

La hermenéutica tras la huella

Hans-Georg Gadamer

El tema de la deconstrucción cae, desde luego, dentro del dominio de la hermenéutica. No debe representarse la hermenéutica como un método determinado que caracterice algo así como un grupo de ciencias frente a las ciencias de la naturaleza. Antes bien, la hermenéutica describe todo el dominio del entendimiento entre los hombres. Realmente, en mis propios trabajos no se habla sólo de las ciencias. Lo mismo podría decir Derrida de la deconstrucción, esto es, que quiere superar la constrictión del método. Eso nos une a los dos. Y sin embargo, parece que hasta ahora no he conseguido que nos entendamos mutuamente. El entendimiento no implica, para nada, la coincidencia. Al contrario, allí donde existe coincidencia no hace falta entendimiento. Se busca o se alcanza siempre el entendimiento sobre algo determinado acerca de lo cual no existe coincidencia. Me parece que en nuestros encuentros, en París y en Heidelberg, no hemos alcanzado todavía un terreno común. Así lo enseña claramente la historia de los efectos que han tenido por los dos lados. Por parte de la hermenéutica se plantea el reproche de que Derrida intenta sustraerse al diálogo, ya sea con una estrategia consciente, ya sea de un modo más o menos inconsciente. A la inversa, los deconstructivistas consideran que mis propias contribuciones, incluida la que presenté en París, y que luego reelaboré a fondo para la imprenta¹, no presentan en modo alguno una contribución a una conversación con Derrida. La filosofía hermenéutica se comporta, según ellos, a la defensiva, y permanece toda ella dentro del pensar metafísico. De modo que no significa nada, en el fondo, para lo que le importa al deconstructivismo.

Pero en filosofía las cosas no pueden discurrir tan pacífica y sosegadamente, como si las diferentes corrientes de pensamiento pudieran yuxtaponerse unas a otras sin contacto. Cada uno invoca una experiencia que todos podemos tener. Y entonces, hay que entenderse mutuamente sobre opiniones divergentes por la vía de la pregunta que examina y de la respuesta examinada —dicho de otro modo: por la vía de una conversación crítica—. Así, el hermeneuta no discute, desde luego, que él también sabe algo de la «*dissemination*», y reconoce que dicha *dissemination* se halla,

¹ Véase H. G. Gadamer, «Text und Interpretation», en GW, Band 2, pp. 330-360. También en este volumen, pp. 17-42.

en virtud de las alusiones, connotaciones y asonancias, en cualquier discurso con el que se trate. Únicamente insiste en que, en todo caso, se plantea con ello una nueva tarea al pensar, que invita a una nueva comprensión.

Cuando presenté en 1960 mi propio esbozo de una filosofía hermenéutica y comencé de nuevo a mirar el mundo a mi alrededor, di, además de con los trabajos del último Wittgenstein, con dos cosas de importancia para mí. Por un lado, conocí a Paul Celan, en cuya obra tardía comencé a profundizar. Por otro, en el escrito de homenaje a Beaufret, me vino a las manos el ensayo de Derrida «*Ousia et grammè*»², y los libros que le siguieron en 1967, que enseguida me puse a estudiar. Quedaba en ellos manifiesto cómo, saliendo de su recepción de Husserl, se había hecho efectiva en Derrida la crítica de Heidegger al desquiciamiento (*Verstellung*) del concepto de «ser» por la metafísica. Esto vale, en todo caso, para la ontoteología de Aristóteles, según la cual el sentido de «Ser» puede leerse, por así decirlo, en el Ente Supremo. Por supuesto que, a continuación, tuve mis dificultades para aceptar el aspecto que esta crítica de Heidegger al concepto griego de «ser» tomaba en Derrida, y cómo en éste los motivos del último Heidegger conducían a una transformación, en parte positiva y en parte crítica, de la *Destruktion* en deconstrucción. En particular, me preocupaba el modo en que Derrida aplicaba su pensar no sólo a construcciones metafísicas, sino también a la literatura, tanto más cuanto que yo mismo tengo siempre a la vista el común fondo vital de filosofía y poesía. También en el mismo Heidegger me resultaba a menudo difícil reconocer lo que el arte y la literatura tenían que decirme, por más que encontrara siempre muy significativo el que trajera a colación tales «textos». Ambos, Heidegger y Derrida, se están interpretando propiamente a sí mismos, y no lo que dicen interpretar. Ello no es razón para tenerlos en menos. Heidegger toma tan en serio la declaración del arte que se atreve a adaptarlo violentamente a su propio camino del pensar, y, en cualquier caso, no se queda atrapado en la antesala de la neutralidad estética. Algo parecido vale para el modo en que Heidegger reivindica a Nietzsche para sí, como también lo hace Derrida. Lo que Heidegger había desarrollado en *Ser y Tiempo* mediante la distinción entre «ser ante los ojos» (*Vorhandenheit*), «ser a la mano» (*Zuhandenheit*) y «ser-ahí» (*Dasein*) para llevar a cabo una crítica del concepto de «ser» de la metafísica, acabó condensándose con el tiempo en el eslogan de la «superación (*Überwindung*) de la metafísica». De este modo, Heidegger vino a enfrentarse con Nietzsche, a quien comprendía como una especie de última y radical consecuencia de la metafísica. Frente a ello, en sus últimos trabajos, Heidegger intentó preparar una nueva comprensión del ser. Por otro lado, también Derrida invocaba a Nietzsche. Pero él veía en su «*gaya ciencia*» el único camino hacia un espacio libre, y aplicó sus esfuerzos a no ceder en la ingente tarea de la deconstrucción. Con todo esto, los dos, Heidegger y Derrida, son conscientes de que la filosofía nunca podrá desatarse por completo de su proveniencia histórica en la metafísica occidental. Y así, Heidegger introdujo la fórmula, más débil, «torsión (*Verwindung*) de la metafísica», y con ello fundamenta Derrida su infatigable trabajo deconstructivo. También esto son claros caracteres comunes que dan que pensar.

² Ahora en J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Yo mismo he intentado repensar una y otra vez la relación entre *Destruktion* y deconstrucción desde mis propios esfuerzos hermenéuticos³. En el fondo, sólo puedo intentar, de forma interrogativa, encontrar el fondo común que —quizá— nos soporta a todos.

¿Qué tiene precisamente ese concepto de «*présence*» que Derrida ve siempre detrás de la metafísica? La determinación del ser como presencia es para Derrida la matriz sin más de la historia de la metafísica. «Podría mostrarse», escribe Derrida, «que todos los nombres para fundamentación, principio o 'centro' han designado siempre sólo la invariante de una presencia (*eídos, arché, télos, énergeia, ousía*, esencia, existencia, substancia, sujeto, *alétheia*, transcendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.)». Y es claro que Derrida uniformiza todo esto como logocentrismo. Pero la pregunta es, precisamente, si se trata aquí de presencia en el verdadero sentido de *lógos*. ¿Se trata aquí sólo de la verdad de la proposición? De ser así, se podría reconocer aquí, antes que nada, lo que era objeto de la *Destruktion* heideggeriana. Pues Derrida introdujo efectivamente el término «logocentrismo» bajo la impresión de lo que Heidegger mentaba con su crítica a Husserl. Es verdad también cuán cerca queda esto de la tarea más propia del joven Heidegger: liberarse del apocamiento neokantiano atrapado en la lógica del juicio. En el tiempo en que Heidegger comenzó a estudiar a Kierkegaard y Aristóteles, y se puso delante de la *Metafísica* de este último, era usual afirmar que «ser» se revela en su entidad (*Seinsheit*) en el ser supremo, en lo divino. Así entendía yo entonces la metafísica. Correspondía a ello el que Heidegger, tal como volvería a hacer luego en el anexo de su obra sobre Nietzsche, viera en Platón la preparación para el planteamiento aristotélico de la pregunta por el ser en cuanto ser. Claro que, según lo veo hoy, eso no es necesariamente así para Platón, si se considera que él buscaba, «más allá del ser», el ascenso de la dialéctica hasta lo bueno mismo, lo bello mismo o lo Uno mismo. Es más acertado para Aristóteles, en la medida en que éste erigió la doctrina del Dios-motor sobre la base de su *Física*, si bien el propio Heidegger, tal como muestra su postrera interpretación de *Física* B 1, estaba siempre siguiendo el rastro del «acontecimiento» del «ahí».

En todo caso, sin embargo, la posterior doctrina de la Iglesia acogió en su dogmática la metafísica de Aristóteles reinterpretada cristianamente como *theologia rationalis*, mientras que Platón se pasó toda la Edad Media rozando los límites de la herejía.

Ahora bien, está claro que no todo el movimiento del pensar de los griegos queda en modo alguno subsumido en la doctrina aristotélica del primer motor. Antes bien, resulta muy elocuente que la nueva apropiación de Aristóteles por parte de Heidegger no comenzara por la *Metafísica*, sino por la *Retórica* y la *Ética*. En particular, la doctrina de la sabiduría práctica llegó a tener un significado fundamental para el camino propio de Heidegger, y es justamente en este punto donde él me mostró la vía a seguir. Y lo habría hecho todavía mejor si hubiera recurrido a la crítica explícita de Platón al logocentrismo de la metafísica, tal como tiene lugar en el excurso de la *Carta séptima*. Se encuentra ahí la famosa crítica con motivo de un escrito sobre las doctrinas platónicas que se había presentado en la

³ H. G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion», en GW, Band 2, pp. 361-374. En este volumen, pp. 65-74.

corte del tirano Dionisio. Con ese motivo, Platón compuso una elaborada publicación sobre la pregunta de cómo es posible comunicar los pensamientos a los otros, y cómo se puede enseñar el pensar⁴. También se lleva allí a cabo explícitamente la definición lógica. Ésta sería tan insuficiente como la denominación de la cosa o la mera ilustración. Es más, incluso lo que se transmite por este camino y lo que se hace efectivo en todo pensar y, desde luego, nunca llega a ser declarable del modo adecuado, se constituye en el alma como saber y como opinión correcta y, finalmente, como ganar una participación en el *noús*. Todo esto son mediaciones de la cosa misma de que se trata, y no dejan de estar incardinadas en y subordinadas a la vivacidad de la conversación. Este es el punto decisivo: no sólo sobre los medios escritos, sino únicamente en la conversación puede saltar la chispa.

