásica. Sin embargo, esto no afecta para

nada al sentido de objetividad del conocimiento y la ciencia. La ciencia ha sabido determinar *esta* pertenencia del observador a lo observado mismo con la precisión matemática de ecuaciones. A partir de aquí, la física moderna de nuestro siglo me parece la continuación consecuente de la física de Galileo, asentada sobre las matemáticas y sobre elaboraciones matemáticas de mediciones. En realidad, los límites que se han averiguado respecto a las posibilidades de objetivización no son más que nuevos diagnósticos objetivos que nacieron de los esfuerzos de la investigación moderna. Que a causa de ello haya habido que desechar como préstamos cuestionables tomados del “mundo de la vida” ciertas condiciones previas de la física clásica, por ejemplo la “claridad” y determinación de todos los “estados consecutivos” como consecuencia de estados previos, no cambia nada en cuanto al hecho de que se trata de la misma física matemática.

Me parece que algo semejante ocurre con las consecuencias que para la teoría del conocimiento se están deduciendo hoy de la teoría evolutiva. Desde un planteamiento filosófico no puede sorprender que dentro de la gran amplitud con que la teoría evolutiva general describe la “historia” de nuestro universo, también la ciencia y el desarrollo de la misma encuentren su lugar⁵⁶. La pertenencia del ser humano a su mundo puede comprenderse desde ambos lados como resultado de la evolución, versión nueva de la doctrina de las “ideas innatas” que se corresponde con las últimas investigaciones cosmológicas. Su “realidad objetiva”, objeto de la pregunta kantiana, está como quien dice solucionada de antemano. Mientras tanto, también la investigación fenomenológica ha superado la artificiosidad de la doctrina cartesiana de las dos sustancias, especialmente con la teoría de la intencionalidad de la conciencia. Ya Scheler caracterizó a partir de aquí la predominancia de la conciencia de sí mismo y la separación de sujeto y objeto como un resto de problema metafísico, mientras que Heidegger pudo demostrar que estábamos ante el peso heredado de la ontología griega de lo “existente”, cuyos conceptos determinan la forma en que la ciencia moderna se comprende desde un punto de vista filosófico a sí misma. En este sentido, la teoría evolutiva es algo así como una nueva demostración desde la “física” del idealismo, si bien desde luego empíricamente mejor fundada que la demostración que ofrece la filosofía natural de Schelling.

Sin embargo, también el ensayo teórico-evolutivo sigue siendo, como todos los intentos de “conciliación” entre las ciencias de la na-

⁵⁶ *Vid.* sobre esto también el artículo precedente, “Historia del universo e historicidad del ser humano”.

turalidad y las “ciencias morales”, un asunto tan profundamente sospechoso, que no me parece menos cuestionable de lo que lo fue en su tiempo la física especulativa del idealismo alemán. Ni las ampliaciones del apriorismo kantiano más allá de las fronteras de las “ciencias naturales puras” por parte de los neokantianos, ni la reinterpretación en un mismo sentido desde las modernas ciencias empíricas pueden anular la conclusión fundamental de Kant: somos ciudadanos de dos mundos. Estamos situados no sólo en el lugar físico, sino también en el “lugar transcendental” de la libertad, aunque estos conceptos de la tradición metafísica designen únicamente la tarea que está por realizar sin que puedan aportar la solución del problema que se plantea con la primacía de la razón práctica. Mientras que el hecho de la libertad debe ser leído al modo kantiano como un hecho de la razón, la teoría evolutiva permanece en el ámbito de la razón “teórica” y de las ciencias empíricas. La libertad, en cambio, no es objeto de la experiencia, sino condición de la razón práctica. Se puede ahora objetar que la pluralidad y relatividad de los mundos de la vida, que como tales son objeto de la experiencia y están relacionados con la distinción de la naturaleza humana en tanto seres dotados de razón, tendría que convocar al “fantasma del relativismo”. Con todo, no hay forma de evitar el carácter condicionado de todo mundo de la vida humano. Nuestra tarea sigue estando en integrar y subordinar los conocimientos teóricos y las posibilidades técnicas del ser humano en y a su “praxis”, lo cual no consiste desde luego en hacer del propio mundo de la vida, que es precisamente el mundo de la praxis, un edificio técnico teóricamente argumentado. En este sentido, hay que preguntarse si no debemos aprender precisamente algo de la herencia griega en nuestro pensamiento, que si bien es legado que nos dejó la “ciencia”, es una ciencia que se encontraba de acorde con las condiciones del mundo de la vida humano y con el concepto que guiaba su pensamiento, la “fisis”.

La dialéctica de Platón me parece que ofrece en este punto una nueva ejemplaridad. Despertar en nuestro pensamiento lo que en realidad se encuentra ya en nuestra experiencia del mundo de la vida y en el respectivo almacenaje lingüístico es lo que Platón comprendió como tarea de la filosofía, por lo cual denominó a todo conocimiento reconocimiento. Y es que reconocimiento no es simple repetición de un conocimiento, sino “experiencia” en sentido pleno de la palabra: un viaje en cuya meta lo conocido se une con conocimiento nuevo para hacerse saber perdurable. Para valorar esto en toda su importancia tenemos que recurrir a la idea de la filosofía práctica y al concepto de praxis tal como se crearon antes de que entraran en una relación de dependencia respecto a esa ciencia teó-

rica, y su correspondiente aplicación, que conocemos hoy como ciencia aplicada. Debemos, por lo tanto, preguntar de nuevo: ¿Qué es praxis, qué significa aquí “praxis”? En este punto se puede aprender algo de Aristóteles. En Aristóteles, el concepto de praxis se crea no frente a la “theoria”, sino frente al “espíritu artístico” del producir, siendo Aristóteles a quien debemos la elaboración analítica de la diferencia entre “techne”, el saber que guía un poder-hacer, y “frónesis”, el saber que guía la práctica. La distinción no equivale a una separación sino a un orden, a saber: inclusión y subordinación de la “techne” y su saber en y bajo la “frónesis” y su práctica. Ahora bien. Me parece desde luego peligroso que, siguiendo usos modernos, se exagere hasta convertir la filosofía práctica en teorías de la acción. Es cierto que la acción es una parte de la praxis en cuanto actividad introducida por una decisión moral, una “prohairesis”. Pero por lo menos en el caso de “acción” se debería pensar en el gran número de participantes, es decir, en todo ese complejo sistema de acción y contraacción, de hacer y padecer. Sólo entonces es posible evitar los prejuicios del subjetivismo moderno y no verse enredado en la síntesis, sin duda genial, que le permitió a Hegel encontrar una salida a la filosofía de la conciencia de sí mismo y de la subjetividad. En cuanto a la doctrina del espíritu objetivo y del espíritu absoluto, sigue constituyendo este un paso importante que supera la estrechez de la fundamentación kantiana de la filosofía moral en el concepto de obligación y deber. Sin embargo, ¿se da realmente el paso hacia atrás que se debería dar, el paso hacia la pregunta griega sobre lo bueno y la filosofía práctica que se construye a partir de la experiencia de la praxis humana y sus “aretai”, sus “inmejorables”?

La filosofía práctica no consiste en la aplicación de la teoría a la práctica, tal como lo llevamos a diario a cabo de la forma más natural en el ámbito de los quehaceres prácticos, sino que surge de la experiencia de la práctica misma gracias a lo que en ella hay de razón y de razonable. Y es que “praxis” no significa actuar según determinadas reglas o aplicar conocimientos, sino que se refiere a la situacionalidad más original del ser humano en su entorno natural y social. En Grecia, las cartas se concluían con la fórmula *εὖ πρότερον*, lo cual podemos traducir como “Que te vaya bien”. En algunas zonas de Alemania se dice para ello “Mach’s gut”⁵⁷. Tampoco este *machen*, este hacer, es un hacer algo, sino que atañe a toda la situación vital de la persona a la que va dirigido este amable deseo. En

⁵⁷ Literalmente: “Hazlo bien”; *machen* significa hacer. [N. del. T.]

una mirada así sobre la praxis se encuentra un sentido básico de comunidad y con-vivencia.

¿Qué puede significar pues para nosotros la remembranza del sentido amplio que “praxis” adquirió en el pensamiento griego? Nadie duda de que la inmediatez del tener-que-ver-juntos, que constituía en la ciudad-estado griega la base de la actividad política de todos los ciudadanos, existe en las civilizaciones actuales en una medida y bajo formas muy diferentes, lo cual conlleva objetivos nuevos y problemas nuevos, especialmente en consideración de la comunicación global que posibilita la técnica. A pesar de todo, considerar la oferta del pensamiento griego no me parece que equivalga a una vuelta romántica al pasado, sino a un acordarse de lo existente. Y ello debido a que la relación entre el poder-hacer y el valorar-positivamente que ello se haga no es un hecho nuevo de la moderna civilización técnica. El mundo griego se encontraba exactamente ante el mismo problema, y es exactamente hacia esta situación hacia donde apunta la pregunta socrática. Esta confirma a toda competencia en sus derechos y dentro de sus límites, ocultando, al mismo tiempo, su incompetencia en relación con aquello que es realmente lo bueno. No se diga que aquellos eran otros tiempos, que en cambio en la moderna civilización técnica, asentada sobre la ciencia, la automatización de los medios se ha hecho definitivamente dueña de la libertad de decisión y la capacidad humanas de elegir lo bueno y que, por lo tanto, todo depende únicamente del saber fundado en la ciencia. Esto crea una condición falsa. ¡Como si en la relación de posibilidades calculadoras del saber hubiera sido alguna vez cosa fácil subordinarse a los objetivos marcados por la política y la razón política! De la misma manera, tampoco en el mundo antiguo fue tarea fácil limitar a través de razonables instituciones del estado el abuso de poder al cual se ven impulsados los altos cargos políticos. Sobre esto nos puede decir algo la utopía platónica del estado, pero también la experiencia de nuestra moderna democracia de masas, que ha visto en el principio de la división de poderes, que practica, la forma más efectiva de controlar el poder. La “naturaleza” del ser humano no cambia. El abuso de poder constituye desde siempre el problema primero de la convivencia humana, mientras que el impedirlo completamente pertenece al reino de Utopía.

Parece que Platón se daba cuenta de esto, por lo cual contrapuso su “Estado de la educación” al Estado del arte de gobernar⁵⁸. Aparece aquí, en la utopía de un orden que renuncia a todo ser

⁵⁸ Vid. sobre esto “Platos Denken in Utopien”, ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 9).

propio, el último elemento en común de los seres humanos en convivencia, el cual hace posible la vida de estado y de la ciudad.

Resulta evidente que el Estado moderno apenas puede corresponderse con la antigua ciudad-estado y sus formas de vida. Y sin embargo, ambos descansan sobre la misma e invariable condición básica. Quiero denominarla la condición de la solidaridad. Me refiero a ese único elemento en común y sobrentendido desde el cual resulta posible tomar decisiones en el ámbito de la vida moral, social y política, decisiones que todos consideran buenas y que tienen el valor de decisiones comunes. Los griegos entendían que esto era natural e indiscutible, y lo reflejaban en la lengua. Era el concepto griego de amigo el que articulaba toda la vida social⁵⁹. Los amigos consideraban que entre ellos todo era común, antigua herencia pitagórica en el pensamiento griego. En el extremo del ideal aparece denominada aquí la condición callada única que puede permitir algo así como una regulación no violenta de la convivencia entre los seres humanos, un orden jurídico. Se podría demostrar que la eficiencia de los modernos órdenes jurídicos sigue dependiendo de la misma condición. No habrá nadie que considere la posibilidad de que una idea romántica de la amistad y de amor al prójimo pueda servir como fundamento, ni para la polis antigua ni para el gran Estado moderno y tecnificado. Me parece, sin embargo, que los presupuestos decisivos en cuanto a la solución de los problemas vitales del mundo moderno no son ahora distintos de los que se manifestaban en el pensamiento griego. En todo caso, el progreso de la ciencia y su aplicación racional a la vida social no creará una situación tan radicalmente distinta que no sea necesaria ya la "amistad", es decir, una solidaridad sustentadora que por sí misma haga posible una ordenación del convivir humano. Sería sin duda fruto de una interpretación errónea considerar que en un mundo cambiado se puede renovar como tal un pensamiento del pasado. Se trata más bien de usarlo como correctivo y de reconocer las estrecheces del moderno pensamiento subjetivo y del voluntarismo moderno. Son confusiones, no del ser humano, no de la ciencia o a causa de la ciencia, sino confusiones que se han establecido con la superstición de la ciencia en la civilización moderna. En este sentido, creo que el gran monólogo al que las ciencias mismas podrían llegar según su proyecto ideal tiene que ser anclado de nuevo en la comunidad comunicativa en la que nos hallamos como personas. Para la ciencia

⁵⁹ El papel que desempeña la amistad en la ética griega se trata más ampliamente en "Freundschaft und Selbsterkenntnis", en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 16).

del ser humano me parece que sigue siendo válido el concepto moderno de ciencia metódica, severo en sus exigencias; sin embargo, debemos reconocer sus limitaciones y aprender a retraer nuestra capacidad de saber a un saber sereno que se alimenta del legado cultural de la humanidad. A la hora de fomentar las ciencias del ser humano se debería tener esto permanentemente presente.

También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este nuestro mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas. Sería una ilusión creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial, como quien dice. La ciencia del ser humano sabe que lo que a este se le pide más y más es virtud política, de la misma manera en que la virtud humana se vio fomentada desde siempre por la ciencia. Lo mismo se puede decir en vista de la multiplicidad de lenguas. Ahí también nos vemos confrontados en el ámbito de la realización reflexionada de nuestra existencia con la multiplicidad de lenguas, por lo cual no deberíamos creer que es nuestra tarea y nuestro privilegio imponer a otros las problemáticas que nacen de nuestra experiencia vital y que se han posado en nuestra experiencia de la lengua. También ahí debemos hacernos cargo de la conversación entre las lenguas y entre las posibilidades de comunicación presentes en todas las lenguas, el pensamiento conceptual incluido. Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica.

La idea de la filosofía práctica (1983)

Como se sabe, Aristóteles desarrolló la idea de la filosofía práctica en contraposición a las matemáticas teleológicas de lo bueno de Platón, las cuales asoman tanto entre la narración mítica del *Timeo* como detrás del *Filebo* socrático⁶⁰. En el ámbito de las cosas humanas (del ἀνθρώπινον ἀγαθόν o, en su caso, πρακτὸν ἀγαθόν) esta idea se corresponde con lo que Aristóteles contrapuso en el campo de las cosas naturales (del φύσει ὄντα) como meta-física a las meta-matemáticas platónicas, en tanto ontología de la κινούμενα y su culminación en el κινουῦν ἀκίνητον.

A pesar de todo, también la filosofía práctica tiene su base metafísica. Es distintivo del ser humano tener un “logos”, poder elegir, tener que elegir y saber o tener que encontrar por ello “lo bueno”, siempre dentro de una situación concreta. La expresión aristotélica para ello es: el ser humano posee, en tanto ciudadano libre, “prohairesis”.

Aristóteles distingue ahora dos formas en las que este saber de lo bueno encuentra su perfección: la “techne” y la “frónesis”, que descansan sobre la diferencia entre “poiesis” y “praxis”. Diferenciar esto pertenece por sí mismo al contenido de la filosofía práctica, y tiene lugar en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*. Conocer los medios necesarios para poder alcanzar objetivos dados y saber de esos medios es un saber de lo bueno, pues es saber de lo útil (συμφέρον). Pero aunque se trata de una ἐξίς μετὰ λόγου, de una “techne” pues,

⁶⁰ Sobre la función paralela que desempeñan el *Timeo* y el *Filebo* en la obra tardía de Platón *vid.* “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 6).

lo bueno está supuesto en ello y como tal no se cuestiona. Ningún experto pregunta si su saber y pericia son buenos para la comunidad (como *κοινῇ συμφέρον*, como *δίκαιον καὶ ἀγαθόν*)⁶¹ Esto es más bien una cuestión de la práctica propia y política, la cual incluye el “saber de lo bueno” por la que esta práctica debe guiarse a la hora de tomar decisiones. ~,

¿Y qué saber es éste? Si se estudia la introducción del tema “filosofía práctica” al principio de la *Ética a Nicómaco* se obtiene una respuesta clara a esta pregunta. Ya la primera frase nombra de una tirada (*ὁμοίως*) el “saber en general” (*τέχνη, μέθοδος*) y el saber concreto de lo bueno (*πρᾶξις, προαίρεσις*). La argumentación de esta introducción acaba entonces por incluir todo el ámbito de la *τέχναι* en el ámbito de la *πολιτική*, y lo que así se expone es como quien dice un sistema de las ciencias prácticas (*αἱ πρακτικαὶ τῶν ἐπιστημῶν* 1094b₄). Si bien se afirma que el preguntar del individuo y su saber de lo bueno es algo con lo que en último caso hay que contentarse, mejor será saber de lo bueno para (todo) el pueblo (*έθνει*) y (todas) las ciudades (*πόλεισιν*). Sin embargo, el plural *πόλεισιν* deja claro que con ello se trata la cuestión del “saber en general”, y que aquí será tratada simplemente la ética individual⁶². Efectivamente, en lo que sigue sólo se debatirá, si bien sin entrar para nada en esta diferencia de ética individual y política, el carácter metódico de la filosofía práctica en tanto cuestión teórico-epistemológica. Pero lo que en realidad queremos saber es otra cosa más: ¿cómo se comporta esta ciencia práctica⁶³, ética o política, respecto al saber práctico que ejerce el individuo *hic et nunc*? Esto es algo que mientras tanto hemos aprendido de la continuación de la *Ética a Nicómaco* (libro Z), que la “praxis” no es ni “poiesis”, ni “frónesis” ni “τέχνη”, y recordamos también que Aristóteles habla expresamente de *φρόνησις πολιτική*, del carácter razonable del político y hombre de estado, carácter que no se adquiriría asistiendo y aprovechando las clases que sobre “política” impartía el mismo Aristóteles, de lo cual, por lo demás, el mismo Aristóteles era muy consciente. Si la filosofía práctica se comprende acertadamente a sí misma no puede tratarse de una relación entre teoría y aplicación “técnica”.