De modo que no es ninguna casualidad que Platón, en vista de la vivacidad de la conversación, llamara «dialéctica» al camino de su propio pensar. En la *República*, al trazar el plan para la educación de los futuros gobernantes, se exige explícitamente la dialéctica como el rebasamiento (*Überschritt*) de la matemática. Es ella también la que se presenta en el juego de pensamientos de los diálogos platónicos. No quiere ser una mera superación crítica de argumentos, ni debe consistir en una mera técnica argumentativa. Antes bien, conduce al otro, al interlocutor del diálogo, a que confiese su no saber, llevándole al pensar propio. En esta medida, la dialéctica tiene una función meramente propedéutica, como en el caso de la desconcertante técnica del *Parménides*. A duras penas puede clasificarse todo eso bajo el concepto común de «pensar metafísico». Sin embargo, cuando, desde la física aristotélica, se ejecuta el giro a los principios (*archai*), se sobrepasa el *lógos* para alcanzar el *noús*, esta nueva dimensión bien podría llamarse un paso a la metafísica. En tanto que en esta metafísica el *arché* supremo, en cuanto primer motor, se llama «lo divino», y es conceptualizado como pura entelequia, ese paso se hace de nuevo accesible. Desde la religión popular, también podría comprenderse como lo divino el modo en que se avanza hasta ello más allá de la física. Pero, propiamente, ¿qué puede significar «metafísica» en Platón? El paso más allá, el rebasamiento al que se refiere Platón (*Rep.* 509 b 9), y que tiene su expresión en la transcendencia, se llama, explícitamente, un paso «más allá del ser». Quizá debiera Derrida ver lo que él llama pensar metafísico más desde esta transcendencia que desde las constataciones conceptuales de Aristóteles, fijadas por escrito como «substancia» o como «esencia».

I

Si después de esta clarificación de la historia conceptual de lo que es propiamente la metafísica y de cómo es arrancada a la dialéctica griega por la lógica nos volvemos a Derrida, nos acercamos más a lo que éste tiene a la vista con el tecnicismo «*différance*». Parte del concepto de «signo» y de cómo, desde ahí, en todo signo se ejecuta un rebasamiento. No hay ningún signo que señale sólo a sí mismo. Habrá que preguntarse, entonces, cómo cree Derrida que va a evitar este logocentrismo

⁴ He tratado esto con más detalle en «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», GW, Band 6.

con este punto de partida. Podrá esperarse que el papel del estructuralismo en el pensar de la filosofía francesa y el concepto de «signo», de raíces americanas, finalmente, lo que Derrida tiene a la vista como fonocentrismo, le dejen su papel determinante al concepto de «ser» de la metafísica. Y así, me pregunto si no tropezamos aquí con un límite de un carácter común que podría llamarse «fenomenología» y que, en cuanto fenomenología, está dirigida contra toda construcción. Este impulso ya lo había recibido Heidegger de Husserl, y nos lo transmitió a nosotros, para que pensáramos precisamente contra eso que Derrida llama «logocentrismo». Sólo hay que comprender el verdadero objetivo de Derrida, contra el cual se dirige su crítica a Husserl, cuando dice reconocer el dominio de la presencia no sólo en el *lógos*, sino, incluso, por su «manifestación» (*Kundgabe*) en la voz. Al final se verá con Derrida que la voz es aquí una *voix pensée*, una voz pensada, igual que también la «*écriture*» es sólo escritura pensada.

De ello extraigo la consecuencia de que ambas cosas son en verdad inseparables del leer. ¿Qué sería la escritura sin el leer, qué sería leer sin escritura y sin —puede que silenciosa— entonación y articulación? No hay que dejarse llevar a error por el modo en que Husserl, en lucha con el psicologismo, elabora la unidad ideal del significado. Debería oírse aquí mejor con oídos franceses. Allí, por regla general se traduce «significado» (*Bedeutung*) por «querer decir» (*vouloir dire*). Es este un giro que, en apariencia, le quita su suelo a la identidad del significado. De hecho, en el «querer decir»⁵ suena que nunca podemos decir del todo lo que queríamos decir. Hay unas poderosas acuñaciones previas que nos han formado de antemano, tanto al hablar como al pensar. Con la primera palabra estamos ya enredados en todo el juego del lenguaje. En esta medida, Heidegger señala una experiencia de todos nosotros cuando dice que «el lenguaje habla». En el giro francés [y castellano], esto se hace todavía más claro. Expresa un mero acercamiento y únicamente la cercanía al sentido —¿no es el sentido lo que da la dirección y, en esta medida, es determinante?—. La crítica de Heidegger a la metafísica, al igual que el programa de Derrida de la deconstrucción, tienen que concederse a sí mismos esta diferencia y *différance* que reside en el *vouloir dire*. Nadie puede salirse mediante la reflexión del modo de pensar en el que ha sido formado. Y si cada vez entramos más en contacto con otras lenguas y mundos culturales, ello es, sobre todo, una ganancia para nosotros. Somos nuestra proveniencia, y tenemos nuestra casa en nuestra lengua materna que piensa con nosotros.

Cuando Heidegger empezó su actividad docente como sucesor de Husserl en Friburgo, tituló su lección inaugural con la pregunta que, como toda pregunta genuina, deja algo abierto: «¿Qué es metafísica?». Desde luego, eso no significaba considerarse un partidario de la metafísica. Antes bien, podría entenderse la pregunta así: ¿Qué es propiamente la metafísica —a diferencia de lo que la metafísica dice de ella misma que es—? Si la pregunta pregunta por el ser, se representa el todo de lo ente y desquicia (*verstellt*) quizá, precisamente por ello, el pensar del ser —precisamente el ser por el que pregunta—. Quizá haya que decir, por lo tanto, y esto debe pensarse también con relación a otros mundos culturales, que no puede

⁵ Téngase en cuenta que «querer decir» en alemán, *sagen wollen*, es una expresión apenas usada, y no en el sentido de «significado», sino, literalmente, de una voluntad de decir efectivamente algo (N. del T.).

haber filosofía sin «metafísica». Quizá la filosofía no sea filosofía hasta que deje detrás suya el pensar metafísico y la lógica de la proposición. Por esta vía estamos siempre de camino, desde la *anamnesis* de Platón hasta la lógica de Hegel. Ésta recorre, en el singular de «concepto» y «categoría», el todo del recuerdo (*Erinnerung*) que se va determinando y que continuamente vuelve a sí mismo. Heidegger sólo habla de preparar la pregunta por el ser porque él experimenta una y otra vez en el lenguaje y el pensar la dominación de la comprensión del ser como presencia (*Anwesenheit* y *Präsenz*⁶). Esto vale incluso para Nietzsche, como se muestra poderosamente en la larga lucha vital que mantiene Heidegger con él.

Tampoco la ontología fundamental de Heidegger, como se suele llamar a *Ser y tiempo*, iba a ser, sin duda, su última palabra. Bien pronto había dejado detrás algo más que su propia autointerpretación transcendental. Siguió toda una serie de caminos y sendas de bosque, y precisamente el propio desarrollo de Heidegger enseña cómo sus intentos de pensamiento estaban cada vez más cargados de una creciente indigencia lingüística. No está dicho con ello, desde luego, que Heidegger también quisiera reconocer el camino del deconstructivismo como una meta última. ¿Es que no hay, realmente, otros caminos para superar la metafísica aristotélica de la substancia, o también su culminación última en el saber absoluto hegeliano, que la renuncia a todo pensar conceptual o al *lógos* en general?

Y claro, ¿qué es *lógos*? No debe subestimarse, ciertamente, que ya la huida socrático-platónica a los *lógoi* representa un giro que ha preparado la metafísica, la lógica de la definición conceptual y de la prueba. Pero, ¿no es *lógos* otra cosa distinta? ¿A qué se refiere *lógos* en Heráclito, a qué en el no-saber socrático, a qué en la dialéctica de Platón? ¿A qué se refiere el *lógos spermaticós* de la *Stoa*, o incluso el *lógos* del evangelio joánico? *Lógos* tiene aquí otras dimensiones completamente distintas, las cuales han hecho el trabajo previo al pensamiento de la encarnación neotestamentaria mejor que la renovación de Aristóteles a través de la metafísica de la baja Edad Media; por no hablar de su agonía moderna y postkantiana. De este modo, Heidegger (y quienquiera que le siguiese), a fin de destruir la comprensión tradicional del ser de la lógica y de la metafísica, podía orientarse críticamente, sin más, por la tradición de la metafísica. Pero ahí me pregunto: ¿no ha de valer de modo general que el pensar tiene siempre que preguntarse si las palabras y los conceptos en los que se mueve, con toda la multiplicidad de su dispersión, se estructuran siempre de nuevo en nuevas conexiones de sentido? A esta pregunta diría Derrida —aunque quizá con vacilaciones— que eso es, una vez más, el logocentrismo de nuestra tradición metafísica dominante. Pero, ¿no entiende él mismo la diferencia ontológica de Heidegger como ruptura, como apertura, como *différance*?

Quiero decir que también para Derrida poner rupturas al descubierto implica seguir pensando. Su deconstrucción no puede, ciertamente, pasar nunca por interpretación de un texto. Él sería el primero en ver aquí un completo malentendido. Pero precisamente la violencia de las rupturas señala, en definitiva, una estructura interna. Ciertamente, no como a partir de la verdad de la proposición, ni como un

⁶ Gadamer yuxtapone los dos términos, *Anwesenheit* y *Präsenz*, ambos traducibles por «presencia». Algún traductor de Heidegger, no obstante, propone para *Anwesenheit*, la noción de «asistencia». *Präsenz* no es un término heideggeriano (N. del T.).

sistema filosófico. Antes bien, el trato violento de los textos se justifica en tales casos únicamente cuando a partir de él se abre una mirada a nuevos horizontes —y no cabe duda de que eso ocurre para el que piensa—.

Es difícil pensar-con y seguir pensando en un mundo lingüístico ajeno —no sólo en el alemán, también en el heideggeriano—. En Derrida, sobre todo en sus escritos tempranos, se puede rastrear el influjo de Husserl, pero también las tendencias objetivantes del estructuralismo. Se ilumina entonces un subsuelo filosófico. En el estructuralismo, es la lógica del mundo mítico. Jamás un griego ha tenido en mente, o siquiera barruntado, esta lógica. Ésta se pone de relieve, sin embargo, en la tradición más ajena, en Lévi-Strauss, Foucault o incluso en la teoría del lenguaje de Saussure. Y ello es entonces como un paso hacia una nueva ilustración. No cabe duda de que Derrida ha querido prolongar la vía de Husserl, y con ello radicalizarla. Pero, luego, en el último Heidegger y los trabajos de éste con Nietzsche, ha percibido consecuencias para su propio camino. En Derrida, como en Heidegger, la metafísica apenas sigue siendo, por sus caminos, una oposición que nunca se puede resolver efectivamente. Es imposible hablar de otro modo que como uno piensa. También a mí me ocurre así cuando ahora, por ejemplo, creo reconocer, en las formaciones conceptuales de Derrida como «*dissémination*» o «*différance*», la conciencia de la historia efectiva o la fusión de horizontes. Desde luego, a Heidegger le chocaba particularmente mi uso de la palabra «conciencia». En verdad, «conciencia de la historia efectiva» es sólo una expresión indigente que quiere enfatizar la temporalidad del ser. Es más claro lo que quiero decir cuando hablo de la «lingüisticidad», donde se trasluce la tradición cristiana del «*verbum interius*». También aquí se trata de una condición casi transcendental de posibilidad, que es más una condición de imposibilidad, tal como la representa la encarnación para el entendimiento humano. Yo intento, pues, continuar la «torsión» (*Verwindung*) heideggeriana de la metafísica en el estilo fenomenológico, probándola en la dialéctica de pregunta y respuesta. Pero esto significa que se sale por la conversación. Es en ella donde se ejecuta la *différance* por medio de la cual se dirime, en la pregunta y la respuesta, la alteridad de lo verdadero. En esta dialéctica de pregunta y respuesta está ocurriendo un constante rebasamiento (*Überschritt*). Puede ser que en la pregunta, como en la respuesta, hable también algo no-dicho, que se pueda poner de manifiesto deconstructivamente. Pero no empieza a hablar también porque se lo ponga de manifiesto. Puede incluso que precisamente entonces deje de hacerlo. No es una ruptura lo que ocurre en el diálogo cuando nuevos puntos de vista toman una y otra vez la palabra, cuando nuevas preguntas y respuestas se plantean una y otra vez, y vuelven a desplazarlo todo. A pesar de todo, nos acercamos unos a otros. Se empieza a comprender, aunque no se sepa hacia dónde vamos.

Desde luego, cuando se trata de filosofía, hay buenas razones para decir del lenguaje conceptual de la metafísica que siempre volvemos a caer en él. Pero no hay que imaginarse eso como si los conceptos filosóficos estuvieran dispuestos en un almacén y sólo hubiera que sacarlos. Antes bien, al pensar en conceptos no ocurre algo diferente que en el uso lingüístico. Tampoco hay aquí alguien que pueda introducir un uso lingüístico. El uso lingüístico se introduce más bien a sí mismo, se forma en la vida del lenguaje, hasta que alcanza un puesto firme. El pensar conceptual tiene siempre los márgenes sin definir, como decía Wittgenstein. Así que

debería seguirse la vida del significado del lenguaje —y eso significa lo siguiente: remontarse al modo en que el concepto asciende desde el hablar mismo, desde el «sitio que ocupa en la vida»—. Esto ocurre, por caso, en la *Destruktion* de Heidegger, en este despejamiento. Tampoco la deconstrucción está tan lejos de eso. En la denominación entra explícitamente «construcción». También ella hace funcionar la ruptura con coacciones constructivas con las que el lenguaje lleva en andadores al pensar. La meta común es siempre romper las convenciones del discurso y del pensar, y abrir desgarrando nuevos horizontes. Tal era el eslogan de la fenomenología: «¡A las cosas mismas!». Ello puede ocurrir de modo muy drástico. Una palabra toma de pronto un significado totalmente distinto. Y aquello a lo que estábamos acostumbrados se derrumba —con lo que precisamente se hacen visibles nuevas conexiones—. Al final, lo que pasa en toda buena ocurrencia es que ocurre en el estar en camino del pensar, de modo que toda la orientación queda transformada. Precisamente por eso me parece que en el pensar se está señalando siempre una nueva meta, por vaga que sea.

En todo caso, no se invocaría el despejamiento por Heidegger de la comprensión griega del ser si para él se tratase únicamente de desmontar los equivalentes latinos de la filosofía griega puestos en uso como conceptos, por ejemplo, esencia, sujeto o substancia. Esto no es más que un primer paso necesario. Lo importante es, más bien, que el sentido, tan cercano al lenguaje, se enriquezca con los conceptos griegos y con todos los conceptos de la filosofía que hablan y aciertan. Así, por ejemplo, también en la lengua materna un concepto ya esclerotizado puede enriquecerse cuando, por ejemplo, Heidegger entiende el *Sein* como *Anwesen*, y deja con ello «*sein*» como verbo (o incluso escribe «*seym*»). El recurso al lenguaje se basa precisamente en que en el uso lingüístico hay una experiencia sin palabras que es introducida (*eingelestet*) cada vez en el pensar de la palabra. Por supuesto que, al hacerlo, el pensar puede enredarse en aporías, como muestra Kant en su dialéctica transcendental. Pero también puede ocurrir que, como ocurre en la comprensión griega del mundo, la experiencia sin palabras empuje por sí misma hasta el concepto. Entonces, tan de súbito como una ruptura o un rayo, se le abrirá a uno en el pensamiento griego la verdad como un contramundo. Cuando una nueva palabra empuja así hasta un nuevo pensar, es como un acontecimiento, y el lenguaje suele hacer eso sin esfuerzo cuando encuentra sus palabras. Si, por el contrario, se le exige al pensar una ruptura efectiva, todo se hunde como en un derrumbe, por ejemplo, cuando Heidegger invierte el título «¿Qué significa pensar?» en «¿qué nos ordena pensar?». En tales inversiones se hunde algo y surge otra cosa.

De modo que entre el deconstructivismo y la hermenéutica como filosofía existen coincidencias que debían conectarnos. Al fin y al cabo, había un punto común de partida para ambos, a saber, la crítica iniciada por Heidegger a la pervivencia olvidada de la ontología griega. Como mostró el Heidegger tardío de la «Época de la imagen del mundo», esta crítica filosófica incluye también a la ciencia moderna, que se basa en los conceptos de «método» y de «objetividad». Es imposible pasar por alto los paralelismos que existen entre el sonido del eslogan heideggeriano de la *Destruktion* y el derridiano de la deconstrucción. Por supuesto, el concepto de metafísica con el que trabaja Derrida necesita, como he intentado mostrar, ser demarcado con prudencia. En el fondo, para Derrida la «metafísica» no es nada griego. Para él es lo que

se asocia a la palabra desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. Y así, en sus arranques deconstructivos de la dialéctica, Derrida tiene siempre en mente sólo lo que en el neokantismo se llamaba «metafísica dogmática». También en el lenguaje de Derrida puede observarse cómo su teoría de los signos se cuele en el lenguaje de la metafísica, por ejemplo, cuando distingue entre los signos como mundo de signos sensible e inteligible. Pero el punto decisivo aquí es que, para Kant, la crítica a la metafísica de los conceptos «puros» experimenta una restricción determinante por parte de la razón práctica. La *Crítica de la razón pura* no quiere demostrar la libertad ni menos aún, en tanto que metafísica, apoyarse en la física. Antes bien, de lo que se trata es de construir sobre el hecho de razón de la libertad. La metafísica sólo es posible como metafísica moral «en el límite de la razón pura», como le gustaba decir a Natorp.

Estamos aquí muy alejados de la experiencia originaria que, desde Parménides, Platón, Aristóteles y la reasunción del pensamiento griego en el Cristianismo incipiente, ha marcado el lenguaje conceptual de la filosofía y, con el nominalismo de la época moderna, estableció el concepto de «ciencia».

Los trabajos de Derrida ofrecen particulares dificultades a la comprensión porque él se aplica a sí mismo el desmantelamiento de toda construcción. Se sigue de ello que incluso si Derrida emprendiera el intento de dar coherencia, por así decirlo, a sus trabajos, le parecería que con ello está bajo la amenaza de caer de nuevo en el pensar metafísico. Y, sin embargo, no puede evitar ser él mismo quien representa lo uno o lo otro. De modo que uno está no sólo legitimado, sino obligado incluso a convencer al autor de su identidad, con el fin de que se convierta en interlocutor de un diálogo. La identidad que tiene el interlocutor de un diálogo no está en absoluto fijada, ni tampoco es explícita en cuanto tal. Simplemente marcha con uno en la conversación. Al final, siempre tendremos que insistir en que el *lógos* no es un monólogo, y en que todo pensar es un diálogo consigo mismo y con los otros.