⁶¹ Así argumenta el mismo Aristóteles en contra de Platón: EN A4, 1097a₃ ss.; EE A8, 1218b y en otros sitios.

⁶² Por lo menos se parte también aquí de una relación positiva respecto a la praxis desde el momento en que se dice del *ἀγαθόν* en la polis que no sólo es más importante captarlo (*λαβεῖν*), sino también conservarlo (*σῶζειν*), lo cual, cuando se le distingue como lo divino supremo, no puede reducirse a un simple “aprehender” teórico y “retener”.

⁶³ EN Z8, 1141b₂₃ ss.

El debate metodológico del primer libro ofrece por lo menos una respuesta indirecta a nuestra pregunta, en el sentido de una delimitación cuidadosa de lo que se puede enseñar en el ámbito de la filosofía práctica. De entrada, ésta parte de que el alumno (como el profesor mismo) cuenta ya con una educación, es decir, que se encuentra ejercitado en formas maduras de conducta (*ἦθος*)⁶⁴, y no hay “ethos” sin “logos”, tal como aprenderemos a continuación. Este precisamente es el punto clave en toda la estructuración de la *Ética a Nicómaco*, el que las virtudes éticas son inseparables de la virtud dianoética de la “frónesis”. (Posteriormente veremos que el carácter inseparable de la “frónesis” vale incluso para la otra virtud dianoética, la “sofía”.) Todo esto hay que presuponerlo en concreto, si es que una *πρακτικὴ μέθοδος* quiere tener algún sentido. Comienzo y principio (*ἀρχή*) es aquí el “Que”, el *ὅτι*⁶⁵. Toda “philosophia” conceptual-general puede, a lo sumo, ayudar al individuo a llegar a la meta (como una señal fijada en la meta, *σκοπός*, un objetivo, una marca que facilite al arquero dar en el “blanco” de la diana)⁶⁶.

Uno puede preguntarse todavía: ¿Cómo puede la filosofía práctica, teoría al fin y al cabo, ayudar aquí? ¿Necesita la moralidad (en palabras de Kant: el sentido del deber, según denominación inglesa: el “moral sense”) siquiera filosofía? Desde que Kant reconoció que había recibido una lección de Rousseau está claro que se trata de una pregunta central de la ética. Si bien es cierto que Aristóteles no plantea expresamente esta pregunta, como hace Kant al término de la primera parte de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al final también en su “filosofía práctica” se encuentra implícita una respuesta a esta pregunta.

Hay que liberarse del prejuicio de que Aristóteles hubiera ofrecido con su teoría de las dos virtudes diatónicas⁶⁷ y el emplazamiento de la vida teórica (K7) delante de la vida práctica (K8), situada en segundo lugar, una alternativa real. No se nos da a elegir entre si queremos ser dioses o seres humanos. La relación que existe entre sensatez teórica y práctica, “sofía” y “frónesis”, consiste más bien en una dependencia mutua. Esto es algo que queda claro

⁶⁴ “διὸ δεῖτοίς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὕλας τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς” (EN A2, 1095b₄).

⁶⁵ EN A2, 1095b₆; A7, 1098b₂.

⁶⁶ En el original, Gadamer hace un juego de palabras con “Zweck”, fin, objetivo, y “Zwecke” o “Zwack”, palabra antigua del alemán que era efectivamente una señal que servía para afinar el disparo. [N. del T.]

⁶⁷ El lector atento del libro Z de la *Ética a Nicómaco* debería prestar atención al hecho de que únicamente existen dos virtudes dianoéticas, la “arete” del logos teórico y práctico, respectivamente.

en el capítulo 13 del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, y a partir de aquí se trata ya de comprender las explicaciones al final del libro, que celebran el ideal de la vida teórica. Puesto que somos seres humanos y no dioses, tampoco la “segunda mejor vida” de la praxis es algo que alguien que viva la teoría puede ignorar. Y al revés, no hay hombre práctico que no teorice también (normalmente, mal). La diferenciación conceptual de “sofía” como virtud únicamente teórica y “frónesis” como virtud práctica es artificial, y Aristóteles la establece únicamente con el fin de una aclaración conceptual. No se ve apoyado por el uso lingüístico de la época, como demuestran los hábitos lingüísticos de Aristóteles mismo⁶⁸.

Para el método de la filosofía práctica esto significa que se debe partir de los “legómena” —los “dóxai” generales sobre lo bueno, el eudemonismo y los “aretái”—. Cada cual tiene sobre ello sus opiniones, si bien a menudo de tal manera, que uno se limita a asumir las opiniones de los demás. Incluso entonces se reivindica un “saber” general⁶⁹. Él cree saber lo que es justo. Cree ser σοφός o pensar aquello que dice el σοφός. Por medio del pensamiento conceptual, el filósofo puede prestar su ayuda teórica y ofrecer enseñanza, aclarando y solucionando así la discusión sobre estas cosas, el ἀμφοιβητεῖν. Este es el sentido de la ‘filosofía práctica’. Es cierto, desde luego, que toda enseñanza teórica sobre cuestiones prácticas parte ya del “areté”, cuyo “typos” originario se encuentra aprehendido en el concepto. Aquí estoy desde luego de acuerdo con Kurt von Fritz: no se trata de conceptos imprecisos, sino de conceptos de su ser hacia lo impreciso. Como se sabe, Aristóteles advirtió en lo práctico repetidamente de la aparente agudeza de argumentos que no hacen honor al ὄτι. Lo único que importa es el οἰκεῖος λόγος⁷⁰. Sólo quien ocupa un lugar “en la sociedad”, es decir, en la polis, es capaz de darse cuenta de lo insostenible de argumentaciones extra-

⁶⁸ EN A9, 1098b₂₄, que se corresponde con el EE.

⁶⁹ Vid. por ejemplo “διαφορὰν καὶ πλάνην”, 1094b₁₅, “ἀμφοιβητοῦσιν”, 1095a₂₀ ss., “πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται”, 1096a₉, y la referencia explícita a los λεγόμενα 1098b₆. EE A2, 1214b₆ dice de forma clara que todos aquellos que viven según han elegido persiguen un σκοπὸς τοῦ καλῶς ζῆν, si no es que malviven sin sentido y entendimiento (ἀφοροσύνη). Lo que en este contexto aparece con toda transparencia es que el “filosofar” se da en todo el mundo, incluso si viven como βοσκήματα. El epitafio de Sardanapal, por ejemplo, es por sí mismo expresión de un “saber” exigido. Especialmente revelador es 1095a₂₃ ss.: los πολλοὶ entienden el eudemonismo de otra manera, ἄλλοι δ’ ἄλλο, e incluso toda persona cosas distintas según las circunstancias: si está enfermo, salud, si es pobre, riqueza. Pero puesto que son conscientes de su ignorancia, siguen a aquellos que enseñan μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτούς, siguen a los σοφοί.

⁷⁰ Vid. EE A6, 1216b₄₀ ss.

ñas al objeto. Únicamente este puede aprenderlo, convertirse en un *παιδευμένος* y evitar la *ἀπαιδευσία*, es decir, puede ser “crítico” (*κρίνειν καλῶς*). Aristóteles va tan lejos como para dar esto también como válido para la “política”. Quien como ciudadano de una ciudad no haya desarrollado un buen sentido político, ese no puede aplicar razonablemente el saber de lo general, por ejemplo el ideal de una constitución estatal o una amplia recopilación de formas políticas constitucionales. Aristóteles afirma esto en lugar destacado, al final de la *Ética a Nicómaco* y antes de pasar a su *Política* (EN K10), distanciándose marcadamente de teóricos de estado profesionales (o “sofistas”). No puedo entrar ahora aquí en la cuestión compleja de este paso a la *Política*. El conjunto de escritos reunidos bajo el concepto de *Política* presenta por sí mismo múltiples problemas compositivos, sin que cumpla tampoco con lo que se anuncia al final de la *Ética a Nicómaco*. No puede haber duda, sin embargo, de que las condiciones restrictivas que Aristóteles plantea allí para el arte de la legislación son también válidas para la *Política*.

Para la teoría científica moderna estas exigencias son muy duras. ¿Eso pretende ser “saber”, eso que tiene como condición el “ethos” y el “logos” de la vida vivida aquí y ahora? ¡Qué horrible subjetivismo, relativismo, historicismo amenaza aquí! Y sin embargo, ¿cómo están en realidad las cosas en las así llamadas ciencias humanas, en las “humaniora”? Poco quedaría de estas si aplicáramos severamente el concepto de ciencia abstraído de las ciencias naturales a las ciencias históricas. El “vienés” Viktor Kraft ilustra bien esto cuando estimaba sin más que el porcentaje de ciencia presente en las ciencias históricas no pasaba de un 10 %. Las modernas ciencias sociales también pensarían del mismo modo sólo con que fueran capaces de realizar mejor su propio ideal científico y no permaneciesen, por buenas razones, en un nivel general de pronósticos científicos que es el que le corresponde por ejemplo a la meteorología cuando ofrece un parte meteorológico a largo plazo. Tanto aquí como allí las condiciones marco para la aplicación de leyes de carácter general son demasiado numerosas.

Con el tiempo, tiene que producirse una verificación de todo esto, y a mí me parece que la filosofía práctica de Aristóteles es el único modelo al que podemos recurrir para ello. Frente al concepto de ciencia moderno desarrollado por Galileo, Huygens, Kepler, Newton y formulado conceptualmente por Descartes, los estudios humanísticos se apoyaron en la tradición de la retórica y en su arsenal de la tópica, de los argumentos plausibles (Vico). Más tarde, la sicología (Spinoza, Schleiermacher, Dilthey) ocupó su lugar. Sin embargo, yo creo que hemos hecho bien limitando en su validez estas

adaptaciones de la doctrina metodológica histórica a las ciencias naturales, restituyéndole a la tradición en la que nos encontramos, la tradición en la que se encuentra cualquier persona pensante, sea la que sea, sus derechos teórico-epistemológicos.

Para la tradición de la retórica, el mantenerse en la tradición se sobrentendía. Era lo que daba sentido a la tópica, al uso de “loci communes”. Nosotros, en cambio, debemos justificar esto por medio de un análisis hermenéutico explícito. Al hacerlo concederemos plenos derechos a la racionalidad crítica, común a todas las ciencias y a toda conducta razonable del ser humano en el mundo. Sin embargo, debemos recordar a los teóricos de este racionalismo crítico, tanto como a los partidarios de enfoques lógicos, a analíticos del lenguaje y teóricos del lenguaje en general, que su procedimiento racional, y más aún el aparato metodológico que están elaborando, y que van precisando más y más, únicamente es capaz de ejercer una función secundaria y que si ni siquiera ayuda a plantear las preguntas que nos conmueven en tanto seres humanos mortales, portadores de cultura, representantes de tradiciones, mucho menos permite poner en duda la legitimidad de estas preguntas, o acaso eliminarlas o reducirlas. Para eso han llegado demasiado tarde. La dimensión hermenéutica, dentro de la cual tiene lugar la conversación humana desde sus comienzos históricos y que ahora, cada vez más entrelazadas las culturas, se empieza a plantear a escala mundial, precede a todo ello, mientras que la conversación nos confronta a todos de forma permanente con lo otro, diferente, extraño y nuevo. Y precisamente porque nosotros mismos no somos alguien cualquiera y no estamos en un lugar cualquiera, sino que somos quienes somos, tenemos también plena conciencia de quiénes somos y en qué podemos llegar a convertirnos todos nosotros.

Me parece que Aristóteles pertenece no solo en un sentido general a esta conversación de la humanidad que se da entre los grandes clásicos del pensamiento. Es precisamente también su “filosofía práctica”, la obra maestra de ese genio de lo razonable, la que abre nuevos caminos. Aristóteles separó conscientemente la filosofía práctica de la teórica, ofreciendo con ello perspectivas teóricas a las que hoy deberíamos prestar atención renovada, hoy, quíerese decir, en la situación crítica de una cultura de la humanidad seducida hacia una aplicación desmedida de nuestro saber científico y técnico.

Que el “Que” conjunción ($\tau\omicron\ \delta\tau\iota$) puede ser comienzo (principio) al lado de aquellos otros comienzos de generalidad más absoluta, los principios de la lógica y de la metafísica, liga la forma de ser humana, que se ve expuesta a las osadías del querer saber y po-

der hacer, de nuevo a los órdenes de vida que el ser humano se ha creado y crea permanentemente, y de manera racional, en tanto ser social y formador de Estado. Pues el ser humano es un ser razonable, si bien frecuentemente irrazonable. Sin embargo, como ser razonable sabe elegir, lo cual significa que usa su capacidad crítica tanto en las cosas pequeñas como en las grandes, provocando así una transformación permanente en los órdenes de su vida. No es únicamente ética lo que lo determina, es también “logos”, y eso significa: su saber y su pensamiento. En ambas direcciones, hacia las generalidades más absolutas como hacia las últimas concreciones, Aristóteles dio la última palabra al “nous”. En ambas formas del logos, en el querer saber más absoluto y en el razonable tener que elegir, está presente el “nous”. También la sensatez práctica es una forma de racionalidad, como muestra Aristóteles al describir la reflexión práctica según el modelo lógico del silogismo y como aun partiendo de experiencias actuales del campo jurídico puede mostrar, convirtiéndolo en evidencia, Chaim Perelman, al cual echamos hoy de menos, en sus trabajos sobre la “argumentación razonable”. Para ello se sirve del uso de la lengua francesa, que distingue entre “rationalité” y “raisonnabilité”. También en el uso alemán parece sonar ahí algo semejante en cuanto a aquello que nos importa, lo cual intenté parafrasear con la palabra “Vernünftigkeit”, sensatez. Aquí se demuestra la sabiduría de la lengua hablada, pues no se deja constreñir a la alternativa, marcada por prejuicios unilaterales, de “racional” e “irracional”.

Para poder considerar en su justo alcance ese gran logro griego hay que ver con absoluta claridad en qué estado de necesidad conceptual se encontraba la incipiente filosofía en el momento en que pretendía tomar de la lengua hablada los conceptos adecuados para el saber teórico y para el saber práctico, y en los dos ámbitos, para la relación entre “nous” y “logos”. No hay duda de que los griegos no tuvieron que vérselas, como nosotros, con un concepto de racionalidad limitado por el concepto metodológico, el cual domina en la ciencia y filosofía modernas. Los griegos se encontraban ante una tarea bastante mayor. Se trataba de hacer fértil un suelo lingüístico jamás pisado. Esto es algo que Kurt von Fritz demostró por medio de un trabajo meticuloso sobre la historia de “nous” como concepto y como palabra, trabajo que se adentra en la filosofía clásica⁷¹. Fue por entonces, en el momento en que Platón combate a los sofistas y

⁷¹ K. v. Fritz, “Die Rolle des νοῦς”, en H.-G. Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, págs. 246-363.

se produce el giro hacia los “logoi”, cuando se inicia la verdadera creación conceptual filosófica.

En el *Fedón*, Sócrates es retratado como alguien que concebía la esperanza que para él representaba la “introducción del concepto de nous” por parte de Anaxágoras, esperanza que se vio defraudada con Platón. Con ello, Platón no hace desde luego justicia a Anaxágoras, lo cual tampoco pretende. En realidad, no se puede dudar de que Anaxágoras sabía muy bien lo que implicaba su discurso sobre el “nous”, que venía a definir una tarea analítico-conceptual. A ésta se hace después efectivamente alusión en varias ocasiones en los diálogos platónicos, si bien es Aristóteles quien la desarrolla con amplitud y gran esfuerzo en sus escritos, y precisamente a través del concepto de “nous”. Aunque hacía tiempo que esta palabra se había hecho de uso general, era necesario superar verdaderos abismos para que resultase aprovechable en el pensamiento filosófico, abismos que para nosotros son todavía más profundos.

Cierto, la filosofía eleática y el uso que ella hacía de la palabra “nous” estaba desde Platón omnipresente. A pesar de todo, tras pasar por la latinización del lenguaje conceptual griego, el camino acabó desembocando en el poco expresivo concepto de “pensamiento”. Con la filosofía de la identidad del idealismo alemán el “cogito” cartesiano pasó después a un primer plano e introdujo en tanto principio de la conciencia de sí mismo, monopolio de certeza, la creación idealista de sistema. En consecuencia, nos resulta doblemente difícil ver y aprovechar productivamente en sus verdaderos horizontes la formación conceptual aristotélica y la aporética infatigable con la que trabaja Aristóteles. Con todo, tenemos que retroceder a Anaxágoras.

En el caso de Anaxágoras tenemos por suerte, y gracias a la laboriosidad de Simplicius, citas textuales bastante extensas que nos dan a conocer ese escrito de Anaxágoras mencionado en el *Fedón*. Estas partes textuales permiten ver que el Sócrates platónico no hizo justicia a la teleología secreta palpable en el texto de Anaxágoras. Aquí se presenta al “nous” como el único ser “puro y no mezclado” y como impulso que pone en movimiento la creación del mundo. Se narra cómo de la informe masa primera se desgajan y diferencian a través de su actuación todas las formas (*idéai*) y cómo se crea con ello el orden del mundo en toda su variedad. El movimiento provocado por el “nous” lleva, pues, a una diferenciación de lo diferenciable y finalmente también a algo así como a un diferenciar. Esto es precisamente lo que reconocen claramente los griegos en el uso que hacen de la palabra “nous”. “Nous” era el emerger del “ahí” al que la palabra se refería desde un principio y que se confirma en el

pensamiento eleático. A partir de aquí, Platón llega entonces a la distinción de la dimensión “noética” de los números y de las figuras, a las ideas y a “lo bueno mismo”.