La crítica a Husserl que Derrida presentó con el título *La voz y el fenómeno* me parece contener una dificultad especial. El libro sonaba como algo asombroso. Ya antaño, cuando éramos jóvenes y estudiantes de Heidegger, mucho antes de *Ser y tiempo*, habíamos intentado realizar una crítica de Husserl. Nos sentíamos por entonces mucho más cerca de Wilhelm von Humboldt y de sus comienzos de la filosofía del lenguaje que de la teoría de la significación contenida en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Por supuesto que entonces no podíamos hacer nada a derechas con nuestra extrañeza. Aún hoy encuentro obstáculos a la comprensión al reconsiderar la crítica de Derrida a Husserl. El papel asignado a la voz en la crítica de Derrida a Husserl me sigue pareciendo muy raro. Husserl era más que nada un matemático que transfirió el sentido ontológico del ser ideal, tal como era objeto de la matemática, a su teoría de la significación. Fue esto lo que nos movió a esgrimir la filosofía del lenguaje de Humboldt contra Husserl. Ahora, creemos descubrir de pronto en la crítica de Derrida a Husserl la crítica de Heidegger. Éste había tomado como punto de partida para ella la pieza maestra del análisis fenomenológico husserliano, su tratado sobre la conciencia temporal. Partiendo del concepto de ser-ahí, de la facticidad de la futuridad, el ímpetu ontológico de la base de Heidegger le quitaba el suelo más propio al concepto de «conciencia». ¿Cómo se iba a encontrar, a partir de ahí, un giro a los conceptos de «signo» y de «huella»?

Más intensamente que nuestra alemana tradición idealista y fenomenológica, de la que Derrida participa, aparece en sus trabajos esencialmente el estilo francés del trabajo de crítica literaria. No se debe pretender comprender a Derrida sólo desde Husserl y Heidegger. Hay que verle también desde su enfrentamiento con la teoría del signo y con el estructuralismo. También éste es un enfrentamiento crítico. Pero, como ya he indicado, lo criticado repercute en el crítico como un presupuesto inconfesado. Derrida habla, como si fuera un observador distanciado, de la red infinita de todos los signos y de todas las remisiones a algo otro. Tal es, verdaderamente, la esfera de la metafísica sobre la base del nominalismo. Esto puede ilustrarse en la ciencia moderna, por ejemplo, si se piensa en el enorme campo de trabajo ante el que se encuentra la química molecular cuando, en su investigación, busca enlaces para los que se encuentre confirmación en el experimento, a la vista de la inabarcable multiplicidad de enlaces posibles. ¿Es que somos alguna vez investigadores del mundo universal de signos del que habla Derrida? Pero si ya estamos siempre dentro de él, en medio. Sin abarcar todo con la vista, tenemos que seguir una u otra huella. Y aún nos falta mucho para saber si está esperándonos en el camino una meta o si vamos por un camino equivocado. ¿Dónde podemos esperar una respuesta? Baste pensar a dónde pueden llevar las huellas del camino, las huellas de la escritura, las sentencias del oráculo, los juegos fantásticos o las inspiraciones poéticas. Paul Celan llama «multisituativo» (*viestellig*) al lenguaje poético, y deja abiertos muchos caminos. Sin embargo, exige del lector que llegue a la «correcta» comprensión de sus poemas, y para ello aconseja: «leer y leer una y otra vez». Cuando las sentencias del oráculo son ambiguas, el dios está jugando con los hombres. Cuando los poetas escriben su versos herméticamente enredados, confían en la intangibilidad de su tejido de sonido y sentido, que se declara a sí mismo por la ejecución que prescribe.

II

Se comprende por qué Derrida, dado su punto de partida, quiere concederle una posición de preferencia a lo escrito y a la escritura. El aliento de la soledad sopla en torno a todo lo escrito. También nosotros estamos hace mucho familiarizados con que la relación entre el lenguaje y la escritura no puede ser comprendida como la de algo dado primaria y secundariamente. Es absolutamente evidente que el escrito no es la pintura de la voz. Antes a la inversa, la escritura presupone que se le otorga una voz a lo leído. La susceptibilidad de la escritura del lenguaje no es precisamente un fenómeno secundario, y en esta medida, es también significativo, a la par que natural, que no haya ninguna escritura realmente fonética. La comunidad profunda reside, en definitiva, en el concepto de «lógos»; claro que no en la lógica de la proposición. El significado originario de *Lógos* es, como subrayaba Heidegger, el recolectar (*das Lesen*)⁷, juntar lo colectado. Así yo, por mi parte, he enlazado mis ensayos hermenéuticos con el concepto de «leer»⁸. Al hacerlo, he echado de menos

⁷ Como el griego *legein*, el alemán *lesen* significa también, además de leer, recolectar, recoger, etc. (N. del T.).

⁸ Véanse «Stimme und Sprache» (nº 22), «Hören-Sehen-Lesen» (nº 23) y «Lesen ist wie Übersetzen» (nº 24), en GW, Band 8.

en Derrida el conocimiento de que la escritura tenga tanta voz como el lenguaje realmente hablado.

Y así sostengo, entonces, que muchas cosas aquí remiten a la lingüisticidad como tal. Igual que la voz se articula en voz que habla —quizá, también, cuando uno lee totalmente en silencio—, la escritura, incluso la del alfabeto, es sin duda una articulación de alto grado de complicación. Desde luego, la voz que el que escribe o el que lee «oye» alcanza un grado de articulación más alto que el de cualquier escritura. Hay, justamente, muchos otros signos, gestos, guiños o huellas. Por supuesto, puede decirse incluso que todo lo que se muestra (*zeigt*) es un signo (*Zeichen*) —igual que Goethe le dio un giro universal al concepto de lo simbólico—. Todo lo que se muestra se diferencia necesariamente de otro ente que se muestra. Se separa de lo otro según se refiere a ello con él. Sin duda, esto es correcto. Pero esta *omnilateralidad* le está reservada al concepto metafísico de «Dios». Para nosotros no hay más que multisituatividad (*Vielstelligkeit*) y plurivocidad (*Mehrdeutigkeit*). De hecho era correcto que Derrida acabara sustituyendo el concepto de «signo» por el de «huella». Celan dijo una vez: «La plurivocidad rinde cuentas a la circunstancia de que en cada cosa observamos facetas⁹ que muestran la cosa desde diferentes ángulos, en diferentes 'refracciones' y 'descomposiciones' que en modo alguno son sólo 'apariencia'. Mi esfuerzo con el lenguaje se dirige a reproducir al menos cortes del análisis espectral de las cosas, mostrarlas simultáneamente en varios aspectos e interpenetraciones con otras cosas: con las vecinas, las próximas, las contrarias. Porque, desgraciadamente, no soy capaz de mostrar las cosas *omnilateralmente* (*allseitig*)»¹⁰.

Se comprende el irónico lamento de Celan, y se entiende también por qué Derrida prefiere el concepto de «huella». Se libera con ello de toda la combinatoria matemática y, por otro lado, de todas las restricciones del concepto intencional de «signo». Y es que las huellas no son mentadas y queridas como tales, sino dejadas atrás. En cierto modo, eso aumenta su valor ontológico. No se está ante una imposibilidad cualquiera de abarcar con la vista. Cuando uno encuentra una huella, se ve remitido en una dirección —y con ello va también ligado el modo en que esto es válido para el legado de los documentos escritos—.

Pero, ¿cómo es posible, entonces, que una huella sea más de lo que es un signo? La respuesta me parece sencilla: toda huella remite en una dirección, y por cierto, para alguien que ya esté en marcha y esté buscando su camino. No estoy muy seguro de que con ello haya tomado el concepto de «huella» en el sentido en que lo usa Derrida. Pueden considerarse también otros lados completamente diferentes en el concepto de «huella». Así, Lévinas acentúa más bien en el concepto de «huella» el que ésta sea pasajera, como algo que desaparece en el vacío, representando algo así como un testimonio mudo de abandono. Es como los rasgos de dolor y sufrimiento que, a modo de huellas de una vida vivida, se quedan marcados en un rostro. Tales huellas no quieren invocar el regreso de algo. El rostro no es sino eso: que, en él, sale el otro al encuentro, y es para nosotros siempre el totalmente otro, de tal modo que

⁹ *Schliffflächen*, esto es, caras de un cristal tallado (N. del T.).

¹⁰ Véase H. Huppert, «'Spirituell'. Ein Gespräch mit Paul Celan», en W. Hamacher y W. Menninghaus, *Paul Celan*, Frankfurt, 1988, p. 231.

nuestra comprensión tiene que callar. Eso mienta la huella del otro en Lévinas. El ejemplo muestra cuántos lugares tiene la palabra y hasta qué punto su significado depende del contexto. Aquí, ni siquiera nos las tenemos con una crasa oposición de significados léxicos. En los dos casos, la huella es el legado, lo dejado atrás. Y sin embargo, el encuentro con el rostro remite en una dirección totalmente diferente a la conexión de escritura y habla que se considera en Derrida. En éste, a veces suena como si la huella (*trace*) fuera una inscripción violenta, como el engrama que se hunde en la memoria y permanece. A menudo, la huella se desplaza hacia el signo. Y entonces se ve por qué los signos quieren ser comprendidos.