Aristóteles desarrolla ahora las implicaciones conceptuales. La ‘psique’, es decir, lo vivo de los seres vivos, está caracterizado por el separar o desgajar (*κρίνειν*) y el mover (*κινεῖν*). De esta forma, “Scheiden”, separar, se convierte ya en un “Unterscheiden”, diferenciar. Estamos aquí ante un problema que en el fondo sigue sin solución y que está permanentemente presente en el pensamiento aristotélico. Se trata del paso de la física a la metafísica, la cual asoma en el sentido de “nous”: el “nous” entra desde fuera “por la puerta” (*θύραθεν*) y se extiende dentro como la luz, de manera que todas las diferencias en el mundo se hacen visibles. Esto es lo que tanto en el texto sobre la aparición de los seres vivos como en la antropología *De anima* Aristóteles ensalza como la parte eterna e inmortal del alma, señalando así hacia la divinidad de los inmortales⁷².

Sin embargo, con ello no se pretende decir que fueran adaptaciones posteriores y religiosas de este tipo las que obligaron a Aristóteles a la metafísica. Evidentemente, es más bien al revés. La física parte ya en el seguramente temprano *Protréptico* de la contraposición entre “dynamis” y “energeia” como de un concepto sobradamente conocido: como un concepto de la “energeia” que señala algo en movimiento sin movimiento. Es esta una formación conceptual que pertenece a la física y que lleva después en el libro lambda de la *Metafísica* a la ontoteología, resultando fundamental en las éticas. Hay que percatarse aquí de que en *De anima* Aristóteles no tiene todavía ninguna otra posibilidad categorial que caracterizar a través del par conceptual *ποιεῖν* y *πάσχειν*, es decir, “generar” y “ser generado” el papel del nous en el ser humano. Exactamente lo mismo vemos, sin embargo, en un lugar característico de *El sofista* platónico, que si bien se percata de lo inadecuado que resulta “generar” y “soportar” para el conocimiento, puede recurrir únicamente a un argumento retórico para evitarlo (Soph. 248 d ss.).

Lo que aquí comienza continúa finalmente en forma latinizada como “actus purus”, que hizo historia en la dogmática cristiana.

No insinúo con ello una evolución aristotélica o la inclusión de Aristóteles en una construcción moderna de un sistema. Dudo de que los escritos aristotélicos, y la *Metafísica* en especial, puedan en realidad completarse según sugirió la filosofía escolástica de la baja

⁷² Gen. an. B3, 736b₂₈: “θεῖον εἶναι μόνον.” De an. Γ5, 430a₂₈: “τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων.”

Edad Media y, de forma ya plena, el uso contrarreformista del concepto de sistema. Ante el trasfondo de este convencimiento, tampoco el final de la *Ética a Nicómaco* me resulta especialmente problemático. Está claro que la alta valoración de un ideal teórico de vida se encuadra de forma completamente natural en el contexto de la enseñanza práctica del eudemonismo, con la cual Aristóteles inicia sus clases de ética y su tratado de los ideales de vida. Partiendo de la vida humana y de la experiencia exultante que el ser humano gana con un aumento de conocimiento puramente teórico, también aquí se elabora, como en la *Metafísica*, una doctrina divina que sigue siendo compatible con las creencias populares y el culto público a los dioses.

Y si Aristóteles separó por mor de la claridad de conceptos ambas cosas, “sofía” y “frónesis”, en tanto virtudes de la teoría y de la praxis, con mayor razón nos debe estar permitido reflexionar sobre esa unidad oculta entre ambas que el genio de la lengua griega reservó para nosotros. La “sabiduría” se muestra tanto en el ámbito teórico como en el práctico, y al final no consiste sino en la unidad de teoría y práctica. Esto es lo que dice la palabra “sofía”. En este caso, Aristóteles seguirá siendo en nuestra conversación interlocutor privilegiado, él, que frente al ideal de la modernidad de un mundo susceptible de ser dominado por medio de conocimientos y de la capacidad de poner estos en práctica, sigue representando para nosotros el ideal de la razón, el ideal de un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir.

Historicidad y verdad

(1991)

Dos eran los problemas que más nos preocupaban cuando yo mismo pasé en los primeros años de la década de 1920 a discutir la situación de la filosofía de nuestro siglo. Por un lado estaba el problema de la conciencia histórica en vista de la validez general y el carácter absolutamente vinculable de la verdad. Por otro lado, se trataba de la cuestión de cuál era para el filósofo la forma adecuada, y quizá obligada, de hablar de lo divino.

La primera de las cuestiones se imponía por sí misma desde que la predominancia de Hegel se había debilitado (después de la muerte de este) hasta decaer completamente, y la escuela histórica se había encaminado, alejándose de Hegel, a un desarrollo del sentido histórico y su consiguiente legitimización teórico-científica. Fue esta una de las grandes consecuencias de la modernidad que se encontraba estrechamente vinculada al radicalismo de la ilustración moderna⁷³.

Si partimos de esta primera raíz, de Hegel, el camino lleva a través de la escuela histórica sobre todo a Dilthey, teórico representativo de esta escuela, y a partir de él, a la escuela de Dilthey y a Troeltsch y Max Weber, donde todavía se nota también esta influencia. Esto nos lleva a la discusión correspondiente y sus problemáticas, debate en el que yo mismo me vi envuelto como joven pupilo del neokantismo de la Escuela de Marburgo.

⁷³ Este sería un tema por sí mismo. Con ocasión de la semana de fiestas de mi Universidad, la de Heidelberg, expuse algunas reflexiones sobre la relación entre ilustración y romanticismo, entre el talante científico moderno y el sentido histórico. *Vid.* sobre esto "Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft", tomo 10 de *Gesammelte Werke* (Nr. 29).

Se trataba, en realidad, de debatir la duda filosófica fundamental del llamado historicismo. Esta consistía en la pregunta de cómo era posible plantear en el ámbito del pensamiento reivindicaciones de la verdad si uno era consciente del propio condicionamiento histórico de toda tentativa de pensamiento. ¿Qué respuesta le puede dar un pensador a esta pregunta, cómo llegar a una conclusión? Espero poder demostrar que este no es un problema particular de los siglos XIX y XX, sino que domina desde los tiempos de Platón la tradición completa de la metafísica, incluso todo nuestro pensamiento.

En cuanto a la formulación de esta problemática, debo mostrarme especialmente agradecido a Heidegger, que fue quien me ofreció entonces unas primeras armas para enfrentarme a esta cuestión. Es cierto que en la Escuela de Marburgo también se hablaba de historia, pero más bien aplicándole el sentido de lo contingente, que fue adonde primero se dirigieron las miradas cuando ya no se supo muy bien qué hacer con las grandes tareas filosóficas de pensamiento y uno se explayaba en la "historia de la cuestión". Para mí, la forma en que el joven Heidegger asumía a partir de Husserl y desde la distancia la fenomenología de tono neokantiano, volviendo al mismo tiempo a Dilthey, resultaba desde luego liberadora. Heidegger mismo me contaba que tras cargar en una ocasión hasta su casa con los pesados tomos de la Berliner Akademie der Wissenschaften, en los que Dilthey gustaba de esconder sus trabajos fundamentales, pues ni siquiera se había publicado todavía la edición de sus obras, no habían transcurrido ni tres días cuando ya le exigieron la devolución de los mismos, pues había otro lector que quería sumergirse en estos gruesos tomos, no desde luego para leer a Dilthey, sino otro artículo cualquiera sobre este o aquel progreso en el campo de la electrofísica, o algo semejante.

Detalles biográficos como este sí que arrojan a veces alguna luz sobre el estado real de la cuestión. ¿Quién era ese joven Heidegger? Mientras tanto sabemos ya mucho más de aquellos años oscuros en los que Heidegger había dejado ya tras de sí su logro académico iniciático, que es como llamo las tesis doctorales que escribimos. La mía está en el mausoleo del olvido a buen recaudo, y no son más que *oracula ex eventu* cuando se afirma ahora que algo de razonable había ya en ella. Incluso Heidegger era, antes de sobresalir en Marburgo y destacar con *Ser y tiempo*, poco conocido en cuanto a su carrera filosófica y los impulsos verdaderos de su pensamiento. Si se mira su así llamado *Libro de Duns Escotus*, de 1917, no hay duda de que se encuentran en él análisis brillantes. Sin embargo, la motivación que se escondía tras ello se veía más oscurecida que iluminada por esa fugaz aparición de la figura de Hegel.

Desde entonces, la situación ha cambiado. En los últimos años se publicó un tomo de la edición monumental y muy discutida de las clases magistrales y los escritos de Heidegger⁷⁴. Se trata de unas clases que impartió en el curso de 1921-1922, tan magníficamente editadas por Walter Bröcker y su mujer que no hay nadie que pueda tener algo que objetar. Estos tomos, y en mayor grado todavía la publicación más reciente dentro del anuario Dilthey de 1989, que yo introduje con el título de "Heideggers 'theologische' Jugendschrift" ["El escrito de juventud 'teológico' de Heidegger"], nos muestran una cosa con claridad absoluta, a saber: que lo que preocupaba al joven Heidegger era justificar por medio del pensamiento su creencia cristiana. Este es un hecho indiscutible. Por entonces, Heidegger había descubierto a Schleiermacher y había leído, como Husserl mismo, durante algún tiempo con muchísimo interés a Rudolf Otto. Esto me recuerda cómo yo mismo llegué a conocer en mi juventud y por mediación de E. R. Curtius a Max Scheler, amigo de Curtius. Max Scheler no me preguntó sobre mis venerados maestros en Marburgo, Natorp y Nicolai Hartmann, sino por Rudolf Otto, lo cual me causó no poca perplejidad. En el debate que se mantenía hacia 1920, el problema de la filosofía religiosa se presentaba en su forma fenomenológica. Esto se ve todavía con mayor claridad cuando uno se fija en que la *Epístola a los romanos* de Barth y los primeros escritos de Gogarten, en los que se revelaba como lector de Kierkegaard, llegan a un mismo tiempo a un joven Heidegger en proceso de búsqueda. Sobre esto tenemos ahora un testimonio de primer orden, que es el hecho de que Heidegger diera en 1920 unas clases magistrales sobre fenomenología de la religión. En ellas se expuso en primer lugar incansablemente sobre el concepto verdadero de fenomenología, lo cual no debe extrañar a los conocedores de sus primeros años de profesor. Al final, los estudiantes acabaron por quejarse: que nunca hablaba de religión, sino siempre de fenomenología. El decano hizo venir a Heidegger. Muy educadamente, como se era por entonces —nuestra Universidad de catedráticos no es desde luego muy ejemplar en los modestos ámbitos de la enseñanza filosófica, esa hijastra de las ciencias, y es difícil imaginarse que Natorp, mi catedrático, o Husserl o alguien de esta categoría hubieran podido tener algo de un mandarín—, el decano le dijo a Heidegger: "Quiero decirle antes que nada: tiene usted, naturalmente, toda la libertad para decir desde la cátedra todo aquello de lo que su con-

⁷⁴ Obras completas, tomo 61: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung", Fráncfort, 1985.

ciencia científica pueda responder. En eso no me meto. Pero si usted anuncia unas clases sobre la fenomenología de la religión, algo tendrá que hablar también de religión.”

¿Qué hizo el joven Heidegger? Desechó el plan originario de su argumentación y comenzó con una exégesis de la Epístola a los Tesalonicenses. Es decir, comenzó con la famosa introducción del documento más antiguo de la cristiandad, la carta que San Pablo escribió a los tesalonicenses, entre los cuales él había fundado una comunidad cristiana. En ella les decía que no estuvieran esperando siempre impacientemente a que regresara el Redentor: “Vendrá como el ladrón en la noche.” Así, la confrontación de Heidegger con el problema del tiempo aparecía bajo el punto de vista de la esperanza y la promesa cristiana. Si se utilizan los conceptos del Heidegger posterior, nos encontramos aquí ante un primer rechazo del pensamiento calculador, del calcular y medir, que oculta y reprime las preguntas por la propia comprensión del *Dasein* y de su finitud en tanto ser para la muerte.

Si nos preguntamos ahora qué relación hay entre la anécdota del Heidegger cargando con las obras de Dilthey y del Heidegger que, inspirado por Kierkegaard, se ve obligado a pensar a través de la anunciación cristiana, tenemos que partir de que se trata de la posibilidad de la metafísica en la época de la ilustración y la ciencia.

Bajo la presión de esta problemática, Heidegger descubrió a un “nuevo” Aristóteles. Me acuerdo muy bien de cómo Heidegger nos transmitió entonces una primera noción necesariamente cierta, como nos pareció entonces, en relación con la metafísica griega: la noción de cómo aquella pregunta general por el sentido de ser tenía que guardar forzosamente relación con la pregunta por el ente supremo, lo divino. Se puede decir que el libro lambda de la *Metafísica* constituye el certificado de nacimiento de la ontoteología. Subrayo, sin embargo, por mi parte la palabra *física*, pues la pregunta aristotélica por el “ser” o la pregunta por la filosofía primera está fundada sobre la física, y el verdadero libro metafísico de la antigüedad es la *Física*. Es posible que la así llamada *Metafísica* de Aristóteles no sea otra cosa que una recopilación de preguntas y análisis que resultaron de la física de Aristóteles, y que resume como quien dice todo lo que de preguntas fundamentales se esconden tras la concepción de una física teleológica. Cuando Heidegger denomina a esto “ontoteología”, como había hecho ya Feuerbach, ello afecta sin duda a una parte de la concepción aristotélica, y sobre todo a la que se manifiesta en el famoso libro lambda de la *Metafísica*. Mejor diríamos que esta concepción sirve de puente a algo que no queda claro en el libro lambda de la *Metafísica*, a algo que se sitúa entre

el pensamiento analógico de un lado y el pensamiento *πρὸς ἕν* hacia el motor supremo del otro. Estas son cuestiones difíciles y preguntas verdaderamente abiertas. No puedo hablar de otra manera de este asunto a no ser a partir de las preguntas que se me plantean a mí mismo.

Hay otra motivación más que me acompañó permanentemente en años posteriores, y que es mi encuentro, mi amistad y al mismo tiempo mi distancia espiritual con Leo Strauss⁷⁵. Este filósofo político, que ejerció en Estados Unidos pero que proviene de Alemania, de Hesse, tocó ya en sus primeros trabajos un asunto que en cierto modo se convirtió también en el tema de mi vida. Se trata de la “querelle des anciens et des modernes”. En el siglo XVIII, los literatos y poetas del brillante París de Luis XIV mantuvieron un tenso debate. La pregunta era: ¿Resulta siquiera posible superar la ejemplaridad de la literatura clásica greco-latina? ¿Tenemos siquiera una oportunidad de entrar como “modernes” en un concurso con los “anciens”? Esta pregunta dio lugar a discusiones primero en un terreno literario, influyendo posteriormente durante mucho tiempo en todo el debate de la ilustración alemana. Se encuentra en Garve, Gellert, Spalding y en todos los autores de filosofía popular de finales del siglo XVIII. Aquí, la pregunta de si la modernidad puede siquiera plantearse competir con la antigüedad se formula con toda naturalidad. Mi hipótesis, una hipótesis no demasiado atrevida, es que la conciencia histórica supuso la solución a esta controversia. La conciencia histórica elevó a la conciencia la imposibilidad interna de toda simple imitación del pasado. Dicho con las famosas palabras de Goethe: que cada cual sea a su manera un griego, pero que lo sea. Con ello, Goethe quiere decir explícitamente que no se debe imitar a los griegos y que no puede haber “una vuelta atrás”.

La frase de Goethe descansa sobre la conclusión de que no se puede optar por los “antiguos”, y que a pesar de todo, es algo hacia lo que hay que elevar permanentemente la vista: hacia la imperiosidad de la pregunta socrática y hacia la claridad de pensamiento que esta solicita. Se trata de hacer realidad ambas cosas. Mis conversaciones con Leo Strauss giraban siempre en torno a esta cuestión. También la correspondencia, ahora publicada, trata el mismo asunto. Strauss no podía admitir que estuviera siempre en juego una reflexión sobre la temporalidad de nuestra comprensión y la historicidad.

⁷⁵ Vid. sobre esto *Gesammelte Werke*, tomo 2, págs. 414 y ss., así como el intercambio epistolar con Leo Strauss publicado en el *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), págs. 5-12.

dad de nuestra existencia. En vista del hecho de que Platón y Aristóteles, los grandes pensadores de la antigüedad, habían planteado la pregunta por lo bueno sin relativizarla en ningún aspecto, Strauss opinaba que uno no se debía desviar de la inmediatez antigua de la pregunta por lo bueno.

El siguiente paso en nuestra reflexión debe verificar la afirmación que hacía al principio de que la problemática moderna del historicismo no es algo completamente moderno, sino que representa únicamente una forma específicamente moderna de un interés lo suficientemente antiguo como para que esté presente en toda la historia de la filosofía occidental. Creo que esto es algo que se puede mostrar con bastante facilidad.

En primer lugar, está claro que el mensaje cristiano le impuso al pensamiento humano una problemática completamente nueva. No hay forma de entender desde la conceptualidad griega la encarnación, el hacerse hombre de Dios y la resurrección de la muerte. La gran historia del Occidente cristiano consiste en el intento permanente de intentar hacer justicia a la paradoja del mensaje cristiano recurriendo al único lenguaje conceptual con el que se encontró la incipiente cultura cristiana, a saber: el lenguaje griego y su variante latina. Estamos ante el problema que vemos surgir después de nuevo en la crítica de Kierkegaard a la dialéctica de Hegel y que alcanza su cenit en la verdadera simultaneidad del sacrificio cristiano de la propia vida y la exigencia de fe que se le plantea al ser humano.

En esta situación surge un problema completamente nuevo, y que es lo que con conceptos escolásticos llamaríamos el problema de la contingencia. Esto significa que, al revés de lo que ocurría en la gran mirada sobre el mundo de la especulación griega, no son ahora únicamente los diferentes órdenes en su regularidad y en su fuerza configuradora los que ejercen su influjo hacia ese mundo que nosotros experimentamos, órdenes que se convierten así en objeto de nuestro conocer pensante. Ahora se trata precisamente del carácter incomprensible de lo único. Esto se refleja por ejemplo en un uso lingüístico corriente hoy cuando se utiliza la palabra "lo fáctico"⁷⁶. Si se tiene el oído entrenado, algo hay ahí que asoma tras la palabra, y si se pretende filosofar, hay que aprender a escuchar las palabras. Hasta donde llegan mis estudios semánticos, la palabra "Faktizität" aparece por vez primera dentro de la relación dialéctica que Hegel establece entre la encarnación y el tercer artículo, y esto

⁷⁶ En alemán es sustantivo, "Facticidad": *Faktizität*. [N. del. T.]

significa, entre la creencia de Pascua, el hecho, la "Faktizität" de la Resurrección y la Efusión del Espíritu Santo, y con ello, en la renovación permanente del milagro de Pentecostés en el creyente.

Esta es la disolución extrema de la unidad con que uno se encuentra en la filosofía de Hegel. En contra de esto, se insistió por parte de la teología en la unicidad del acontecimiento, en el "Faktum", el hecho en cuanto hecho, con lo cual se creó el concepto nuevo de "Faktizität" con el fin de poder concederle al hecho en cuanto hecho un valor conceptual propio. No resulta difícil percatarse de que el problema del tiempo aparece con ello bajo una nueva perspectiva. Este "ahora" no sólo marca un punto en el continuo de los ahora sucesivos, sino que es un ahora que contiene en sí su pasado y su futuro y que es más que la cabeza de Jano del transcurrir y desaparecer, que era lo único que tanto la dialéctica eleática como la hegeliana permitían dentro de ello.

Mi pregunta ahora es: ¿Qué significa esta problemática de la temporalidad respecto a la justificación o la comprensión por medio del pensamiento de la posibilidad de la fe? Sin duda, al filósofo nunca se le permitirá más que esto. Creo que hemos abierto ahí una puerta, especialmente a causa del giro hermenéutico de la fenomenología, ese giro hermenéutico que parte del Heidegger de *Ser y tiempo*, que en este punto sigue a Dilthey, y a través del cual pretendió demostrar que no hay ningún concepto adecuado para el *Dasein* humano que no estuviera enfocado hacia ese milagro y enigma del "Da", del "ahí" en el *Dasein*.

En 1929, Heidegger publicó su segundo libro, el libro sobre Kant, en el que, para sorpresa nuestra, "Dasein" ya no estaba escrito en una sola palabra, sino en dos, "Da-Sein" (con guión y Sein con mayúscula). *Dasein* era por lo tanto el ser en cuanto ser del ahí y no estaba pensado como un siendo-ahí. ¿Cómo puede pensarse ese ser del ahí? ¿Qué estructura de temporalidad, qué estructura de contemporaneidad, de *Dasein* en su acepción común de existencia, puede tener "Da"? Si uno quiere aproximarse a esta pregunta debe repensar tanto la tradición de la filosofía platónica y cristiana como la filosofía aristotélica y la de la antigüedad tardía.

No podemos, sin embargo, leer la obra aristotélica con los ojos de la sistemática contrarreformista, es decir, haciendo un sistema de ello (y aquí tienen precisamente nuestros amigos filólogos su parte de mérito), sino que debemos leer a Aristóteles como un intento de desarrollar un pensamiento muy diferenciado que se asienta todavía sobre la antigua realidad del dialógico hablar-con.

Creo que este es el punto de partida sólido del planteamiento hermenéutico: el lenguaje encuentra su ser verdadero en la conver-

sación. Esto significa que nos dejamos guiar por el lenguaje, que está en un plano superior a toda conciencia subjetiva. Estamos como quien dice entretejidos en el lenguaje, y es él el que, sin que nosotros lo supiéramos, nos ha venido moldeando e inspirando por medio de su modulación y articulación. La retórica es un buen ejemplo conocido de que el lenguaje amenaza permanentemente con anticiparse e írsenos, de modo que requiere mucho esfuerzo volver a llevarlo a su tarea verdadera de decir lo que queremos expresar. De esta manera, partiendo del carácter verdadero del lenguaje, que consiste en ser conversación, se aprende a no contemplar con los griegos la conversación como un logro enmohecido de nuestra ciencia histórica y tampoco como algo para salir del paso y obtener cierta información a falta de una teoría epistemológica o de una teoría científica contemporánea desprovistas de su trasfondo metafísico. Esto es algo que en su primer momento aprendí de Heidegger. Otros lo habrán aprendido de otra manera. Y es que el logos es común a todos.

¿Cuál es aquí el problema con el que Platón confronta permanentemente a Aristóteles? No cabe duda de que la base sobre la que se asienta siempre el pensar humano acerca de lo divino representa la conciencia de nuestra finitud, la conciencia de nuestras limitaciones. Estamos aquí ante el dicho clásico del *γῶθι σεαυτόν* del oráculo de Delfi, cuyo sentido verdadero consiste en realidad en no querer ser un dios, y esto significa también para nosotros: no vivir en la ilusión de tener que hacer todo lo que nuestra civilización tecnológicamente impulsada es capaz de hacer.

Por otro lado, en ello se encuentra también la constatación de que tenemos una base común. “Hacerse inmortal hasta donde se pueda” dice un famoso dicho griego. Sería necesario poder oír esto tal como lo pronunciaban los griegos. Yo no sé cómo era. Nosotros los alemanes tenemos nuestro propio griego. Pero aquel que oye *ἀθανατίζειν* no puede dejar de oír también la forma en que se vocalizan los sonidos: hay un llamativo sentido ascendente en la sucesión de sonidos de *ἀθανατίζειν*, del mismo modo que hay un acento marcado en *θάνατος*. La heroización y con ello el *ἀθανατίζειν*, el convertirse en inmortal, no fueron para el pensamiento griego pensamientos inimaginables.

Partiendo de la condición de finitud, la pregunta filosófica consiste en saber cómo podemos corresponder conceptualmente de forma adecuada a esta estructura fundamental y básica de nuestra existencia. En este punto, Lutero y la Reforma se mostraron precisamente críticos con Aristóteles, ya que el concepto de ser culminaba en un ser supremo concebido como divinidad sempiterna, la cual

gobernaba todo el pensamiento. Somos, mientras tanto, conscientes de que incluso el concepto de “eternidad” no aparece en el Nuevo Testamento. Estamos aquí ante evidencias cristianas que no fueron explotadas. Hay sin duda buenas razones que llevaron a que la metafísica griega y la dogmática cristiana se fusionaran en una unidad y caminaran juntas. Pero tampoco esto llevó a una unidad monolítica. Del trabajo de De Mural⁷⁷ pude aprender hasta qué punto las luchas entre escotistas y tomistas en la alta Edad Media determinaron los caminos que había de seguir la ciencia moderna. Si el escoltismo conocía un principio supremo del ser, este ejerció de forma indirecta su influencia sobre el pensamiento de la primera época de la modernidad. Al fin y al cabo, Descartes salió de una escuela de jesuitas.

Mis estudios sobre Platón me mostraron hace tiempo distintamente que la *Metafísica* aristotélica es una física que va incluso más allá de sí misma. Resulta, en todo caso, una arbitrariedad hablar de una metafísica platónica. No existió nunca una “física” platónica. Platón sigue la mirada ordenadora de la inspiración pitagórica, contemplando el orden de las esferas, el orden de los estamentos en la polis ideal y el orden de las fuerzas en el alma humana con una gran mirada globalizadora. Era un pensamiento en que, como subrayé ya, no se podía plantear legítimamente el problema de la contingencia como tal. Si lo tomamos al pie de la letra, esto significa que Platón habló de lo divino usando siempre la forma neutra: *τὸ θεῖον*, lo divino. Platón honró sin duda el pasado mítico, la herencia mítica griega, que reelaboró en muy diversas formas, irónico-lúdicas, reflexivas, entretejiendo de manera inolvidable invenciones propias en sus diálogos. Una y otra vez fusionó también con su propio pensamiento las antiguas y grandes referencias de la religión de Zeus y del Olimpo. Sin embargo, Platón contemplaba el mundo de los dioses como una invención humana, lo cual se demuestra por ejemplo en el famoso mito del *Fedro*. Si bien lo divino no es en sí mismo una invención humana, sí lo son las formas bajo las que nos imaginamos el ser de eso divino, a los dioses y su actuar sobre los hombres. Todo esto pertenece ya al ámbito de la ilustración griega, que sabe de sí misma aquello en lo que ya insistió Herodoto y lo cual no puede por más que confirmar cualquiera que lea con ojos actuales a Homero. Hay ahí ya un hálito de ilustración, un hálito de libertad juguetona que la literatura y el pensamiento de los griegos primeros se permiten frente al ejercicio del culto dominante, libertad

⁷⁷ André de Mural, *La métaphysique du phénomène*, París, 1990, págs. 105-207.

que todavía practicó Platón con la maestría propia de su pensamiento y arte literario⁷⁸.

Frente a esto, el camino de Aristóteles pasa por la física, llegando desde aquí a un impulsor estático, lo cual significa, a un ser en grado sumo, al dios, al dios o a los dioses, en todo caso: al ente. La argumentación descansa sobre la noción del motor primero y la contemporaneidad reflexiva del dios impulsor, si bien esto supone, tal como mostró Teofrasto, un alma amante y dirigida hacia un fin. Preguntémonos qué significa esto para el carácter temporal de la totalidad.

En primer lugar, permítanse algunas observaciones generales sobre el neutro. El neutro es una de las ventajas de la lengua griega y alemana. El neutro tiene algo de una contemporaneidad jamás localizable, y de ahí viene también su especial magia poética, cuando leemos por ejemplo en Goethe, en Hölderlin, en Rilke o Trakl sustantivos como “lo” alegre, o cualquier cosa semejante. En el “lo” neutro se encuentra la presencia pura y la omnipresencia de un “lo” que lo comprende y lo envuelve todo. Este es el gran poder del neutro, el que ejerce su presencia gracias precisamente al hecho de que no se puede localizar, sino que se puede encontrar de alguna manera en cualquier parte. No está, desde luego, necesariamente vinculado al pensamiento panteísta, si bien fue precisamente este aspecto en el concepto de “lo divino” en la historia, sobre todo en la mística cristiana, lo que se vio acusado una y otra vez de herejía. También el joven Heidegger comenzó entonces a orientarse por Meister Eckhart, que por lo demás estaba en el ambiente, para aprender a plantear la pregunta por el “ser”; en el *Opus tripartitum*, publicado en 1924, pudo leer: “Deus est suum esse.” Me parece notable que un gran pensador y un gran príncipe de la Iglesia como lo fue Nicolaus Cusanus dedicara su obra filosófica a la tarea de demostrar que Meister Eckhart no había sido desde luego un hereje.

Pero no sólo por lo que se refiere a la cuestión del ser, sino también por lo que respecta al problema del tiempo, que nos afecta especialmente, vale la pena volver a Platón⁷⁹. En el diálogo platónico de Parménides hay una digresión muy extraña (o lo que quiera que sea eso) en la que se desarrolla la dialéctica del ser y del ser-uno, uno y ser, para mostrar a continuación que forma parte del ser el que haya ahí también un hacerse. La pregunta que ahora se impone es dónde se da en realidad el paso del estar-en-movimiento al

⁷⁸ Vid. sobre esto también “Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen”, en *Gesammelte Werke*, tomo 6 (Nr. 9).

⁷⁹ Para lo que sigue vid. “Der platonische ‘Parmenides’ und seine Nachwirkung”, ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 11).

estar-en-quietud. En relación con esto, el *Parménides* platónico cita el carácter extraño del ἐξαίφνης, la denominación griega para lo repentino, lo súbito. Es algo misterioso. ¿Qué es? ¿Un último ser? ¿Un primer hacerse? ¿O a la inversa? La dialéctica de lo repentino parece ser un tema que está en Heráclito y que Platón recoge para describir con él una experiencia humana básica. Pienso, por ejemplo, en el misterio del dormir y en el enigma del despertar. De repente, uno está despierto, sin solución de continuidad. En las frases de Heráclito se puede ver hasta qué punto el misterio del sueño está estrechamente ligado al misterio de la muerte. Todos conocemos esa forma de hablar “Duerme como un leño”⁸⁰. El misterio de esta ausencia en la presencia y este regreso a la presencia en el momento de despertar no es un tránsito paulatino, como tampoco lo es cuando se pierde la conciencia. Es algo que podemos describir únicamente como sin tránsito. Me parece que los griegos pensaron ya tempranamente estas cosas con plena conciencia, y esto es lo que se encuentra incluso detrás de Aristóteles desde el momento en que ese dios en el sentido de la teología aristotélica, el dios que se piensa a sí mismo y se mantiene a sí mismo en la contemporaneidad, está caracterizado por continuidad, mientras que a nosotros los seres humanos jamás nos es concedido el estar despierto y la percepción ininterrumpidos. En ello hay discontinuidad, en este misterio de lo repentino y sin tránsito, reto para nuestro pensamiento, forma de experimentar el tiempo.

Con todo, es sorprendente que esta parte del diálogo de Parménides no hubiese desempeñado ningún papel en toda la historia de la filosofía occidental de la antigüedad. Hay un único testimonio, que aparece en el seudo-Dionisio y que no es muy importante porque comienza con los acostumbrados jueguecitos etimológicos de la antigüedad tardía: “lo que se precipita desde lo invisible”, esta es la forma en que se interpreta lo repentino. Un segundo testimonio lo encontramos en Aulo Gelio en el marco de una lúdica conversación de sobremesa. El primero que se detuvo seriamente en este pasaje de Platón fue Kierkegaard. En el *Concepto del miedo* dedicó una larga nota a pie de página a este fenómeno sorprendente de lo repentino, del momento. Es esta la problemática del tiempo, que asoma siempre detrás de los ensayos poco tranquilizadores, aunque estimulantes, del Heidegger tardío. ¿Qué carácter temporal puede ser ese, si no está “en” el tiempo? Yo mismo me centré en un par de

⁸⁰ En alemán “Er schläft wie ein Toter”, literalmente: “Duerme como un muerto” [N. del. T.].

ocasiones en este asunto⁸¹, asunto que flota en el aire desde Bergson, el cual se remonta a Schelling y al romanticismo. El joven Heidegger y el joven Tillich se aproximaron a este respecto al concepto griego de "kairos". Está claro que no es posible pensar el tiempo únicamente en el sentido de Aristóteles como continuidad ininterrumpida de sucesión de horas y de duración, y mucho menos como tiempo medido. Es más bien así que la temporalidad debe aparecer en el momento realizado o en el "momento" que se encuentra tras toda explicación⁸². Así, Heidegger intentó incluso constatar posteriormente el "momento" en Anaximandro para reencontrarse con sus propias visiones de pensamiento.

Ahora bien. Soy de la opinión de que el problema del historicismo, que la moderna teoría epistemológica y una metodología próxima a las ciencias intenta solucionar en vano, confiadas en sus métodos, puede resolverse únicamente en la medida en que se retrocede a las más antiguas preguntas por el ser y el tiempo.

¿Qué fisonomía adopta esto en las ciencias humanas históricas? Uno puede escuchar entonces, por ejemplo por parte del Círculo de Viena, afirmaciones como que las ciencias humanas contienen a lo sumo un diez por ciento de ciencia; teniendo en cuenta el concepto de cientificidad que elaboró el Círculo de Viena, lo anterior probablemente esté expresado de una forma demasiado amable todavía. En todo caso, es sobre el otro noventa por ciento sobre el cual construimos nuestra vida en común y la solidaridad humana. Nos abren posibilidades de conversación hacia la verdad que es el logos, común a todos, aun cuando no sea más que un diez por ciento lo que pueda satisfacer las normas de lo científico. Objetividad significa objetivación, lo cual es siempre un prejuicio limitador allí en donde no se trate en realidad de romper una resistencia o de dominar algo, sino de participar conjuntamente y tener parte en y del universo hermenéutico en el que convivimos. Bajo este aspecto, podría demostrar cómo el platonismo se afirma una y otra vez al lado del aristotelismo en la interpretación del misterio cristiano, y de forma ya completa, cómo en la época de la ilustración las manifestaciones del arte van más allá de toda distancia y diferencia histórica así como de las decisiones prácticas y políticas en la vida de cada cual y de los pueblos.

⁸¹ Vid. al respecto los trabajos en la parte II de *Gesammelte Werke*, tomo 4, páginas 195 y ss.

⁸² Gadamer recurre a un juego de palabras: "... oder in der 'Weile', die hinter jedem 'weil'-Sagen steht". Literalmente: "o en el momento que se encuentra tras todo decir-porque", pues "weil" es conjunción explicativa. [N. del T.]

Son dos problemas los que en este sentido motivan que se busque ayuda en el pensamiento de Platón: el problema del relativismo histórico, por un lado, por otro, lo cuestionable que resulta todo discurso sobre Dios y acerca de Dios, como si fuera un objeto que se opusiera a nuestro conocimiento. En ambos problemas se parte de la misma condición, motivada por una crítica insuficiente al concepto de ciencia de la modernidad y por una aplicación errónea del mismo. Que un sujeto anónimo convierta a Dios en un objeto el cual se aprende a dominar por medio del conocimiento yerra el sentido que tiene la pregunta por Dios. Esto es lo que quería dejar claro con el discurso sobre lo divino que Platón realiza con anterioridad a toda metafísica. En Platón se muestra cómo la pregunta por lo divino permanece en la experiencia del ser humano y en su finitud. Se trata, hablando con Aristóteles, de un saber práctico, y él es quien trata incluso como forma suprema de praxis el mantenerse del ser humano en el “ahí” del ser, que no es tanto un saber como un “estarcon”, semejante a la participación en un comité festivo, lo cual los griegos denominaban “theoria”.