El que encuentra una huella sabe también, desde luego, que ahí ha habido algo y que ese algo ha sido dejado atrás ahí. Pero eso no se constata simplemente. Se empieza, a partir de ahí, a buscar y a preguntarse adónde conduce la huella. Sólo para quien está en marcha y busca el camino adecuado está la huella en la conexión del buscar y del percibir (*Spuren*) que da comienzo al sentir la huella. Comienza con ello una primera dirección, a la que se enlaza algo. Aún no está decidido hacia dónde va la huella. Uno se deja guiar. Se esfuerza por no perder el rastro y por mantener la orientación. Cuando se pierde el rastro, se pierde el camino. No se sabe entonces cómo seguir. Hay que buscar y percibir de nuevo la huella. Al final, cuando la huella sustituye al signo, se forma en ella un campo de acción de índole muy peculiar. En cierto modo, la huella se constituye. Cuando se pasa más a menudo por ella, se convierte en camino. Por supuesto, puede que sea absolutamente incierto hacia dónde lleva el camino. Uno puede buscar el camino y acabar probando con uno, pero puede que sea el equivocado. No se llega a donde se quería ir. A no ser que uno haya «ido a parar» o haya «adivinado» el camino correcto.

Es claro entonces que, en Derrida, en el papel que juega la huella estará la *écriture*. Los diversos signos aislados que forman la escritura están determinados por convenciones. Si el escrito es legible, es un texto que tiene así lugar —y eso es como un acontecimiento que otorga sentido—. Los signos del escrito en cuanto tales tienen tan poco sentido en general como los «vocablos» aislados. El sentido surge solamente cuando a uno se le abre, sólo cuando alguien lee con comprensión todo el escrito. Encontrará entonces la acentuación adecuada, si es que quiere seguir leyendo con comprensión.

Todos conocemos la experiencia de cómo se construye la evidencia del sentido comprendido correctamente. Pasa por muchas estaciones, por el descifrar de las diversas letras, la correcta articulación de las formaciones léxicas y, finalmente, como una recopilación del conjunto en el que la pluralidad de los signos es acopiada y captada. Entonces, uno se sumerge en la lectura. Con razón se llama a eso «concentración». Uno está verdaderamente orientado hacia un centro a partir del cual se articula el conjunto en una estructura con sentido. Se dice también entonces que se está preso de la lectura. Es imposible desatarse de ella, al menos mientras siga teniendo sentido. Uno se niega a apartarse de ella. Se está realmente embebido en acompañar en el comprender.

En esta descripción se reconoce la descripción más general que reside en perseguir cualquier huella. También el lector está en camino. Puede que se le ocurran muchas cosas al leer, incluso que se deje llevar por ellas, y sin embargo, al final sigue el camino que le prescribe el texto. Es como en la conversación con otro.

Pues el texto no sale al encuentro, e intentamos acercarnos a él. Lo intentamos con esto o con aquello. Se nos ocurren cosas nuevas. Y así pasa a menudo en la conversación: la conversación vive, dicho directamente, de ocurrencias imprevistas que le dan una nueva dirección. Una conversación no es una acción programada. Pero se intenta darle una dirección. Se hace una pregunta. Se comprende quizá por la respuesta lo que el otro ha comprendido o mentado. Sólo cuando se le ha comprendido hasta ese punto se puede responder. Si no, es como hablar sin hacer caso el uno del otro. De modo que sólo existe una conversación efectiva cuando ésta conduce constantemente a la apertura de la continuación posible. La respuesta del otro puede ser una sorpresa. Lo cual nos pone ante una nueva apertura en la que se presenta algo cuestionable. Las posibles respuestas son numerosas. La conversación avanza y se tiene la sensación de estar en el camino correcto, de acercarse. Es realmente, también, como cuando se buscan huellas. Se puede volver sobre algo. Se vuelve a tomar el rastro cuando se lo reencuentra. También para quien ha perdido el camino hay un solo rastro que pueda seguir. Los rastros se cruzan, pueden desaparecer o acabarse, remitir a una lejanía para la que nos quedamos sin guía. Conocemos esto tanto en el lenguaje, con las respuestas absurdas, como en el texto que leemos, cuando lo que sigue es incomprendible. Se pierde la guía y se rinde uno.

Se muestra aquí la enigmática esencia de la pregunta. Las preguntas se imponen. Hay que plantearlas porque las preguntas se plantean y el avance de la comprensión se ha atascado. El secreto de la pregunta es, en verdad, el milagro del pensar. Ya se sabe que pensar es distinguir. Eso significa precisamente tener delante de los ojos lo uno y lo otro. Ocurre en las preguntas. La pregunta representa la decisión entre posibilidades. Pero incluso el modo en que se plantee la pregunta implica ya, a la vista de la plétora de cosas indecibles, una decisión. Por eso, no es fácil hacer preguntas. Es un viejísimo motivo platónico que el que está siendo interrogado, cuando ya no sabe qué responder, quiere ser el que pregunta, y entonces se muestra que preguntar es todavía más difícil. El que responde es al menos conducido por el hecho de haber sido preguntado. Quien quiera preguntar tiene, en cambio, que encontrar él mismo el rastro y permanecer sobre él. No tiene que seguir el camino de otro. Por eso, es más difícil preguntar que responder.

Está claro que no nos referimos aquí a preguntas informativas. Tiene que ser una pregunta abierta; pero de tal manera que el plantear la pregunta sea una pregunta fecunda. Hay una antigua sentencia que dice que «en la ciencia lo que decide es cómo se plantea la pregunta». No se reconoce el camino verdadero, ni mucho menos, solamente porque lleve a una respuesta. Puede suceder lo contrario: El que se halla en el recto camino del preguntar no es alguien a quien las respuestas le resulten fáciles. A la inversa, aquél a quien la respuesta le resulta difícil aprende a ver nuevas preguntas. También cuando son desvíos y extravíos; así es el camino de la investigación. Los caminos de la investigación reproducen en la ciencia los caminos del preguntar.

Las condiciones son diferentes en la conversación efectiva porque la comprensión se confirma en ella en seguida, y el malentendido se legitima. En la conversación no se debe pesar cada palabra en una balanza de precisión y descartar meticulosamente cada posible desplazamiento del significado y cada malentendido. Cuando se intenta decirle a alguien algo, tienen en verdad que ser las palabras correctas las

que le alcanzan. Se está siempre ya sobre la huella y nunca se encuentra uno en la distancia en la que un imprevisible mundo de signos se extiende ante uno. Uno se ve conducido. A partir de ahí se comprende cuán difícil es escribir para alcanzar a alguien desconocido, al lector. También lo escrito tiene en sí algo terriblemente irrevocable. La escritura son signos dados previamente: están como inscritos, y, por tanto, como prescritos.

Forman textos. Radica en ello el que ambos, huella y signos, no estén ellos mismos en lugar del sentido de significado de la palabra individual. La misma imagen escrita puede estar presentando palabras de significados totalmente diversos. El significado respectivo sólo llega a determinarse por el contexto. Y sólo a eso le llamamos textos que pueden ser leídos y releídos. Un texto es la unidad de un tejido, y se presenta en su textura como un todo, y no en los signos de la escritura, ni siquiera en las unidades gramaticales que forman la frase. Todo eso no constituye todavía un texto, a no ser que sea un «escrito» (*Schriftsatz*)¹¹ completo, como con tanta fortuna se lo ha bautizado. En el fondo, sólo se comprende cuando se comprende del todo, y se ha comprendido todo. Quien sólo entiende a medias puede haber malentendido dos veces, y entonces no se sabe si está de acuerdo ni cómo se debe responder. De ahí que haya que volver a preguntar hasta que se haya comprendido. Pero tampoco esto significa que se esté de acuerdo con el otro.

Semejante al uso de la escritura es también la notación escrita en música. Se pone música a textos lingüísticos, y sobre todo, en el caso de la música absoluta, puede ocurrir que no se haya «comprendido». En el texto lingüístico, como en la música, ello no sólo significa que no se haya apercibido de la serie de las palabras o de los sonidos, sino que hay algo múltiplemente diferente que no se presenta como un todo unitario. Los escritos (*Schriftsätze*), compuestos, desde luego, por letras, sílabas, palabras y frases para formar el texto, se convierten en la indicación a comprender el todo. Del mismo modo, la notación presenta un todo semejante, que no sólo se lee, sino al que se sigue como una indicación a actuar. De ahí que repentinamente en música sea tan difícil y problemático. Quien quiere comprender la música tiene que estar familiarizado con toda la pieza, o acompañarla. Cuando uno ha acompañado, sabe también cuándo se acaba la música. Sin embargo, esto es una anticipación de las obras de arte que, en un sentido eminente, constituyen un todo y que, por ello, denomino textos «eminentes».

Los textos que no son obras de arte dejan abierta la cuestión de si un texto se acaba alguna vez o sólo se interrumpe, igual justamente que termina una conversación o la vida. Quizá haya todavía otros textos eminentes que pongan un final efectivo, como, por caso, el fallo que resulta en un juicio o el mensaje que se anuncia como una promesa, como el amén en la iglesia. Hay también un arte del mero escribir y del discurso que va dejando todo tan claro como si pusiera los puntos y las comas. Lo de la puntuación fue un invento tardío. En todo caso, sigue estando claro que cada texto de ese tipo está en un contexto. El significado de remisión de un signo depende de aquello a lo que remite. Y así, también un texto, por mucho que presente una unidad de sentido, sigue dependiendo siempre de un contexto que, a

¹¹ Juego de palabras intraducible con *Schrift* (escrito, escritura), *Satz* (proposición, pero también composición) y *Schriftsatz* (escrito legal, documento) (N. del T.).

menudo, sólo se determina unívocamente por la multisituatividad de su significado. Es una antiquísima regla hermenéutica que concierne a toda comprensión de textos. Es sabido cómo recibe el texto un sentido nuevo cuando se reordena el entorno que constituye el contexto. Hay que ser consciente de que ya la unidad de la palabra se determina por la unidad de la frase, y la unidad de la frase, a su vez, se determina ella misma a partir de conexiones mayores entre los textos. Es lo que le ocurre a uno cuando lee. El que tiene que deletrear no puede leer, ni tampoco puede comprender. Lo mismo vale cuando una parte suelta de un texto es sacada fuera de su contexto: enmudece. Le falta la fuerza del sentido superior.