Aquí ni siquiera se plantea el problema del relativismo. Este descansa sobre el concepto de verdad de la ciencia y sobre la objetivación de todos los ámbitos de investigación. Pero no es esta una relación de camaradería, la cual, sin embargo, nos viene impuesta por las condiciones de nuestra temporalidad e historicidad. En este punto Platón fue de mucha utilidad al mostrar los límites del concepto aristotélico de tiempo y de toda medición inherente al concepto de objetividad de la ciencia moderna.

Pero incluso Aristóteles nos ayuda aquí cuando resalta ese saber práctico, indesligablemente unido a la conciencia ética, sobre el que descansa toda justificación de aquello de lo que participamos sin llegar a dominarlo.

Razón y filosofía práctica

(1986)

Si bien la fundamentación de la ética filosófica es un problema particular que no comprende en su totalidad la dimensión verdadera de la tensión metafísica entre razón y contingencia, el tema de la ética se ve, con todo, especialmente cuestionado cuando se trata de la exigencia de la filosofía de decir cosas de validez general. La pluralidad de las formas de vida humanas y sus correspondientes metas es algo demasiado evidente y diferencia el mundo humano de forma fundamental de todas las demás formas de vida que caracterizan nuestro planeta. A partir de aquí se entiende que las dudas respecto al gobierno universal de la razón se vean alimentadas una y otra vez cuando se trata de la pregunta por lo bueno. Los griegos ya lo sabían: lo bueno es un algo multicolor. La discusión en torno a ello está tan firmemente enraizada, que la limitación de la razón por lo contingente con lo que se encuentra y que no se puede prever o derivar por medio del pensamiento se hace como quien dice omnipresente. Tampoco es casualidad que el concepto de contingencia no se hubiera formado hasta la filosofía cristiana de la creación, la cual implicaba la validez general del destino de gracia para el ser humano. ¿Y qué puede significar en realidad la fundamentación de una ética como tarea de la filosofía? ¿Es que el pluralismo ético es al final lo único general que el pensamiento puede indagar aquí?

Eso parece, si uno piensa en la convergencia sorprendente que se manifiesta en las aportaciones extremadamente diferentes que se hacen a este coloquio sobre el tema de la pluralidad de la racionalidad, trátase de Foucault o Mannheim, de Husserl, Levinas o Heidegger. Esto es algo que no surgía sólo en la discusión entre Waldenfels y Paperzak, sino en casi todas las aportaciones. Quizá debamos

esta convergencia al hecho de que todos nos tomamos en serio la fenomenología. Porque, ¿qué otra cosa es el pensamiento hermenéutico sino una especie de lección de antidogmatismo? Es posible que sobre esta base podamos avanzar realmente algo. Cuando se trata del tema de la ética deberíamos, desde luego, leer también a nuestros grandes modelos, Platón, Aristóteles y Kant, con el mismo espíritu antidogmático. Me parece que el problema real está en lo siguiente: ¿qué significa fundamentación de la ética? Con razón ha dicho Paperzak que no es algo que haya que sobrentender que exista siquiera una fundamentación de este tipo, puesto que una fundamentación que se apoya sobre algo extraterrestre y extramoral se encuentra, en todo caso, siempre expuesta a la objeción de que va en contra del sentido mismo de ética depender de estas condiciones. Por lo tanto, quiero partir de que todo lo que hay de la así llamada metafísica en la teoría de la autorrealización del ser humano en Aristóteles, o en la teoría kantiana del paso de la filosofía moral al reino de la metafísica, el cual se ve forzado por sí mismo a consecuencia de la experiencia moral, no tiene que significar de ninguna manera una fundamentación de la moral. Me parecería injusto con Kant si se pretendiera contemplar su idea de la metafísica de postulados como la factura que hay que pagar por la virtud. Kant jamás pretendió decir esto. Lo que quiso decir fue simplemente que también en vista de la experiencia verdadera todavía es posible entender en qué sentido el mensaje del cristianismo puede prometernos algo así como bienaventuranza. En todo caso, quien realice lo bueno buscando la bienaventuranza, ese no actúa según lo establecido por Kant. Durante nuestra discusión tuve a menudo la impresión de que era necesario decir algo en favor de Kant.

No es que esto se deba a que yo pertenezca a una generación anterior que todavía pudo constatar por sí misma el dominio del neokantismo en las cátedras alemanas de filosofía. Es cierto que leí a los dieciocho años, aproximadamente, la *Crítica de la razón pura*, pero no hay duda de que entendí solamente aquello que querían entender también los neokantianos de Breslau. Fue más bien lo que por entonces irrumpía como un pensamiento nuevo en el neokantismo dominante, y a lo que accedí sobre todo a través de la lectura de Kierkegaard, lo que dejó una primera huella en mí. Hoy creo que lo que comprendía por entonces no era tanto a Kierkegaard, sino, a través de Kierkegaard y al mismo tiempo por medio de él, algunas de las constataciones imprescindibles de Hegel. Con todo, el asunto principal en Kierkegaard, su crítica y polémica en contra de la mediación universal, que resta peso al “esto o aquello” del estadio ético, fue determinante para mí. De ahí que cuando más tarde

me encontrara con Heidegger, yo ya estuviera preparado para muchas cosas. Flotaba en el ambiente. Los que volvían de la guerra traían una experiencia consigo que confería autoridad nueva a la protesta de Kierkegaard frente a Hegel.

Que yo mismo pudiera encontrarme con Heidegger resultó ser para mí un acontecimiento especialmente feliz. Inspirado él mismo por la crítica incisiva de Kierkegaard al idealismo, Heidegger era un maestro del pensar y un maestro del enseñar, capaz de guiar a uno hacia otros maestros del pensamiento. En el congreso de Tréveris fui nuevamente consciente de ello. Las preguntas que discutimos en esta ocasión arrancaban de principios a los que Aristóteles había dado nombre. Esto lo digo únicamente en el sentido en el que Levinas entiende el concepto de “le dire”: no se pueden renovar como tales los contenidos concretos y el ambiente de la época en la que está inserta una representación conceptual, sino que se recoge la intención que se encuentra en lo expresado. Aristóteles era, por varias razones, un hilo conductor especialmente adecuado. Deberíamos prestar todos atención a que la ética filosófica se inicia al fin y al cabo con la respuesta platónico-aristotélica a la pregunta socrática. La pregunta socrática partía, sin embargo, de una suposición increíblemente provocadora: que nadie sabía qué era lo bueno. Eso nadie lo podía admitir en serio, que no se supiese qué era lo bueno. Aquí está precisamente el fundamento y la premisa de toda la dialéctica socrático-platónica. Todo el mundo reivindica saber eso. Por lo tanto, tiene que ser posible extraerlo de cada cual rebatiendo sus opiniones y dejando con ello al descubierto erróneos y precipitados elementos dogmáticos y no contrastados. Es un acto de despertar el recuerdo, anamnesis, lo que se realiza en la conversación. Metafísica para aquí, metafísica para allá, a esto no puede sustraerse nadie.

También en el *Fedro* de Platón hay programado algo así como una metafísica. Pienso sobre todo en ese famoso giro en el que Sócrates dice: si alguien me explicara que la tierra se encuentra en el centro y que los astros giran alrededor de ella porque es mejor que sea así, si entendiera esto como entiendo que esté metido aquí en la cárcel y haya rechazado todas las ofertas de huida, entonces eso sería para mí saber. La *Física* de Aristóteles sobre la que se construye la *Metafísica* es realmente la puesta en práctica de este programa. Sin embargo, ¿no significa esto al final que la prioridad no está en la metafísica sino en la pregunta socrática y en la respuesta socrática vital y sobre la muerte a esta pregunta? Esto es algo que quiero anteponer a todas nuestras reflexiones sobre el pensar metafísico. Es posible que McIntyre tenga incluso razón, aunque no me satisfaga el modo de exponerlo, cuando recuerda que esta pregunta no sur-

gió en la época trágica de los griegos, sino sólo después del nacimiento de la tragedia. La gran aparición de la tragedia griega se produce en el momento en que Eleos y Phobos, la desgracia y el espanto, se apoderan del ser humano y le hacen comprender que es eso, un ser humano, mortal, y no un dios. Únicamente con posterioridad a esto surge la pregunta socrática con la constatación de que esta experiencia humana fundamental había sido ocultada y deformada por una nueva apariencia de saber y de cultura, por una nueva *paideia*. Comienzo, por lo tanto, mis reflexiones con la hipótesis de que todos los pensadores verdaderos que tienen que decirnos algo en el terreno de la ética y cuya palabra podemos transformar en un “dire” dieron por sobrentendida la autonomía de la ética, y con ello, su independencia respecto a la metafísica. En el caso de Aristóteles esto es completamente inequívoco. Puede uno preguntarse hasta qué punto se mantuvo siempre esta autonomía de la ética en la época de la metafísica. Sin embargo, me parece innegable que no puede buscar, tampoco como metafísica de las costumbres, su fundamentación en ningún otro lado que no sea la por todos nosotros vivida autointerpretación de la vida.

Llegados a este punto quiero contar una anécdota autobiográfica. Cuando, inspirado por la lectura de Kierkegaard, llegué a Heidegger, aprendí a leer la *Ética a Nicómaco* como a un Kierkegaard resucitado. Y es que esta es realmente una crítica a un concepto dogmático de lo bueno en general y a un sistema metafísico en el que desde el punto de vista de Aristóteles lo bueno aparece transmitido en Platón a través de las matemáticas y la cosmología, que es lo mismo que según Kierkegaard ocurrió en el pensamiento de Hegel. Partiendo de aquí, esto significa que la filosofía práctica desarrollada por Aristóteles fue creada como quien dice frente a la filosofía teórica. Con ello no se pretende negar, desde luego, que la teleología metafísica en Aristóteles comprenda todo lo que es, y con ello, también la vida y el actuar del ser humano. Cuando Aristóteles describe lo bueno en la vida humana no hay duda de que está presente la estructura del “a causa de que”, que es sobre la que se apoya también su *Física* (como puesta en práctica del programa del *Fedón*), de la misma manera en que el mito del *Timeo* comprende en Platón la ciudad ideal de la *Politeia*. Sin embargo, los hombres no crean una constitución y un orden social para parecerse al cosmos. Con todo, esto no significa que se trate de una fundamentación convencional de la ética con la que se pone fin a un estado natural. Es más bien el logos y su distancia respecto al “objeto” el que posibilita siquiera las convenciones y el que lleva en sí el sentido por lo útil, lo racionalmente conveniente, así como también por el derecho.

Hasta qué punto Aristóteles está, con Platón, ligado todavía a la pregunta socrática por lo bueno se puede constatar muy bien analizando la argumentación de Aristóteles en el famoso pasaje de la *Política* en el que el ser humano aparece determinado como un ser vivo caracterizado por el lenguaje. Y es que se da ahí un paso muy precipitado y extraño. Se comprende que “tener-lenguaje” implique distancia, también sentido del tiempo a resultas de ello, y consecuentemente, sentido de lo útil de aquello que contribuye a algo sin que resulte todavía por sí mismo agradable. Pero ahora continúa Aristóteles: “... y para lo justo e injusto”. Dar realmente este paso de lo útil a lo justo y hacerlo aparecer como inevitable es lo que intentó demostrar la ética aristotélica. No se puede, por lo tanto, achacar todo a la “frónesis” cuando se trata de lo racionalmente conveniente. La enseñanza de la frónesis está en la *Ética*, y la ética es la enseñanza del “ethos”, y el ethos es una “hexis”, y la hexis es la actitud que se mantiene firme frente al “pathe”. Esta es la base antropológica de la ética aristotélica. Según mi punto de vista, no consiste en otra cosa que en destruir el mito de la utopía platónica del Estado y en desarrollar esta conceptualmente. Es sabido que en ella todos se guían por el “logos”, pues la disposición global es tan sabia, que nadie puede cometer un error. En realidad, Platón mostró con ello que el “ethos” es la única base a partir de la cual podemos desarrollar en nuestra existencia humana el sentido de racionalidad. Lo mismo se puede decir de Aristóteles. Incluso esa su vida dedicada a la teoría y su realización más plena, la “sofía”, dependen de ello. El libro seis de la *Ética a Nicómaco* no es otra cosa, como dice Aristóteles expresamente, que la interpretación de lo que significa eso que vivamos como sociedad humana bajo un ethos, es decir, bajo un acuerdo vinculante. Cuando se trata de diferenciar entre “ethos” y “dianoia”, o dicho de otra manera, entre lo emocionalmente determinado y lo racionalmente investigado, nos encontramos ante dos aspectos de lo mismo, relacionados de la forma más estrecha, indisolubles. Según Aristóteles es indiferente si se les denomina *dianoia orektike* u *orexis dianoetike*. En el caso de la “frónesis” no se trata, por lo tanto, de seguir las reglas de forma racional. También la regla del justo medio y su justificación no es más que una descripción de aquello que hace el ser humano que deba elegir lo bueno. Y esto precisamente es de lo que se trata, de que lo bueno no puede determinar nuestro actuar según algo racionalmente dado, sino que es únicamente en esta unidad indisoluble de ethos y dianoia donde se concreta.

Sin embargo, en ello va implícito que el pluralismo de las formas y figuras éticas pertenece efectivamente a la esencia de la cons-

titución fundamental humana. Y no es esto una consecuencia del relativismo, historicismo, fragmentarismo modernos, o como quiera que denominemos los innegables rasgos fundamentales que caracterizan la situación de nuestro propio mundo. El tema de la pluralidad de concreciones de lo bueno y precisamente también de los rasgos comunes que resultan en tanto costumbres de esta tarea de elegir lo bueno es algo sobre lo que reflexionan ya los griegos con la fundamentación teórica de lo único que puede ser la filosofía práctica.

Si se toman estas cosas en serio, hay que contenerse por lo menos respecto a Aristóteles cuando se habla, como es costumbre, del carácter intelectual de la ética griega. Sí, también aparecerá bajo una luz nueva la doctrina de las partes del alma desarrollada por Platón. Que Aristóteles hubiera modificado en su *De anima* de forma expresa el discurso sobre las partes del alma (o hubiese llevado, en su caso, la diferenciación entre partes del cuerpo y partes del alma hasta donde el concepto de parte amenaza con suspenderse) tiene que tener, tal como intenté demostrar, también consecuencias en cuanto a la forma de comprender a Platón⁸³. Y es que a pesar de lo poco desarrollados que estaban sus medios lingüísticos y conceptuales, la tarea permanente consiste en interpretar a los pensadores de la antigüedad según sus referentes, es decir, en no leerlos de una manera dogmática. Es cierto que a la luz del concepto moderno de ciencia y de demostración los argumentos son otros. Sin embargo, en el caso de Kant me parece palpable el error de algunos intérpretes que infravaloran la importancia del afecto moral del respeto y que relacionan equivocadamente el carácter categórico de la ley moral con el concepto de racionalidad utilitaria⁸⁴.

Esto tiene sus consecuencias, también en cuanto a la pregunta difícil acerca del sentido en que la filosofía práctica es capaz de establecer una vinculación auténtica entre los dos aspectos de lo teórico y lo práctico. Siempre me resultó muy atrayente que Aristóteles tuviese conciencia plena de las condiciones especiales en que se da la reflexión teórica sobre las condiciones de la razón práctica⁸⁵. Al parecer estamos aquí ante una relación particular que se puede des-

⁸³ Vid. al respecto "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 7 (Nr. 6).

⁸⁴ Esto vale incluso para el libro de A. Macintyre. Vid. mi crítica en *Philosophische Rundschau* 32 (1985), págs. 1-7, ahora también en *Gesammelte Werke*, tomo 3, págs. 350-356.

⁸⁵ Vid. al respecto, entre otros, "Praktisches Wissen", en *Gesammelte Werke*, tomo 5 (Nr. 5) y "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", en *Gesammelte Werke*, tomo 4 (Nr. 11).

cribir como el paso de una racionalidad práctica a una forma de reflexión general de la misma. Esto no significa, desde luego, que la filosofía que se ocupa de la práctica sea por sí misma razón práctica y que hubiera que comprenderla a ella misma como “frónesis”. Lo que sí supone es que la posibilidad de una filosofía de la práctica se justifica desde lo que de razonable va implícito ya en la práctica. En este sentido, Aristóteles puede decir: el punto de partida, el “archē”, el principio de la filosofía práctica es el *boti*, el “que” conjunción, y este “que” no se refiere únicamente al actuar sino también precisamente a la luminosidad interior propia de todo actuar que descansa sobre “prohairesis”, sobre la libertad de decisión. Estamos por tanto siempre ya ante una autointerpretación de la vida, a la que ahora se conecta y de la que parte la formación conceptual generalizadora, esquemática y tipificadora de la filosofía práctica.

Es posible que cuando en la misma antigüedad se retoma el pensamiento de Aristóteles se produzcan los primeros anquilosamientos dogmáticos en la medida en que se extiende la forma escolar de la metafísica y de la filosofía en general. Naturalmente, esto es ya completamente cierto desde el momento en que penetra en la filosofía esa tensión nueva que está ligada al surgimiento de las “ciencias de la experiencia” y su correspondiente conciencia filosófica. Se produce entonces una reducción del, sobre todo, sentido de teoría en la medida en que la “teoría” está referida de forma antitética y restrictiva al ideal constructivo del hacer. Praxis se entiende como simple aplicación de la teoría. También la tarea de una ética filosófica cobra así una ambigüedad nueva. A Aristóteles todavía le era posible comprender la teoría pura en tanto praxis en su sentido más elevado (Pol. H 3, 1325b₁₅ ss.). En contra de esto, la justificación de lo que de racional tiene la moral debe incrustarse en un marco de discusión completamente diferente, si es que este tipo de racionalidad quiere afirmar su independencia respecto a un concepto ilustrado de racionalidad. Se hace crítica de toda filosofía moral dogmática que se introduce en la conciencia moral y en la justificación filosófica de la moralidad. De aquí proviene esa tensión bien conocida entre razón y sutilezas de la razón⁸⁶, así como entre conciencia moral y técnica, que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant se vio obligada a recordar. Por mucho que Kant mismo se encuentre sobre el suelo de la ilustración, en este punto decisivo para la ética realizó una crítica de la ilustra-

⁸⁶ “Vernünftelei” en el original, con el sentido de “buscarle tres pies al gato”, sutilezas excesivas. [N. del. T.]

ción. Me sorprende siempre de nuevo que la discusión actual no sea capaz de percatarse de las dimensiones verdaderas y válidas de esta crítica de Kant. Fue el siglo XVIII tardío el que, con anterioridad a todo particularismo de los estados nacionales, desarrolló un sentido por la humanidad y sus derechos fundamentales, y dejar en este punto a Kant de lado es algo que me resulta prácticamente incomprensible.

Es cierto que son necesarias reflexiones aclaratorias en cuanto a lo que significa la pluralidad de configuraciones de la ética en el campo de la filosofía práctica. No puedo llegar a la convicción de que el surgimiento de la conciencia histórica, que se ha revelado como la mayor fuerza destructora respecto a la tradición metafísica, posea una importancia semejante para la conciencia moral y la fundamentación de la filosofía práctica. En este terreno, se apunta de entrada más bien a la pluralidad de configuraciones de lo ético, tal como intenté insinuar al principio con ocasión del concepto de lo bueno en la filosofía griega. Aunque es cierto que Aristóteles mismo realizó sólo de forma ocasional, y especialmente en relación con el derecho natural, algunas consideraciones sobre el carácter distinto de órdenes jurídicos y legalidad (ambas cosas van juntas en el concepto de *dikaion*), no puede haber en cuanto al asunto mismo duda alguna de que si bien su descripción de la esencia de lo ético está rodeada por el horizonte del propio mundo en el que vive, toda posibilidad de filosofía práctica descansa sobre la creación previa de un espacio de pensamiento filosófico que nace de la existencia de la ética, de la solidaridad, de un sentido de comunidad incuestionable y asentado. En este sentido, me parecía que también nuestra discusión sobre el carácter fragmentario de todos los artificios lingüísticos y discursos era una simple ampliación de una experiencia a la que la filosofía práctica prestó siempre atención, experiencia que se ve obligada a defenderse de las erróneas reivindicaciones absolutas que se encuentran ligadas al concepto de ciencia en un sentido moderno. La racionalidad de la praxis humana y la racionalidad de la filosofía práctica no se encuentran con lo contingente como si se tratase de algo diferente, pero a su vez inherente a ellas mismas. Se fundamentan en lo fáctico de la praxis que constituye nuestra realidad vital, y no en la derivación a partir de un principio, como correspondería al ideal demostrativo lógico de la ciencia.

Europa y la “oikoumene”

(1993)

La palabra “oikoumene”, que utilizo aquí, es una expresión griega para el mundo habitado. Conocemos la extensión de aquello que para los griegos era el mundo habitado en la época de Aristóteles de las campañas de Alejandro. Alejandro Magno acometió la empresa de medir el mundo habitado en todas las direcciones y hasta sus límites. De esta manera llegó hasta el Indo y hasta el Cáucaso, hasta la costa del norte de África y hasta España, y en todas partes creía haber dado con los límites del mundo habitado. Si hoy usamos esa palabra y la ponemos en relación con Europa, queremos decir que la extensión del mundo habitado y el lugar que ocupa Europa dentro del mundo habitado no es ya la misma para nosotros, pues se ha desplazado. De esta manera, hay que preguntarse qué desplazamientos se produjeron también en el ámbito del pensamiento desde que el mundo habitado se extiende por todo el planeta; además, con los medios de transporte o el perfeccionamiento de los medios de comunicación tuvo lugar una aproximación de, en realidad, todos los pueblos y todas las culturas. ¿No tiene que tener esto también consecuencias para la filosofía?

Ahora bien. Es sin duda cierto que la filosofía, bajo cuyo signo nos encontramos aquí, surgió total y completamente en Europa. Es verdad que están ahí los egipcios, cuya gran importancia para el pensamiento griego se nos aparece con una claridad cada vez mayor, y lo mismo puede decirse de los babilonios, que estaban ligados como vecinos a los comienzos griegos de la “oikoumene”. Con todo, el concepto de mundo habitado es otro para nosotros. A él pertenece también el Nuevo Mundo, el norte y el sur de América, un gigantesco “Hinterland” filosófico del pensamiento europeo, so-

bre todo debido a que fueron las religiones cristianas, tanto la Iglesia romana como la protestante, y su concepción del alma, las que desarrollaron las dos zonas geográficas del Nuevo Mundo. Distinto es lo que ocurre con Asia oriental y la India. Estos son realmente mundos diferentes, que tienen que serlo precisamente también para el filósofo. El cuño religioso de estas antiguas y grandes culturas es absolutamente particular. Ciertamente, ya en el siglo XVIII la filosofía europea propagó en cierta medida la sabiduría del lejano oriente en tanto “sapiencia sinica”, y con el romanticismo y ya en el siglo XIX se produce una especie de inclusión de la sabiduría india dentro del pensamiento idealista de Centroeuropa.

Sin embargo, todo esto dio lugar a un desplazamiento de las cuestiones clave. La ciencia europea, por contra, acabó por propagarse internacional e intercontinentalmente, de manera que en todas partes se habla de una misma ciencia. El concepto de filosofía no resulta todavía aplicable, como quien dice, a las importantes respuestas que las grandes culturas de Asia oriental y la India dieron a esas preguntas de la humanidad que la filosofía europea se plantea una y otra vez. En el fondo, resulta totalmente arbitrario darle a la conversación que un sabio chino mantiene con su alumno el nombre de filosofía o religión o poesía, y arbitrario también, si contemplamos la tradición épica india como un legado poético o como la aprehensión filosófica de la esencia de lo divino y la esencia del mundo, transmitida dentro del acervo religioso en forma poética.

Con el modo en que Hegel antepuso desde su perspectiva histórica los mundos chino e indio a los comienzos griegos, no se iba en realidad más allá de una inserción de aquellos mundos dentro de la historia europea de la filosofía. Ahora, en nuestro siglo, esto es distinto desde que la totalidad de las relaciones culturales europeas, y con ello, también la concepción de la filosofía se vieron confrontadas con preguntas radicales. Al final de su vida, Heidegger llegó tan lejos como para no volver a utilizar la palabra “filosofía”, puesto que le parecía tarea imposible continuar hacia un futuro la metafísica fundada por los griegos, esa forma de pensamiento conceptual creada por Platón y Aristóteles. Dentro de la problemática de nuestro siglo, esta cuestión cobra forma en el hecho de que el famoso artículo de Husserl, “La filosofía como ciencia estricta”, de 1911, aparece hoy como un reto a todo el siglo. No es casual que Husserl hubiese redactado más tarde, distanciándose de Heidegger y otros, sus *Meditaciones cartesianas*. La preeminencia de la “certeza” frente a la “verdad” aparecía así fundamentada y defendida de forma explícita a partir del ego transcendental. Heidegger, por contra, retroce-

dió más allá de Descartes y se fijó de nuevo en la ontología griega, enfrentándola a la pregunta de hasta qué punto la verdad del mensaje cristiano encontró y pudo haber encontrado jamás en el pensamiento de Occidente su forma adecuada. En vista de estas circunstancias, se entiende que Heidegger se hubiese interesado muy pronto por la sabiduría de Asia. Como es sabido, incluso llegó a publicar en forma dialógica una conversación con un japonés en la que Heidegger se mostraba muy interesado en conocer las palabras japonesas que se pudieran corresponder con nuestros conceptos. En esta conversación asoma una conciencia clara de cuán grande y sospechosa resulta la anticipación que se encuentra en nuestro discurso sobre conceptos y en el uso mismo de esos conceptos, y cómo surge detrás de ello el problema del lenguaje. ¿Qué es en realidad un concepto? En su última década de vida, Heidegger sintió mucho interés por mis investigaciones sobre Platón, y me preguntaba casi siempre con mucha curiosidad: “Estoy intrigado por ver cómo hace usted eso. ¿No será un libro corriente, al uso de los libros que hay sobre Platón, no?” Parece que como ejemplo opuesto a estos libros tenía la vista puesta en mi pequeño volumen sobre Celan⁸⁷. Al final, lo único que se me ocurrió fue publicar, bajo el título de *Plato im Dialog [Diálogos con Platón]*⁸⁸, un libro que no debería de entrar en la rúbrica de libros corrientes sobre Platón.

Vayamos ahora al tema de qué es filosofía en un sentido occidental y si va a cambiar o cuál es la forma que debe adoptar en esta época de una nueva “oikoumene”, que asoma con una claridad cada vez mayor. Ciertamente, la situación es muy distinta. Nunca antes la humanidad se había encontrado en posesión de medios a través de los cuales puede imposibilitar su propia existencia sobre este planeta, y no sólo con un incremento del arte armamentístico. Mientras tanto, la evolución técnica e industrial ha alcanzado tales dimensiones que todo el mundo es consciente de la crisis ecológica, ha entrado en la conciencia de todos, sin que sepamos hasta ahora si la humanidad va a ser capaz de darle solución. Hablando en una ocasión con un importante científico natural le comenté que ya estábamos realmente al borde del abismo. Me miró serio y dijo: “No, hace mucho que vamos cayendo.” Es posible que esta respuesta se deba a que nuestra ciencia se sobrevalora a sí misma: ¿es ca-

⁸⁷ *Wer bin Ich und wer bist Du? Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge “Atemkristall” [¿Quién soy yo y quién eres tú? Un comentario sobre “Atemkristall”, poemas de Paul Celan]*, Fráncfort del Main, 1973 (edición revisada y aumentada de 1986). Ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 9, págs. 383-451.

⁸⁸ *Gesammelte Werke*, tomo 7, Tubinga, 1991.

paz de saber que se ha acabado todo antes de que se haya acabado? ¿Quién lo puede saber?

Al fin y al cabo, podemos constatar cómo la actual cultura mundial fundada sobre la ciencia se extiende por todo el planeta. El movimiento de la ilustración, que se inicia en la antigüedad griega y se hace en el siglo XVII realidad determinante, persigue con una consecuencia ineludible la transformación de la naturaleza en un taller de producción técnica. Nadie sabe en qué acabará esto. Conocemos por ejemplo la capacidad casi increíble de Japón de crear formas económicas y alcanzar logros técnicos que se encuentran a la altura del mundo protestante americano. Sin embargo, ¿qué grado de autenticidad hay en ello? Esta pregunta afecta a todos los países extra-europeos, marcados por trasfondos religiosos, morales e históricos muy distintos. El movimiento occidental de la ilustración se ve confrontado con una nueva relación de fuerzas. No sabemos qué es lo que va a surgir de ahí.

Es, sin embargo, precisamente el radicalismo con el que Martin Heidegger cuestionó de nuevo la historia del pensamiento y del alma occidental lo que refuerza nuestra conciencia de que el pensamiento se encuentra ante nuevas empresas. El mundo anglosajón se mostró durante mucho tiempo reacio a tomar ni siquiera en consideración la propuesta de Heidegger, de tal manera que cuando emprendemos desde los griegos o la fenomenología o la hermenéutica la empresa de pensar, allí nunca pasa de una ampliación muy limitada de la tradición occidental de pensamiento. Además, la filosofía de Europa es en realidad algo a lo que está expuesto el mundo entero. Quiero extenderme a continuación sobre qué problemáticas principales ocupan un primer plano.

Lo primero, sin duda, es que el lenguaje, el lenguaje hablado, y con ello, el “mundo de la vida”, por utilizar una famosa expresión de Husserl, y no, como en el neokantismo, el “hecho de la ciencia”, constituye el marco dentro del cual se plantean nuestras preguntas. ¿Qué papel desempeña el lenguaje, y con ello, la temporalidad y la historicidad —a diferencia de los conceptos afianzados de teoría epistemológica y de teoría científica— en nuestro pensamiento? Cuando yo mismo entré en la Universidad, mi educación primera fue, antes de encontrarme con Heidegger, en neokantismo. Es cierto que había recibido a través de Husserl, Scheler y Nicolai Hartmann impulsos para ejercer una crítica del neokantismo, y que ensayábamos una descripción fenomenológica sin recurrir al lenguaje conceptual del neokantismo. Pero entonces, cuando estábamos reflexionando sobre la constitución del lenguaje, apareció Heidegger. Heidegger nos enseñó que a partir del lenguaje hablado de la vida, las

“exigencias filosóficas al concepto” tomaban un nuevo rumbo, alcanzándose una aproximación nueva a las cosas. Desde entonces siento que en el extranjero se sigue utilizando un lenguaje conceptual que me parece anticuado y completamente ajeno a las cosas, incluso entre investigadores de prestigio, por ejemplo en el terreno de la filosofía griega, a la que me dediqué especialmente por razones obvias. Se habla ahí de “realismo” e “idealismo” o también de “objetivo” y “subjetivo”, como si estos conceptos pertenecientes a la historia de la metafísica no hubieran cambiado completamente de sentido en esta época de la ciencia moderna y como si pudieran responder todavía a nuestras necesidades de pensamiento. Tiene que ser el lenguaje el lugar en el que el pensamiento se lleva a cabo y se manifiesta, y apenas es ya lenguaje cuando el pensamiento se oculta en anticipaciones superadas, en las que acaba enredándose. El lenguaje es lenguaje real cuando se trata del lenguaje realmente hablado entre dos interlocutores. Existe una variedad incomensurable de lenguas, pero en toda lengua es posible pensar. Se puede decir todo en cualquier lengua, si bien no siempre en una única frase o en una sola palabra. Para aquello que se quiere pensar se pueden buscar, y encontrar, las palabras. Eso es hablar. Estamos tan lejos de una lengua única como de la uniformidad en nuestras costumbres. En la multiplicidad del mundo de lenguas que ha ido creando la humanidad, toda lengua muestra también un raro distanciamiento y aislamiento. Al parecer, cada comunidad lingüística cuida con la puesta en práctica de la lengua su propia visión del mundo, aunque la “lengua” de la lógica y del simbolismo matemáticos se corresponda con una necesidad general. En todo caso, antes que disminuir, parece que la diversidad de lenguas va en aumento. Se practica de nuevo el retorrománico o el vasco, y en los países más diversos hay una protección a las minorías lingüísticas. Un contraste extraño: de un lado está el centralismo de la economía y de la lengua de comercio internacional, del otro, la insistencia de los mundos de la vida en diferenciarse.

Tenemos que aprender a pensar de forma oikouménica. Y es que quizá no sea únicamente la pluralidad de Europa la que pretenda constituirse en una unidad. Es la humanidad sobre este globo la que tiene que hacerlo para aprender a convivir y quizás poder aplazar así la autodestrucción o evitarla incluso por medio de una constitución mundial capaz de llevar a cabo un control efectivo.

Para ello no basta, al parecer, con poseer una lengua internacional o un sistema de cambios convertibles. No es casualidad que en muchas ocasiones los conflictos entre los pueblos incluso se agraven. Es cierto que las guerras de religión quedan muy atrás, por

lo menos las que tuvieron lugar en la Europa cristiana; y si ahora, una vez que se acabaron las guerras contra los turcos, vemos surgir de nuevo entre los pueblos islámicos energías religiosas, ello no dejó de constituir una sorpresa. Cuando hace cincuenta o cuarenta años se hacía alusión al islamismo, los mejores conocedores del islam decían siempre que eso nunca se iba a convertir en un problema político verdadero, puesto que jamás conseguirían ponerse de acuerdo entre ellos. Desde entonces, la situación ha cambiado y ahora vemos las consecuencias. Estaba y está ahí la fundación del estado de Israel, europeo hasta la médula, en medio del ámbito vital del islam. Está ahí ese nuevo y poderoso centro económico, que nace a partir del petróleo que se obtiene en esos países y que tiene como consecuencia la creación de una capa superior de intelectuales educados en Europa, con las consiguientes consecuencias. Este tipo de transformaciones al final tendrá lugar en todas partes, pues en todas partes es así que la revolución industrial penetra en otros mundos culturales y trae consigo consecuencias imprevistas. A pesar de la propagación del racionalismo europeo, y precisamente a consecuencia de ello, surge en el mundo un nuevo nacionalismo y regionalismo, con lo cual se incrementan las posibilidades de conflicto. De esta forma, la coexistencia de culturas fundamentalmente diferentes y la correspondiente variedad lingüística, que aumenta con las pretensiones de unificación, se convierte en una cuestión vital para la humanidad⁸⁹.

A menudo intenté reflexionar sobre esta variedad y las diferentes posibilidades. A esto se le puede llamar hermenéutica. Ya en años jóvenes estudié a San Agustín en relación con el problema lingüístico, y me pareció estupendamente que Jean Grondin sacara de nuevo a la luz este capítulo de *Verdad y método*⁹⁰. En San Agustín se trata de aportaciones a la doctrina de la Trinidad. ¿Qué nos pueden enseñar las analogías a partir de las cuales se hace comprensible el misterio del cristianismo, la Trinidad? El cristianismo enseña de una forma maravillosa y misteriosa que de Dios Padre surge el Hijo y que se extiende el Espíritu Santo. Misterio semejante es también ese surgir cuando algo se convierte en palabra, y que esta palabra que se pronuncia sirva para que nos podamos comunicar. Sí, incluso que podamos aprender y comprender y hablar distintas len-

⁸⁹ Vid. sobre esto también *Gesammelte Werke*, tomo 8, pág. 339 y ss.