Ese es el inconveniente a la hora de comprender las citas y, definitivamente, el delicado paso fronterizo que tiene que aceptar la teoría de la intertextualidad. Ninguna frase es una unidad por ella misma, sino que pertenece a una unidad de sentido que le otorga al conjunto del texto su tensión interior y su tono propio. Todos sabemos cómo al hablar el tono hace la música, y sabemos también por eso cuán difícil y de cuánta responsabilidad es escribir un protocolo de algo cuando no hay enfrente algo claro para lo que se haya de encontrar el tono correcto. Tono y entonación resultan precisamente de un movimiento inasible que juega entre unos y otros dentro del marchar juntos uno con otro (*miteinander*). Piénsese tan sólo cuán inasible es la ironía y hasta qué punto la ironía, cuando es comprendida por el otro, nos une con él, y a la inversa, cómo separa cuando no es comprendida. Este caso especial recuerda hasta qué punto la unidad de sentido de un texto o de una conversación se construye únicamente en el marchar juntos uno con otro.

Se abre aquí un campo de problemas totalmente nuevo, que abarca todavía una extensión totalmente diferente de la del llamado logocentrismo. Las cosas ocurren de tal modo que no todos los enlaces y transformaciones, tampoco todas las alusiones y sonidos que se imponen, pueden hacerse explícitas sin perturbar el marchar juntos (*miteinander*)¹² del entendimiento. Aunque reconozca lo que Derrida llama *dissémination*, no puede estar en ella la última palabra. Con ella se nombra sólo un presupuesto en virtud del cual una nueva comprensión de sentido puede elevar sus exigencias. No me duele reconocer que el poder de las convenciones o, para decirlo con Heidegger, la omnipotencia del *Gerede*, pero también las exigencias de la lógica o de la violencia de la persuasión son prejuicios profundos y, en cuanto tales, no suponen ninguna legitimación. A la inversa, no se puede seguir cualesquiera ocurrencias que se tenga. Igualmente puede ocurrir, en estructuras muy elegidas, tanto en el uso retórico como poético del lenguaje, que estén jugando también algunas estructuras de sentido. Pero pueden ser también tales que determinen el juego. Y así, sería a mis ojos una tesis falsa poner la intertextualidad a la base de cualquier comprensión del texto, porque, en verdad, eso corresponde únicamente a un determinado estilo de la época actual. No siempre fundamenta una pretensión en un tratamiento temático. Antes bien, hay que saber que las alusiones, a menudo, no pueden dejar de ser vagas, y el conocimiento de la alusión a duras penas aportará

¹² *Miteinander*, «uno-con-otro», es uno de los conceptos más importantes del último Gadamer. Para ver su desarrollo conceptual, véase «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», en *GW*, Band 8. Trad. cast.: «Sobre la fenomenología del ritual y el lenguaje», en H. G. Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 94 y ss., donde se vierte como «convivencia» (N. del T.).

nada a la interpretación. Precisamente en la no separación, en la discreción de la alusión está la declaración del arte, y en su sonido conjunto. «*Ars latet arte sua.*»

Cuando se trata de lenguaje y de arte lingüístico, no se debería dejar de entender con toda su amplitud el concepto de «lenguaje». La música se ajusta por sí misma. Pero, en general, lo que ocurre es que el arte, especialmente con vistas al estilo de una época, se marca unívocamente en las artes más diversas. Piénsese, por caso, en el papel dominante que hoy tiene la iconografía en la teoría del arte, lo cual representa sin duda una importante dimensión histórica, pero que no deja de ser deudora, en la mayoría de los casos, del tránsito de la «transformación a la conformación». Pero esto significa que no alcanza en absoluto el ámbito del arte.

O bien piénsese en la arquitectura contemporánea, donde la cita juega un papel importante. La mayoría de las veces sólo se puede notar una vaga cualidad de que lo que se ve resulta conocido, y precisamente por esa vaguedad presenta una posible aportación a la declaración del edificio. Cuando se hace de tal cita el objeto único, o se permite que lo sea, entonces no se le está prestando la atención debida. Es algo que conocemos particularmente bien por el estilo historicista del siglo XIX. Tenemos ahí iglesias neogóticas, estaciones románicas, grandes almacenes de estilo neoclásico, y conocemos también la respuesta de la creación artística del siglo de la revolución industrial, que acabó conduciendo al desmonte completo de toda tendencia historicista en arte y en literatura. Hay que tener entonces claro solamente que, de un modo u otro, en la experiencia del arte se está jugando continuamente con la vaga memoria del estilo de épocas pasadas, y que se echa a perder el juego cuando se añaden a la mezcla derivaciones precisas. Lo que puede surgir en el cambio del gusto o de las modas, como en el juego de las olas, puede barruntarse, por ejemplo, en la revalorización del Barroco, o incluso del modernismo (*Jugendstil*), que hizo posible auténticos redescubrimientos.

Y así será también, sin duda, con la intertextualidad, que se corresponde demasiado bien con el estilo de citar del gusto de hoy. Hasta en la más pura correspondencia, que quizá sea de interés histórico, de lo que se trata, sobre todo, es de que en el encuentro con el texto no quede tapada la unidad de la declaración. No debe negarse, por ejemplo, que las tendencias contemporáneas del gusto son algo a lo que el artista apenas puede sustraerse, y ésa es la razón por la que configuraciones artísticas de gran valor irán siempre acompañadas de penosas imitaciones a la moda. Pero el principio de la intertextualidad no debe oscurecer las decisivas tareas de configuración. Esta amenaza es bien conocida para el artista plástico. No le resultará fácil a la discreción de la alusión, mandamiento plástico en la configuración del arte, imponerse frente a la necesidad de representación (*Repräsentation*) de los contemporáneos, a los que el arte les da igual. Así, por ejemplo, en el arte del retrato apenas podrá esperarse que quien hace el encargo se quede satisfecho con los resultados del artista. Pero, por lo demás, tampoco el cambio de gusto de las épocas, o la marcha de la historia bajo la dictadura de la orientación a la copia de la iconografía, pueden salvar a las más grandes obras maestras de las artes plásticas del destierro a un almacén o de los más brutales mutilaciones o añadidos. Piénsese en un caso de manual como el de Rembrandt, por ejemplo, la llamada «Ronda de noche», cuya mutilación de los lados se hace dolorosamente diáfana con la claridad que ha ganado

el cuadro tras su restauración, o el milagroso rescate de la «Conjura de los bátavos» en un sótano de Amsterdam, y su traslado a Estocolmo.

La cercanía de la huella y de la escritura, y de la escritura y de la lectura que les siguen, da como resultado, a la vista de la multiplicidad de referencias de todo el mundo de signos, y en especial, del mundo del lenguaje —que se articula como escritura—, una infinitud de posibles referencias, y cada referencia puede abrir nuevas perspectivas. Pero, ¿son caminos practicables? Desvíos, caminos paralelos que se muestran, cambios de perspectiva pueden apartar del camino recto. Y, entonces, puede ocurrir que en un texto escrito se hagan valer connotaciones que no eran las mentadas. ¿Cómo se va a distinguir si algo pertenece a la marcha del pensamiento o no? ¿Qué no se hunde y qué no aparece que esté inscrito en la memoria y que quizá no era en absoluto lo mentado en el texto a la hora del reconocimiento! ¿Es que no existen criterios realmente, a la vista de la multiplicidad de referencias en la palabra y en la materia? ¿Qué significa el camino correcto? ¿No acaba la marcha lógica por despistarnos?

III

Será bueno hacer la prueba con intentos concretos de neofundación deconstructiva, de qué es lo que en ellos puede llamarse correcto, y lo que no hay sino considerar que despista. Elegiré para ello la discusión de la «*chóra*» que Derrida ha presentado en un trabajo reciente. Su lectura es altamente recomendable. Con *chóra* no se mienta ningún vocablo, sino el concepto de *chóra*, tal como lo conocemos por el *Timeo* platónico. Se relata en él el mito del demiurgo que construye el universo según números y medidas, las esferas celestiales y el mundo terrenal, que consta de los cuatro elementos. En este contexto, se encuentra con algo sin lo cual no podría tener lugar todo el acontecer de orden en el mundo y el intercambio de los cuatro elementos. Es la aquí llamada *chóra*, lo que da el espacio. Cabe preguntarse, naturalmente, qué significa *chóra*. Por el uso de la palabra puede llegarse quizá a unos contextos completamente diferentes, en los que «*chóra*» designa un territorio administrativo. Pero, en el contexto de nuestra narración sobre la construcción del mundo, la palabra forma un marco conceptual, el marco de arquetipo y copia, en el que la narración se había movido inicialmente y que abarca todo. Entonces, esto que da el espacio se presenta como algo nuevo que para nada había aparecido hasta ahora. ¿Qué es, pues, esto tercero? Puede anunciarse la perspectiva en la que se abre esto tercero desde el lenguaje de la metafísica del que se sirve la narración. No es algo espiritual ni material. Es, por así decirlo, un tercer género, del que se puede afirmar que no es ni uno ni otro. ¿Qué podemos saber, entonces, de esta *chóra*? La dilatada exposición del *Timeo* le deja a uno bastante desconcertado cuando tiene que decir qué es realmente este tercer género de ser. Se habla (50a y ss.) de oro, que puede ser dorado de muchos tipos, e incluso de la substancia base que, por ser inodora, sirve para producir perfume. Ambas cosas hacen pensar más bien en el concepto de materia, en la *hýle* de Aristóteles, esta materia última que no tiene ninguna determinación formal —y no en el espacio que hace sitio—. Por supuesto, la *chóra*, que, según se dice (50d), acoge aquí a todo, es