⁹⁰ Vid. J. Grondin, "Gadamer und Agustín. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs", en *Verstehen und Geschehen. Symposium aus Anlaß d. 90 Geburtstages von H.-G. Gadamer* (= Anuario de la Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1990), págs. 46-62.

guas... ¿cómo es posible eso? Ya en la Stoa se hablaba al respecto del “logos prophorikos” y “endiathetos”, la así llamada “palabra interior”, denominada en giro latino “verbum interius”. ¿Qué palabra es esa? ¿Por qué es una palabra, si no se pronuncia? ¿Significa que ya lo tenemos previamente en el pensamiento, que nos disponemos, como quien dice, nuestro pensamiento en palabras, y que después lo pronunciamos? Si esto fuera así, entre mis oyentes y yo no se produciría un verdadero caminar-con del pensamiento. Tiene que ser más bien así que, pensando, yo mismo busco y encuentro las palabras. Los oyentes sólo pueden entender el pensamiento de otra persona cuando siguen el pensamiento a la búsqueda de sus palabras. ¿Cómo tiene lugar eso? ¿Existe una gramática de la palabra interior? Desde luego que no. ¿Existe una sintaxis? Tampoco. Y tampoco se trata de un cúmulo de planteamientos, uno al lado del otro, que no acaban de manifestarse como expresión.

Al parecer, tenemos que comenzar a pensar pensamientos tan difíciles como los tuvo que pensar San Agustín para que el misterio de la Trinidad resultara un poco más comprensible. Él nunca reivindicó más que esto con sus analogías. Sin embargo, San Agustín no era sólo un hombre de discurso libre. Era también un gran escritor, cuyo estilo se alza en ocasiones hacia una musicalidad apasionante. Con todo, no hay que olvidar jamás que por entonces leer incluía siempre un leerse en voz alta el texto. Por lo tanto, sea de forma escrita u oral, la actividad del leer, hablar y escuchar siempre está en juego de la forma más variada, lo cual significa a su vez acompañar el pensamiento de que se trate. Lo que recibe desde tiempos ha el nombre de “Vorlesung”⁹¹ es, como el mismo leer antiguo, una forma mixta. El maestro o el orador transforma un texto fijado por escrito en discurso. De esta manera, la inmediatez del discurso libre se funde con la precisión de un estilo elaborado: y en todos los grados de aproximación a ese ideal de fusión, tal como creo haber vivido yo en las clases magistrales de Martin Heidegger, siendo Fichte probablemente el último que en lengua alemana fue capaz de algo así.

Considerando todo esto, tenemos que preguntarnos qué constituye en realidad el carácter lingüístico⁹². Utilizo esta palabra porque con ello evito hablar del lenguaje como si existiera sin más una

⁹¹ En el ámbito germanoparlante, “Vorlesung” es, frente a los “ejercicios” (Übungen) o seminarios, la denominación de las clases magistrales universitarias, que suelen ser monográficas. El correspondiente verbo, “vorlesen”, significa leerle algo a alguien. [N. del. T.]

⁹² “Sprachlichkeit” en el original, que tampoco existe en alemán y que vendría a ser algo así como “lingüisticidad”. [N. del. T.]

multiplicidad de lenguas. La Torre de Babel viene aquí a propósito para recordarnos esto. En toda formación de lenguas existe un empuje hacia la palabra, que en cualquier lengua se encuentra ya activado. Prescindiendo intencionadamente del concepto de “capacidad lingüística” de Wilhelm von Humboldt. No me refiero a una “qualitas occulta”, a un don, sino a un fundamento del hablar mismo, que soporta todo hablar y que al parecer constituye un algo común en todo posible paso hacia el lenguaje.

Aquí es donde me parece que presiento una “terra ferma”, donde uno cuenta con un fundamento sólido. Nuestro pensar humano está elaborando por todas partes símbolos y sabe articularse también por medio del lenguaje de las palabras. Si esto es así, la palabra interior no puede ser la esquematización previa de esta o de cualquier otra lengua humana. San Agustín habla de la “dissentio animi”. Es decir: es como la cuerda tensa de un instrumento, que contiene cualquier sonido que se busque. La cuerda antecede todavía a toda lengua hablada y suena en todas. Lengua es el mismo e idéntico movimiento de sentido, que en todas partes reúne y convoca cuando resuena una palabra. Fue en Bühler Höhe donde Heidegger recordó a mi fallecido amigo Max Kommerell al referirse al lenguaje con una bella e incisiva metáfora: el lenguaje es el repicar del silencio. “Eso constituye una nueva teoría de la razón”, manifestó una persona inteligente de entre los asistentes a esta conferencia. Efectivamente, ahí la razón está pensada ya como secreta estructuración previa de pensamientos hacia la preconfiguración en lengua.

Si esto es así, la cuestión de la palabra y del concepto, de la lengua y del pensamiento no deja de ser muy particular. Como se sabe, uno se encuentra ante la pregunta de cómo se debe traducir a veces el griego “logos”, si como “razón” o como “lengua”. Bueno, en todo caso está claro que “logos” no es “onoma”, es decir, que no ejerce simplemente la fuerza denotativa de la palabra, que tiene en sí misma su significado. Su significado más propio lo obtiene en relación con, en un contexto. Así se constituye realmente logos, como una relación de conceptos o como un discurso que dice algo sobre algo. Nos damos cuenta de que con esto nos encontramos ya camino de la escritura y hacia algo así como la gramática. Literalmente, “gramática” significa “arte de la escritura”, y se refiere al parecer a una articulación que adopta el hablar mismo, a la gama de sonidos de la voz, y no a ese esquema racional que aprendemos como gramática y sintaxis de una lengua y que no nos hace falta cuando pensamos y buscamos nuestras palabras. No pensamos frases. Pensamos más allá de cualquier posible frase.

El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se le llama conversación. En una de las últimas ocasiones que estuve en Friburgo-Zähringen, Heidegger se había dispuesto al parecer a una conversación. Me había invitado *ex profeso*, puesto que él ya no podía viajar, para que le contase algo de mis investigaciones sobre Platón. Inició, pues, la conversación y dijo: "El lenguaje es entonces conversación, dice usted." "Sí", respondí. No llegamos muy lejos. Heidegger y yo nunca conseguimos mantener una conversación lograda. Heidegger tenía una manera tan sugestiva de ir tras su pregunta y de mantener el rumbo de su planteamiento, que yo no podía encontrar el lugar en que mi pensamiento, que seguía sus palabras, pudiese incidir. Heidegger era sin duda un maestro del escuchar, pero en el intercambio y en la conversación que mantenía conmigo no se demostraba como tal.

El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón. El otro se encuentra de entrada en una mala situación si ambos lados no sienten esto. En una ocasión, Heidegger alabó la "mansedumbre del pensamiento", bonita formulación. Quiero añadir que tiene que haber también mansedumbre en el preguntar. Lo especial de esta mansedumbre del preguntar es que sólo se puede preguntar por algo que uno mismo desconoce. La así llamada pregunta pedagógica o la pregunta de examen no pasa de ser una imitación lamentable. Esto es algo que conocemos todos los que tenemos que realizar o poner exámenes. Y no hay examen en el cual sepamos exactamente quién lo ha aprobado, si el examinando o el examinador. Según mi punto de vista, en filosofía el único examen justificable es aquel en que se lleva la conversación tan lejos, que se llega a una pregunta a la que uno mismo no sabe la respuesta. Es entonces cuando resulta posible conocer la potencia de pensamiento del otro. Esta es, desde luego, una situación que en filosofía se da con mucha frecuencia. Uno se encuentra siempre ante la situación de que no sabe la respuesta, si es que se atreve realmente a pensar y no se limita a recurrir al acervo de conocimientos propio o ajeno, lo cual hace el ordenador mejor que nosotros.

Partiendo de esta situación, me pregunto: ¿Qué es una conversación? ¿Cómo se forma el lenguaje en la conversación? No sé decirlo de otra manera: la lengua se crea en cada conversación de nuevo. Lo que se aprende en el colegio como gramática u ortografía no es más que simple convención. Esto que procuramos eliminar del lenguaje de nuestros hijos cuando se encuentran en esa edad genial de los dos, tres años, todos esos hermosos errores del lenguaje en que se muestran tan creativos, esto precisamente es lo que demuestra la vitalidad del lenguaje. Hay algo ahí que nos lleva más allá del simple atender a prescripciones y más allá de toda repetición de lo que apunta otro. Me parece, por lo tanto, hasta risible que se diga que el hablar consiste en seguir las reglas. Incluso me resultaría más fácil comprender que se dijera que se trata de ir en contra de las reglas y de poner en práctica la libertad de la excepción. Que se considere el hablar un simple seguir las reglas me parece una concepción muy estrecha. Entendiéndolo así, no se capta sobre qué descansa en realidad la convivencia de los seres humanos, a saber: que es participación del otro. Este tipo de participación la conocemos del pensamiento de los griegos, en Platón como “*methexis*” (*participatio*), como “*koinonia*” o “*mixis*”. Estas expresiones nos recuerdan que en la convivencia no nos adueñamos de alguien y que tampoco en el pensar poseemos algo. No debemos amarrarnos a nuestras palabras como a conceptos fijos cuando le dirigimos al otro preguntas y sentimos la necesidad de un intercambio del preguntar y responder. También es así cuando se quiere comprender un texto. En primer lugar, hay que adquirir conciencia de que en realidad las palabras son siempre respuestas. Siempre que se quiera comprender a otro o una cosa, debemos preguntarnos cuál sería la pregunta respecto a la cual esta o aquella manifestación lingüística constituiría la respuesta. Hasta que no llego a este punto, no he comprendido absolutamente nada. Pretender considerar todos los factores, todas las condiciones de la verdad, de manera que al final hayamos comprendido la cosa de una vez por todas, eso es de todo punto imposible. Y si lo fuese, ya no se sabría qué preguntar.

Esto es algo que sabemos de la lógica de la definición. El lego en la materia por lo general está convencido de que un filósofo tiene que definir antes que nada conceptos. ¡Como si esto fuera tan fácil! En este caso tendríamos que conocer género y especie del concepto por el que se pregunta. Sin embargo, en filosofía se trata siempre de esas cosas que no se conocen mejor, a partir de las cuales podemos determinar lo señalado en especial. El gran logro de la lógica aristotélica fue haber analizado la estructura sentencial, y no

hay duda de que la lógica de silogismos es un aspecto importante de la ciencia matemática. Se da frecuentemente el caso de que uno se encuentra ahí ante frases que parecen ciertas. Pero ahora se trata de demostrarlo. No se olvide que el libro básico de la lógica de silogismos, las analíticas de Aristóteles, comienza diciendo que todo saber parte de lo sabido y que hay que suponer la certeza de las premisas si se quiere que la conclusión sea cierta. ¿Y cómo sabemos esto cuando nos encontramos claramente ante algo que no se puede derivar, ante algo primero, ante “archē”, ante un principio?

Los antiguos comentaristas de Aristóteles no hicieron más que enredar con su sabiduría escolar la situación cuando buscaban en los tratados de Aristóteles las figuras clave. Se entiende que toda argumentación busca la coherencia lógica. En sus tratados, Aristóteles deja muy claro que era consciente de que investigaba sobre el “archē”, mientras que en sus *Analytica posteriora* (B 19) señala que la única posibilidad de centrarse en los “archai” es por medio de la experiencia y de la aproximación a través del lenguaje. — En este sentido, la palabra “idea” tiene una connotación muy importante, que no se debería perder de vista. Hay que hacer notar que Platón nunca habla del “eidos” de lo bueno. “Lo bueno” no tiene un perfil tan determinado ni una figura precisa. Únicamente existe la “idea” de lo bueno, que es, como quien dice, el indicador de hacia dónde debe apuntar el preguntar y el opinar. Que Platón utilice por lo general los conceptos de “eidos” e “idea” indistintamente no supone una objeción, pero sí debería dar qué pensar. Cuando se trata de “lo bueno” se entiende fácilmente por qué Platón no prefiere aquí, como en muchos otros casos, la palabra “eidos”, atribuyéndole incluso al no-ser un “eidos”. Y ello a pesar de que este concepto de “heteron” o no-ser es también un concepto realmente transcendental en el que no es posible una especificación de lo general, del “genos” en su “eide”. En todo caso, en la cuestión de lo bueno resulta especialmente evidente, y también por qué Aristóteles habla en su crítica a Platón siempre de las ideas y no del “eide”. En cuanto a la idea de lo bueno, ello tiene el mismo sentido que el formalismo ético de Kant. Y es que queda inmediatamente claro que “lo bueno” no puede ser algo que se pueda comprender y abarcar realmente de tal manera, que lo sepamos y lo sepamos de modo que a partir de ahí seamos capaces de percatarnos de una diferenciación en particularizaciones. Además, la dihairesis no es, como Aristóteles señala muy bien, un procedimiento demostrativo. Esta descansa sobre la anamnesis. De este modo, se nos hablaba (y especialmente en Tübinga) de los principios supremos, el uno y el dos, que son inseparables el uno del otro. Se malinterpreta a fondo

a Platón si no se ve en el dos de lo uno lo mucho, y en lo uno, la pluralidad de lo bueno.

Cuando se trata de la estructura científica de las matemáticas, el principio formal de la “diferencia” es el fundamento de un sistema de derivación verdadera, tal como demostró convincentemente Konrad Gaiser. La extrapolación de este ideal matemático de derivación a todo tipo de saber no es, por el contrario, nada griego, tal como muestra la supervivencia del “apeiron” y de la “hylé” aristotélica. Un concepto semejante de sistema pertenece, en realidad, al siglo XVIII y su “ars calculatoria”, y en todo caso, al siglo XX. Por contra, la dialéctica platónica de la dihairesis no me parece apuntar tanto a una ciencia universal como al camino de verdad del diálogo, cuyo modo de realización tiene que ver siempre con anamnesis y, con ello, con el lenguaje. Este es el lenguaje de la conversación, despertar convicciones e ir permanente más allá de sí mismo, que no permite nunca llegar a comprender la cuestión de forma completa.

Cuando pensamos en la ciencia moderna parece como si estuviéramos ante un reto, pues vive ella de forma absolutamente completa del lenguaje simbólico de las matemáticas y su correspondiente formalismo, lo cual posibilita un uso universal destinado a investigar y dominar la naturaleza. Y quizás también a la sociedad. Está claro que este tipo de simbolismo permite logros instrumentales sin los cuales la humanidad moderna ni siquiera podría vivir. No es casualidad que la palabra “aparato” haya entrado en todos los ámbitos: aparato digestivo, aparato administrativo, aparato del partido. En la palabra va implícito que las partes de un aparato son intercambiables, lo cual supone una diferencia clara respecto a un organismo vivo. En aplicaciones como en las que estoy pensando, las matemáticas no son en realidad un lenguaje, sino un conjunto de herramientas que se aplican a datos, naturales, económicos, sociales. Son ellas las que ordenan los valores de medición. Con Jensen, un amigo físico fallecido, nunca llegué a entenderme del todo, pues siempre intentaba sostener que para la física las matemáticas no eran otra cosa sino un lenguaje. Sin embargo, el lenguaje es conversación, y esta no tiene que ver con datos. La proximidad que existe entre la conversación y el lenguaje se ve ante el trasfondo de la anamnesis, en la que surgen constataciones y evidencias. Es como con los esclavos de Menón y con las matemáticas en general y como con los juegos de números que realizamos al calcular. Es el mismo trasfondo. También con Heisenberg mantuve a menudo conversaciones sobre el lenguaje; le parecía que la importancia de la lengua materna se hacía notar también precisamente en la creación de teorías físicas. Por entonces, unos cuantos y excelentes investiga-

dores chinos atrajeron la atención sobre ellos por razón de algunos experimentos emocionantes; Heisenberg opinaba sobre esto que la constitución de las lenguas europeas ponía las cosas más difíciles que en el caso de los chinos, los cuales están acostumbrados a manejar relaciones. Las lenguas europeas descansan sobre la gramática de sujeto y predicado, con lo cual se corresponden con la metafísica de la sustancia y sus propiedades.

Hace poco encontré ocasión de ilustrar esto que quiero decir de otra manera. A un alto cargo de los nuevos Länder, antigua República Democrática Alemana, le preguntaron qué idiomas se deberían enseñar en su opinión en los colegios de los Länder integrados ahora en la República Federal de Alemania. Su respuesta fue: "Muy fácil: ¡lenguajes de programación!" Ciertamente, sin duda necesitamos ahí los lenguajes que utiliza el ordenador. Pero el lenguaje de programación no es una lengua. Es un sistema de referencia que ni trabaja con ideas ni provoca ideas. Se introducen resultados de medición y el ordenador hace eso, ordenarlos. Que se aprendieran lenguas extranjeras le resultaba al inquirido en el fondo totalmente indiferente. Esto es algo que se entiende para el moderno mundo industrial del comercio y de las comunicaciones, para el que no puede haber nada con valor que no sea inmediatamente rentable. Por contra, el verdadero estar-con es comunidad lingüística, y esto vale también para el contacto con otros pueblos, otras costumbres u otros tiempos. En realidad, lo que al economista le parece completamente inútil es el amanecer de una nueva libertad y de un nuevo reparto de beneficios.

Con esto paso a mi segundo punto. Aristóteles aún había distinguido el concepto de frónesis como "otra manera de conocimiento" al lado de la episteme, la forma "ideal" de conocimiento de las matemáticas. Frente a la ciencia empírica moderna y su estructura matemática, esta forma completamente diferente de conocimiento, la frónesis, perdió toda su legitimidad. ¡Pero si eso no es ciencia! Efectivamente, esta otra forma de conocimiento deriva (de la fuerza) del juicio⁹³. Esta palabra, "Urteilkraft", es ya casi completamente ajena al uso lingüístico actual. Es una expresión del siglo XVIII, una palabra que se hizo famosa con Kant, pues sirve de base a un análisis filosófico que lleva implícito la relación entre naturaleza y arte así como la diferencia entre juicio estético y juicio teleológico. Son estas

⁹³ Aunque "Urteilkraft" suele traducirse por juicio sin más, literalmente es poder, fuerza, capacidad de juicio o discernimiento. Donde en lo que sigue pone "juicio", debe pensarse en la palabra alemana. [N. del. T.]

dos formas muy especiales del concepto juicio, las que Kant trata ahí, lo cual se debe a que, en analogía con los fundamentos apriorísticos de las ciencias naturales, Kant también creyó efectivo lo que de apriorístico tiene el juicio en los ámbitos de la naturaleza y del arte. La propagación bastante más extensa de la palabra “Urteils-kraft” y el uso del juicio se encuentra en la práctica de la vida y en toda experiencia: siempre allí en donde se trata de aplicar las reglas razonablemente. Abrir los ojos sobre esto es la tarea principal de la filosofía hermenéutica. Necesitamos legitimar de nuevo el juicio. Si miramos hoy hacia el sistema educativo actual y hacia nuestra realidad social, le entra a uno realmente miedo, pues la reglamentación, el aprendizaje y la práctica de las reglas han alcanzado unas dimensiones realmente grandes. Se aprende cómo se hace una cosa y cómo hay que hacerla, y pronto parece como si se pudiera hacer todo. Se trata, en realidad, de un problema sobre el que hay que reflexionar: ¿cómo se puede siquiera fomentar y cuidar el juicio en una sociedad cuyo sistema de comunicaciones a base de lenguajes simbólicos artificiales se va perfeccionando cada vez más? De los tiempos más recientes conocemos algunas experiencias críticas bajo el lema de “deregulation”, que critica lo exagerado de las reglamentaciones especialmente respecto al ámbito de las comunicaciones. Otro asunto es la administración. Como se sabe, Max Weber denominó la burocracia el destino inevitable de la sociedad industrial. Hasta ahora no parece que le falte razón. Por muy esencial que haya ido resultando la reglamentación del lenguaje y la reglamentación misma para toda la práctica vital, el lenguaje no es sólo repetir e imitar, de la misma forma en que la práctica no consiste sólo en la aplicación de teorías y en el manejo de aparatos.

Partía de que el lenguaje consiste en conversación. Es una forma de relacionarse-con, tanto a la hora de conservar lo antiguo como a la hora de renovar. Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común. De esta manera todos practicamos con el otro y en el otro nuestro juicio. Kant tiene razón cuando dice que el juicio no se puede aprender, sino únicamente ejercitar. Todos tenemos que ejercitarlo en nosotros, y todos hemos hecho esta experiencia. Y es que hay una gran escuela por la que también pasamos todos: aprendimos a hablar. No se aprenden únicamente las palabras, sino que se aprende también la forma en que se aplican, cómo se usan y cómo hay que entenderlas. Hablar es

hablar-conjuntamente, es la forma de elaborar conceptos y orientarnos en el mundo.

¡Y qué potencial se encuentra en realidad en las palabras! El niño de tres años todavía demuestra dentro del sistema del lenguaje una genialidad infinita. Podemos llamarlo prácticamente creatividad lingüística. Más tarde, el colegio y el lápiz rojo con el que se corrige contribuyen lo suyo a la hora de inculcarle al niño el hablar según las reglas, de la misma manera que la educación hace todo lo posible por insertar al niño a medida que va creciendo en las convenciones de la sociedad. Sin embargo, tanto en el colegio como en la educación se trata de otras cosas más importantes. Desde el momento en que las personas deben convivir tienen que poner en práctica la fantasía, imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto. Se trata, por ejemplo, de dirigirse al otro con las palabras adecuadas y decirle lo que en ese momento quiere o debe oír de mi parte. Siempre de nuevo surge algo absolutamente imponderable, para lo cual no hay reglas; y sin embargo, todo el mundo sabe lo que significa decir en el momento inoportuno la palabra inoportuna. Se sabe también lo que puede significar dar en el momento justo con la palabra justa, aportando con ello quizás una indicación en la que uno mismo no había pensado ni podía haber pensado. Últimamente he insistido con bastante frecuencia en que, tal como mostró Platón en *El político*, existen dos sentidos de medida⁹⁴. Uno puede aproximarse con una medida a las cosas para aprender a dominarlas por medio de los valores resultantes de la medida. Sin embargo, existe otra medida, un algo particular, por ejemplo eso que se manifiesta en la sensación de bienestar o en que a uno le parezca algo bello (en francés se denominaba un “je ne sais quoi”). De esta manera, Platón llega a diferenciar dos medidas distintas. Hoy día, todo esto se lee con nostalgia. Entonces, cuando se inicia el destino de Occidente, se pensaba, pues, en las dos especies de medida. Ambas cosas fueron descritas por Platón con una misma amplitud, el medir y el sentido de la medida. Ambas cosas pertenecen de manera indelible a la práctica de la vida. El destino de los tiempos modernos estuvo marcado por el hecho de que sólo el medir, que aplica una medida a un objeto y transmite de esta manera conocimiento, fuese considerado saber verdadero, de manera que las ciencias modernas se han convertido en saber dominador y, tal como lo llamó Heidegger, pensamiento calculador. Sólo a esto se le denomina saber, y no

⁹⁴ Sobre esto hablo con mayor amplitud en “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, ahora en *Gesammelte Werke*, tomo 7, pág. 197 y ss. *Vid.* sobre esto también *Gesammelte Werke*, tomo 8, pág. 382 y ss.

al sentido de la medida y de la armonía, tal como se experimenta por ejemplo en la sensación de bienestar o en la admiración por la belleza, y que constituye, tal como hemos visto, la base de toda aplicación razonable de las reglas.

De esta manera llegamos a nuestro tercer punto. Se trata de la cuestión de si es posible encontrar un nuevo equilibrio entre el carácter unilateral de este saber, que se ha hecho dominante en Europa, y otro tipo de saber vital: entre el medir de la ciencia y el sentido de la medida. Esta es en realidad la tarea vital con que se enfrenta la humanidad a la hora de plantearse un mundo habitable, una "oikoumene" que no pretenda exportar Europa al resto del globo, sino desarrollar una convivencia que se hace necesario aprender en este mundo humano, que se va percatando poco a poco de los límites del planeta.

Si no erramos nuestra tarea humana, tenemos aquí un trabajo de larga duración hacia el futuro. ¿Pero cómo aprender a realizarlo? Martin Heidegger nos enseñó que esta forma de pensar que mientras tanto gobierna de forma tan unilateral en Europa no es una desviación o una confusión de los tiempos modernos, origen de los problemas críticos del capitalismo, del colonialismo o de la crisis ecológica. Se trata en realidad del destino de Occidente, trazado desde la época de los griegos. Si yo recordaba la doctrina platónica de los dos conceptos de medida, también es cierto que la inclinación de la balanza hacia uno u otro concepto de saber no adquirió efectivamente hasta comienzos de la edad moderna una dimensión dramática y crítica. Sin embargo, mientras tanto hemos aprendido que fue la metafísica de Occidente y, con ello, la filosofía la que desde sus mismos comienzos preparó, en términos generales, la situación crítica posterior. Heidegger describió esto desde el punto de vista de la "historia del ser": el pensamiento metafísico, que entiende la pregunta por el ser como ser del ente, representa el paso decisivo hacia la ocultación y el olvido del ser. ¡Una tesis radical y atrevida!

Se puede, sin duda, intentar despertar de este olvido del ser por medio del recuerdo del ser, que es lo que distingue en realidad la línea fundamental sobre la que se desarrolló la filosofía occidental. Como platonismo atraviesa toda la historia de la filosofía. En este sentido, hay que contradecir a Heidegger, y lo hago con sumo cuidado, y preguntarse si la labor de Platón sólo consistió realmente en preparar el camino a la "metafísica de la sustancia" de Aristóteles. Sí, ¿resulta acaso también posible contemplar a Aristóteles únicamente como fundador de la metafísica? ¿No hay que verlo también como fundador de la filosofía práctica? Bueno, es posible que en el

fondo Heidegger siga teniendo razón. Toda la historia de Occidente se articula en torno a una larga serie de renacimientos “humanistas”. Comienza esto con el Círculo de Escipión, el cual enviaba a la elite romana a estudiar a Grecia, y llega, después de pasar por la latinidad de plata, a la fase de la recepción cristiana. En la época carolingia experimenta un nuevo renacimiento. Después viene ya el conocido renacimiento en el umbral de la edad moderna. ¿No representa esto en el fondo un simple mundo cultural humanista, el cual encontró en Nietzsche a su crítico más decidido? La radicalidad de Heidegger consistió en formular esta pregunta.

Resulta, por lo tanto, consecuente que Heidegger comprendiese las doctrinas básicas de Nietzsche, la doctrina del eterno retorno de lo mismo y la de la voluntad de poder, únicamente relacionadas entre sí y como última fase radical del pensamiento metafísico. Según Heidegger, el mismo concepto de verdad se ha hecho aquí poroso. Es sin duda discutible si resulta posible llevar a Nietzsche tan lejos, hasta sus últimas consecuencias y metas, como a uno que pretende superar a Zaratustra, y que fracasa en ello. Existe un maravilloso poema de Nietzsche que lleva el título de “Sils-Maria”⁹⁵:

Aquí estaba, esperando, esperando... a nada.
Más allá del bien y del mal, pronto la luz clara
gozando, pronto la sombra, todo juego entretenido,
todo lago, todo mediodía, todo tiempo sin objetivo.

¡Ahí, de repente, amiga! Uno en dos se convirtió —
Y pasando delante de mí, Zaratustra se alejó...⁹⁶.

¿Qué significa esto? La compenetración profunda con todo de aquel que vive todo como un juego se ha visto de pronto estorbada. Nietzsche y Zaratustra ya no son “uno”. Uno se convierte en dos, están desgajados. Zaratustra se encamina a su final desde el momento en que se atreve a pensar pero no a pronunciar la enseñanza de la voluntad de poder y del eterno retorno. Son animales los que, con el fin de que se cure, le cantan el canto del retorno de lo mismo. El maestro Zaratustra, que ha venido a traer la liberación de ese mundo posterior de la metafísica, ya no es aquel que toma siempre de nuevo impulso para confirmar a través de la ciencia o bien la doctrina del superhombre y de la voluntad de poder o bien la doctrina

⁹⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft [La gaya ciencia]*, en *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, tomo V/2, Berlín, Nueva York 1973, pág. 333.

⁹⁶ Traducción de A. Parada.

del eterno retorno. De esto se puede extraer desde luego, tal como se hizo en Francia, la consecuencia de que con Nietzsche y la consiguiente fragmentación de la verdad en la pluralidad de la apariencia la filosofía llegó a su fin y que Heidegger violenta a Nietzsche hasta situarlo en la línea del pensamiento metafísico.

Si ahora consideramos la totalidad de nuestro tema, “Europa y la ‘oikoumene’”, debemos confesarnos que seguimos sin realizar el cambio de dimensiones que tuvo lugar en el mundo habitado. Heidegger sufrió siempre con el hecho de que tampoco era posible pensar en contra del pensamiento metafísico sin recurrir al lenguaje de la metafísica, por lo cual se caía una y otra vez de nuevo en él. Como se sabe, fue él mismo quien elaboró los medios de la fragmentación para intentar detener la tendencia a esta recaída. En no pocas ocasiones, estos medios consistían en la etimología y el juego de palabras, y fue precisamente este aspecto en el poderoso estilo académico de Heidegger el que atrajo la atención de la consagrada maestría francesa en el arte de escribir. La osadía lingüística de Heidegger cuenta desde luego con antecedentes. Lo que significa la fuerza estilística del Maestro Eckhart o de Lutero, lo que el ensimismado laberinto de pensamiento de un Jacob Böhme deja asomar en ocasiones, o un Franz von Baader saca a la luz, eso vive como un sustrato de verdadera fuerza lingüística también en la crítica decidida de Hegel a la forma de la proposición, “que no resulta adecuada para manifestar verdades especulativas”. Es posible que la forma de la proposición no sea realmente la adecuada para manifestar verdades especulativas. Con todo, es cuasi absurdo que la intensificación especulativa de proposiciones que se contradicen mutuamente se denomine desde Aristóteles a Hegel “dialéctica”, cuando la palabra misma indica que se trata de convivencia en la conversación. Platón se encuentra en el punto de inflexión en que la dialéctica es todavía ambas cosas, el arte de llevar una conversación y el arte de enfrentarse a las seducciones del discurso y del hablar, es decir, de la sofística. El lenguaje de Platón no consiste, efectivamente, en proposiciones, sino en preguntas y respuestas. Es necesario retener esto, y también que se comprenda la correspondiente forma que adoptan las obras de Platón a la luz de su propia manifestación al respecto. Esta se encuentra sin ambigüedad posible ante nuestros ojos en el conocido excurso de la séptima carta, a modo de suma de una cuenta muy larga. De ella se deduce que no puede haber un pensar y un enseñar que descansen únicamente sobre anotaciones escritas sin que se produzca un interrelacionarse a través de un intercambio reflexivo. Al fin y al cabo, esto significa que es necesaria una comunidad en la conversación. La proposición que

diga completamente lo que uno quiere decir no existe. Siempre queda algo no dicho por detrás o dentro, sea que se oculta, sea que no ha salido como debiera. Esto no significa desde luego que resulte necesario sospechar de todo lo dicho o escrito para empezar a hacer averiguaciones, tal como hace por ejemplo la sicología profunda o la crítica de las ideologías, que sirven para sustraerse de la propia exigencia de lo dicho. Es posible que en toda conversación amenace algo semejante, quiero decir, algo de la voluntad de poder, que pretende imponerse frente al otro. El viejo lema sofista, y por lo tanto también un aspecto en toda retórica, es convertir en fuertes las partes flojas, por mucho que estas lo sean. Todos sabemos de las relaciones humanas lo que significa que alguien se sobresalte y se ponga insistente. En este caso, uno puede sentirse como quien dice autorizado a renunciar al intento de comunicarse y a sospechar que es precisamente la excitación del otro la que demuestra que en el fondo no tiene razón. Hay que hacer caso a esta experiencia cuando surge en una conversación.

Sin embargo, también existe un discurso que no está expuesto a estas condiciones de voluntades de poder que se salen al encuentro. Esto se da allí en donde el lenguaje es creativo. La literatura, sea narrativa, lírica o teatro, tiene su soberanía propia, la cual no cuestionamos sino que es ella la que nos cuestiona a nosotros. La literatura no habla desde luego el lenguaje del concepto, o mejor, no pronuncia un discurso que intente expresarse conceptualmente. El lenguaje literario es un lenguaje que alcanza en la interrelación su realidad plena.

La propagación del lenguaje literario en el mundo habitado se encuentra limitado por las barreras de la pluralidad de lenguas humanas. A pesar de todo, existe desde la época de Goethe algo así como "Weltliteratur", literatura universal, dentro de la cual las literaturas de los diferentes pueblos se influyen entre sí. Esto vale todavía más para todas aquellas artes que no se encuentran limitadas por su carácter lingüístico y por las fronteras de lo traducible, como es el caso de las artes plásticas. De una forma incomparablemente más intensa e inmediata se realiza la interrelación en el lenguaje de la música. Este quizá sea el único lenguaje de la "oikoumene" en el que toda convivencia humana alcanza y exige una participación directa. Quien toca o escucha música quiere participar o acompañar. A este respecto, un colega que había viajado por China me contó que en una ocasión se puso a tararear en un vagón de tren en el que sólo viajaban chinos una melodía de Schubert. En ese momento, todo el compartimento comenzó a cantar la pieza, en alemán.

El poema sobre Zaratustra que cité arriba nos sirve para ilustrar la problemática de nuestra existencia fragmentada. Con ninguno de nuestros fragmentos podemos construir la imagen de un mundo en orden. Sin embargo, difícilmente se puede interpretar esto filosóficamente en el sentido de que debemos limitarnos a hacerle el juego al mundo y que ya no debemos pensar. Nos encontramos aquí ante límites, pero hay que verlos como problemas que se nos plantean, que se le plantean a nuestra razón y a nuestra solidaridad. Parece que estamos en un proceso en el que la integración y la diferenciación se van intercambiando. No sabemos, efectivamente, hacia dónde va el futuro. Pensemos, por ejemplo, en esas grandes dimensiones en que se realizó la evolución del universo, la evolución de nuestro planeta o simplemente la evolución de la vida sobre la tierra. Y al final de todo, también la evolución de los destinos de la humanidad, oculta aquella entre las brumas de los tiempos primeros. En consecuencia, nos mantendremos a salvo de intentos precipitados de hacernos por medio de nuestros conceptos de la filosofía idealista de tal manera dueños de la sabiduría india o de la sabiduría china, que parezca la verdad de los kantianos, hegelianos o incluso heideggerianos. Desde nuestro punto de vista, estas son hoy anticipaciones casi infantiles. Con todo, por lo menos se anticipan a algo, que aunque siempre sea una anticipación errónea, supone un nuevo reto para nuestro pensamiento.

Así, es posible que vivamos en un mundo en el que predomina el adaptarse, la reglamentación y la valoración excesiva de toda capacidad de adaptación. Sin embargo, siempre intentaremos defendernos de esta excesiva presión para que nos adaptemos. Es en esto donde también se encuentra siempre la posibilidad de que nos comuniquemos los unos con los otros. En consecuencia, quizás no deberíamos hablar de un fin de la filosofía hasta que no se produzca un fin del preguntar. Aunque es cierto que si un día se acaba el preguntar, se habrá acabado también el pensamiento.

LA etimología del término hermenéutica significa “explicación”: se trata de explicar unos enunciados analizándolos mediante otros enunciados. Es, pues, el arte o la teoría de la interpretación. Georg Gadamer (Marburgo, 1900), discípulo de Martin Heidegger, ha radicalizado en el siglo xx la noción de hermenéutica, considerándola un rasgo de todo conocimiento y actividad humana. Para Gadamer, la interpretación es parte del carácter finito y establecido de todo conocimiento humano.

Los trabajos que se incluyen en este libro han sido ordenados por el propio autor para su publicación es este volumen, pues su enorme producción se halla dispersa y resulta difícilmente accesible.

DISTRIBUIDO POR: **ARRAYAN EDITORES S.A.**
Bernarda Morín 435,
Providencia.
☎ (56 2) 2744769-2047410
☎ (56 2) 2741041
Santiago de Chile
e-mail: arrayan@ctc-mundo.net ■ <http://www.arrayan.cl>



Colección TEOREMA
serie mayor

0112053

ISBN 84-376-1626-3



9 788437 616261