llamada expresamente «la que no tiene forma», igual que la masa sin forma a partir de la cual el pastelero o el alfarero pretenden hacer algo. Y luego, se supone que esta *chóra* tiene que ser como la madre, como la nodriza, que lleva y alimenta a los seres vivos que se están formando —otro mundo de representación totalmente diferente—. En todo caso, la introducción de esta *chóra* en el *Timeo* tiene lugar en forma de una sorprendente interrupción del relato, en el que hasta ese momento se describía el mundo creado por el demiurgo con *noûs* como la acertada copia de un arquetipo del mundo. Y entonces, de pronto, se dice que hay que poner también, además del *lógos* y equiparado con él, lo que ocurre por necesidad. El surgimiento del mundo está mezclado de *noûs* y *anáanke*, de razón y necesidad. La razón persuade a la necesidad de que llegue tan lejos como para que al final se haga el bien. Esta es la enigmática introducción de ese tercer *génos* entre el ser y el devenir, la idea y el fenómeno, el arquetipo y la copia. Es claro que todos los sonidos y alusiones míticas, las formas cambiantes, deben dejarnos desconcertados, a fin de que lo que se mienta con la *chóra* sea como un comienzo completamente nuevo. Se la anuncia, es verdad, pero de una forma tan general que se hace difícil encontrar comprensible este nuevo género tan propio. En él hay ambas cosas: ser y devenir, lo inalterable del ser y lo carente de forma que, por su alterabilidad, se sustrae a cualquier comprender conceptual fácil. Lo último se introduce directamente como la «causa formal de lo que oscila».

Sigamos el principio hermenéutico de preguntar por el contexto mayor¹³. ¿Qué nos enseña el contexto sobre el texto? Después del anuncio de este comienzo totalmente nuevo, se deja ciertamente muy claro que se trata de los cuatro elementos ya anteriormente tratados y que para Platón están, por así decirlo, ya dados previamente, y de lo que pasa con ellos (48b 5, *páthe*). Mirándolo más de cerca, se reconoce que todas estas múltiples descripciones de lo que debe ser el tercer género, en tanto que receptor, desembocan en definitiva en que la esencia del tercer género se introduce explícitamente con la designación de *chóra* (52a). Y al final, en el resumen, la *chóra* se pone en el centro, entre el ser y el devenir, y se la representa como lo mediador (52d). Para explicar esto, los cuatro elementos —que, de acuerdo con la concepción griega en la época platónica, son (desde Empédocles) los componentes de todas las cosas— tienen que construirse ahora con ayuda de la matemática y de su necesidad. La imagen de múltiples formas con que aparecen debe constituir, para todo ente, la inalterable piedra sillar de la realidad —algo que no es precisamente convincente para los ojos—. Para el pensar griego, el fuego está allí donde haya calor, no sólo pues, en el crepitar de la llama, sino también en el calor de la vida; y el agua no es sólo la enorme infinitud del océano, los mares y los ríos, sino también el hielo en su pétrea dureza. El aire tampoco es simplemente el azul del cielo, sino el viento y las nubes, la niebla y la tormenta. ¿Son inalterables? El narrador mismo había destacado, al introducir los elementos, que la aparición de estos apenas se corresponde con la idea de orden. Ninguno de estos elementos es totalmente inalterable. El fuego no es siempre puro fuego, sino a lo sumo ígneo, y lo mismo ocurre con el agua, el aire y la tierra: deben ser los componentes de todo ser

¹³ He tratado esto con más detalle en mi contribución «Idee und Wirklichkeit in Platos 'Timaios'» [Idea y realidad en el *Timeo* de Platón], en *GW*, Band 6, nº 15.

en modos de aparición que cambian totalmente. Sin embargo, se trata de demostrar que son lo permanente de lo que todas las cosas tienen su ser. Para explicar esto se ofrece la matemática, particularmente, la geometría del triángulo. Era ésta el gran paradigma del saber, del conocimiento y de la prueba que se estaba construyendo por entonces en la figura de la geometría euclídea. Los triángulos, como piezas de construcción, tienen que darle su solidez a los elementos, y para esta tarea debe bastar con la verdad matemática de la estereometría, por entonces descubierta, de que sólo puede haber cinco cuerpos regulares. No en vano se les llama cuerpos platónicos.

No es una gracia el modo en que estos cinco cuerpos son asignados a los elementos. La pirámide, a la llama estirada. El dado, a la tierra firme. El polígono con más vértices, el icosaedro, al agua que se deshace en niebla y vapor. Todo resulta muy bonito, aunque algo forzado. Pero hay un problema. Hay sólo cuatro elementos, y cinco cuerpos matemáticos regulares. De modo que, para escapar del apuro, el dodecaedro recibe una tarea especial, a saber, ser el armazón de la esfera del mundo. Seguramente, los lectores contemporáneos de Platón no suponían que decía todo esto en serio. En cada palabra del *Timeo* puede percibirse una alegría lúdica. Cuando Aristóteles, sin embargo, toma todo esto al pie de la letra y empieza a criticarlo, con esa crítica está combatiendo, como en otros juegos de diálogos platónicos, su propio asunto, a saber, la preeminencia de la naturaleza frente al carácter secundario de la matemática. Hay que imaginarse el *Timeo* en su conjunto como un juego de Platón.

La necesidad de la que se habla en este juego tras el último giro no es en verdad, sin embargo, un juego, y Platón va completamente en serio cuando dice que la descripción que ha realizado hasta ese punto, basada en la dualidad de arquetipo y copia, ser y devenir, es insuficiente. Se diga lo que se diga sobre el modo en que Aristóteles malinterpretaba el platonismo como una doctrina de dos mundos, hay que conceder que Platón había anticipado eso mucho antes en el *Parménides*, en el *Sofista* y en el *Filebo*, y ahora lo hace completamente explícito en el *Timeo* al hablar de un «segundo comienzo» (48b) en el cuento cósmico del demiurgo. Es claro que Derrida se ha dado cuenta de esto. Por eso, le ha atraído enseguida este tercer género, porque en él se declara expresamente que la distinción de ser y devenir es insuficiente. De hecho, la *chóra* del *Timeo* hace pensar en la nueva ciencia natural fundada en la matemática, para la cual la física teleológica de Aristóteles era un obstáculo que se interpondría en su camino durante diez siglos.

¿Cuál es, pues, la base textual desde la que Derrida dirige su pregunta maliciosa deconstructiva contra lo que él llama metafísica? Es, claramente, la teoría de los dos mundos lo que Derrida pone, como metafísica, a la base de su interesante e imaginativo ensayo. ¿Qué le dan los textos a uno? Derrida cita aquí la *República* de Platón. La *chóra* se considera en ella como un más allá del ser. Pero como en la *chóra* del *Timeo* se trata de algo así como un más allá que no es sensible ni espiritual, Derrida cree reconocer en la *chóra* del *Timeo* el mismo más allá que la *República* introduce como más allá del ser. De este modo enlaza Derrida el platonismo tardío con los principios de la era cristiana. En Dionisio Areopagita, al describir lo uno y lo divino, se habla, de hecho, de la *chóra*, el lugar distinguido de lo Uno. Y entonces, Derrida cree poder reclamar los tres testimonios para el mismo sentido antimetafísico, y estar siguiendo un rastro triple. En las tres direcciones se muestra algo inasible: lo

más allá del ser del bien, lo más allá del espacio o lugar por disponer, y lo más allá de lo uno divino. A sus ojos, los tres constituyen un conjunto multisituativo.

Tengo mis dudas. Ciertamente, me han admirado mucho los fuegos artificiales de centelleantes alusiones que Derrida organiza pegando su oído a los compases iniciales del *Timeo*. Tampoco dejo de reconocer que Platón brinda aquí todo para que no se olvide la correspondencia de la estructura del mundo con la estructura del Estado y la estructura del alma. Ciertamente, en el gran espectáculo de sus diálogos se acredita como un perfecto deconstructivista. Ahora me siento unido a Heidegger, Derrida y Vernant (a quien escucho con aprobación desde hace años) en que el modelo ilustrado convencional «del mito al logos» está errado y hace violencia a ambos. Y sin embargo, el contexto en que se introduce la *chóra* en el *Timeo*, me parece ser algo totalmente diferente, una huella que lleva a otro sitio que el más allá de lo Uno o de lo divino. Conduce a una necesidad, y no puede haber ninguna duda sobre la necesidad de la que se está hablando: la necesidad de la matemática. Es, ciertamente, algo maravilloso y asombroso toda la arquitectura de la geometría euclídea, así como el que los matemáticos de la época platónica hubieran encontrado y demostrado que sólo puede haber cinco cuerpos regulares susceptibles de ser inscritos en una esfera. ¿Qué racionalidad de la tercera dimensión es esa por la que lo que da el espacio tan sólo permite estos cinco cuerpos perfectos, adaptados todos a la esfera perfecta del ser? ¿Qué límite se muestra aquí y, a la vez, qué conveniencia, qué prueba aquí la necesidad al concederle sólo a estos cinco cuerpos regulares algo de la perfección de la esfera? El mismo demiurgo no puede cambiar nada aquí. Hasta tal punto hay aquí una necesidad.

Estoy tratando el tema de la *chóra* por la cuestión, tan de principio, de si pueden aceptarse sin más esas remisiones, por más que sea en direcciones diversas, o si hay que decidir en qué contexto puede seguirse una remisión. Las huellas tienen una determinación previa, y no son arbitrarias. Cuando creo entender el más allá de la idea de lo bueno, no pienso, verdaderamente, en el más acá de los elementos y de los cuerpos regulares. Teniendo a la vista la transcendencia de lo Uno, tal como se le aparece al Areopagita y sus repercusiones cristianas, se debe pensar más bien, con el más allá del ser, en la *República* de Platón. Pero sólo será legítimo ver en ella cómo estamos en la historia neoplatónica de los efectos de la metafísica aristotélica, de la que hemos aprendido a pensar el espacio receptor para lo divino transcendente y para todo ente. Eso se lo debemos a la *Física* de Aristóteles, que introdujo a Dios como primer motor. Si pensamos, en cambio, el ideal de la simetría y el orden matemático en las cinco aproximaciones de los cuerpos «bellos» a la forma esférica, y a su construcción por triángulos, la *chóra* sirve para ilustrar la necesidad matemática, que nos hace comprender por qué los elementos, a pesar de sus modos alternativos de aparición, pueden ser comprendidos como ser. Pero esto no es particularmente convincente, como admite el narrador. Los juegos matemáticos a los que juega Platón aquí son, por muy bien que él se lo pase, juegos soberanos. La matemática misma, empero, no es por ello ningún juego.

Sólo que al final del libro VII de la *República* se hace claro que hay que leer los diálogos platónicos como juegos. En ese pasaje, con una ligereza lúdica, se encuentra la posibilidad de una ciudad ideal con una solución magnífica: basta con expulsar de la ciudad a todos los habitantes mayores de diez años. Se hará entonces

realidad el paraíso de los niños bien educados. Con tales juegos, es posible señalar los problemas más serios y, verdaderamente, en las utopías de Platón se reflejaba la decadencia de la gran cultura de Atenas y la época de esplendor de la democracia griega¹⁴. En cambio, la construcción matemática del *Timeo* ha ejercido una poderosa fascinación sobre la física de la Edad Moderna, sobre todo en nuestro siglo. De hecho, el juego cósmico del *Timeo* ha tenido efectos continuos, a través de los siglos, sobre Kepler y sobre la filosofía romántica de la naturaleza de Schelling. Cómo puedan aproximarse las relaciones matemáticas a la realidad sigue siendo un problema actual, como nos muestra la física cuántica. Pero eso es un campo muy amplio.

La poetización platónica en forma de diálogos se esfuerza por evitar las afirmaciones rígidas, y quiere servir a la continuación del pensamiento. Así, la imagen especular que se muestra a la democracia ática sigue teniendo una fuerza expresiva crítica para nosotros. La conducción platónica del pensamiento conserva algo del secreto de la lengua y del entendimiento humano con el lenguaje que practicamos cotidianamente. Ya hemos citado arriba las únicas palabras auténticas que Platón ha dicho sobre el tema en la carta VII. La dialéctica tiene que convertirse en diálogo una y otra vez, y el pensar tiene que acreditarse siempre en el uno-con-otro¹⁵ de la conversación. Por más que en Platón estén jugando muchas huellas de orgullo por la lógica y la matemática de su época, no puedo reconocer aquí logocentrismo alguno. Antes bien, lo admitiría si la metafísica, que hizo escuela desde Aristóteles, fuera llamada «monologocentrismo» en las condiciones de la cultura lectora de la Edad Moderna. Por lo que se refiere al propio Aristóteles, debería pensarse siempre que lo que conocemos de sus obras no es más que meros dictados que le servían como materiales para la enseñanza y el diálogo. Haría falta una exposición aparte, siguiendo el hilo de los comentaristas de Aristóteles, para ver cuán poco corresponde el ideal metodológico de la lógica de la prueba al paso del pensamiento filosófico de Aristóteles, de tal modo que en los comentaristas viene forzado de un modo más bien escolar. Cómo procede en verdad la investigación de acuerdo con los principios (*archai*), es algo sobre lo que se encuentra la mejor información en el anexo a los segundos analíticos (B19). Debería tomarse este capítulo de Aristóteles tan en serio como el excursus de la *Carta VII* de Platón. También aquí se muestra cómo se forman los conceptos y cómo lleva a cabo sus rendimientos el lenguaje y el saber común que vive en él. No sin razón, Aristóteles criticaba la fuerza probatoria de la dialéctica platónica a propósito del concepto de la *diáresis*. Tiene razón, sin duda, en que las diferenciaciones realizadas en la conversación viva y en la poetización de los diálogos platónicos no poseen en absoluto la necesidad de una prueba lógica. Pero, ¿afirmó Platón eso alguna vez? Él tiene ante sus ojos la conversación, y ¿quién no sabe aquí que muy raramente se puede alcanzar entre las personas un entendimiento por la vía de una estricta demostración lógica? Estamos plenamente convencidos de las ventajas de la demostración asegurada lógicamente. Pero también conocemos los espacios de libertad humana en el obrar y, sobre todo, el trabajo de la fantasía creativa en la investigación misma, así como todo lo que se le concede al lenguaje de la poesía. Hay que dejarle su derecho a todo esto. No puede hacerse de

¹⁴ Véase «Platos Denken in Utopien» [«El pensamiento de Platón en utopías»], en GW, Band 7, n° 9.

¹⁵ Véase *supra* nota 12.

todo un objeto del saber. Hay otras experiencias distintas a la de la ciencia, ya sea cuando nos quedamos sin aliento como espectadores en el teatro, o cuando nos quedamos pensativos ante toda la comedia y la tragedia de la vida, ya sea como testigos de acontecimientos excitantes, o al seguir fascinados un emocionante relato. Lo que vale especialmente para el lenguaje poético de la lírica, no es sólo para ella: que no quiere ser objeto de la ciencia, sino que, como toda experiencia artística, exige que la acompañemos y participemos de ella. Por eso me parece que no se plantea aquí la tarea de la deconstrucción que, por lo demás, no deja de abrir nuevos horizontes.

La interpretación es siempre un asunto delicado. Ello radica ya en que, por su esencia (y por la palabra) es «habla intermedia». Interrumpe la ejecución del acompañar. Todos conocemos esto por los textos poéticos. No por eso es tal interpretación superflua. Cuando tropezamos con algo incomprensible, tiene su lugar la ayuda de la interpretación. Pero sólo cumple su verdadero fin cuando presta su ayuda a la ejecución que, de lo contrario, habría quedado inhibida por lo incomprensible. Es este un amplio campo de problemas ante el que, en verdad, nos encontramos cada vez que nos las habemos con el arte. Pues, ¿dónde hay aquí unas fronteras claramente delimitadas?

Además, el campo del lenguaje abarca más que sólo los textos literarios. Incluye también la meditación pensante y, con ella, el uso del concepto, sobre el que descansa la prosa del pensamiento. Todo eso llega a hablar en su ejecución. En definitiva, vale incluso, hasta cierto punto, para cada interpretación. Puede que sea habla intermedia, pero sea lo que sea, lo es sólo cuando se interrumpe a sí misma para que la conversación pensante se enlace a ella. Tómese como ejemplo el modo en que el libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles se presta como un mero medio auxiliar. Esto tendría que ser paradigmático. No vale sólo para la poesía. Vale para todo leer. No sin habérmelo pensado he hablado, entre los textos contra los que Derrida eleva la pretensión de deconstruir, de eso que llamo el texto eminente¹⁶. Contaría aquí, además, la experiencia del arte en el sentido más amplio. Esta abarca más que las simples rimas. Los textos y las obras de arte son de una especie tal que no basta con darse por enterado de su existencia. A la lírica se la quisiera conocer de memoria, para poder cultivar el diálogo con ella, y las obras de arte son todas de una especie tal que la conversación con ellas no se agota, sino que se brinda siempre a una nueva ejecución. Los textos filosóficos no son, por supuesto, textos eminentes en el mismo sentido. Son sólo, cuando no son como los diálogos platónicos, discursos intermedios en la conversación infinita del pensar. Por supuesto, uno acude siempre a ellos en busca de consejo, pues todos vivimos en la marcha de nuestras experiencias. Los textos filosóficos no los leemos, desde luego, como un poema, que lo sabe todo. Un texto filosófico lo estudiamos, más bien, como uno que tampoco sabrá, pero cuyo autor lleva ya mucho tiempo preguntándose y meditando, y, al hacerlo, no se desvía de lo actual ni de las arbitrarias adaptaciones a su propia época. Es, pues, como una conversación con otro. «No es mi palabra, diga lo que diga».

¹⁶ Véase «Der 'eminente' Text und seine Wahrheit» [El texto eminente y su verdad], en GW, Band 8, n° 25, pp. 286-295.

Pero volvamos al lenguaje y a la escritura. Con todo este círculo de problemas se enlaza la pregunta, verdaderamente ilimitada, que me viene ocupando desde hace mucho tiempo: ¿qué tiene que saber el lector? No puede esperarse aquí una respuesta unívoca. Quizá haya que plantear la pregunta de otra manera: ¿qué le es lícito querer saber al lector?¹⁷. Quizá es a esto a lo que se refería Sócrates cuando, en su diálogo con Fedro, dirige al final una oración a Pan y a los otros dioses. En esa ocasión, seguramente, reinterpretaba en sentido socrático una oración que también contiene el deseo de riqueza, cuando dice: «que considere rico al sabio y que todo el dinero que tenga sea sólo el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro».

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*

¹⁷ Véase el apartado «Was muß der Leser wissen?» [¿Qué tiene que saber el lector?] en el marco de mi interpretación de Celan, GW, Band 9, pp. 443 y ss.