

La fenomenología y el problema de la interpretación

(Fenomenología y hermenéutica)

Carlo Sini

La fenomenología y la hermenéutica constituyen hoy en día dos direcciones del pensamiento muy distintas. No es infrecuente el caso de aquellos estudiosos que, siguiendo una de ellas, tienden a ignorar la otra, contentándose con una información superficial, sin llegar a iniciar una profundización con respecto a las cuestiones que de hecho tienen en común la tradición fenomenológica y la tradición hermenéutica. Esta tradición, como se sabe, corresponde a los destinos de la obra de Husserl y de Heidegger: destinos inicialmente entrelazados, después netamente divergentes y marcados por una polémica no demasiado subterránea. Ahora bien, ¿es posible hoy en día alentar una conciliación entre la postura fenomenológica y la postura hermenéutica? Ésta es la pregunta que se ha planteado en particular Paul Ricœur. Volveremos brevemente sobre sus respuestas a dicha pregunta (respuestas por otra parte de sobra conocidas), asumiéndolas como introducción a nuestro problema.

En un ensayo de 1975¹, Ricœur sostiene que la hermenéutica se apoya en un fundamento fenomenológico esencial. Es cierto que la hermenéutica se ha alejado progresivamente de dicho fundamento a lo largo de un camino totalmente peculiar, pero también es verdad que, al término del camino, la hermenéutica acaba ejerciendo un «efecto retroactivo» sobre la fenomenología, liberándola de su componente idealista y concienialista. En efecto, este componente «sucumbe a la crítica de la filosofía hermenéutica». No sucumbe, sin embargo, toda la perspectiva fenomenológica, por lo que la hermenéutica descubre al final que no puede renunciar, a su vez, a un fundamento fenomenológico.

En el ensayo en cuestión, Ricœur precisa algunas tesis de fondo del idealismo fenomenológico husserliano, refiriéndose, bien al *Nachwort* de *Ideen* de 1930, bien a las *Cartesianische Meditationem*. Recordemos brevemente cuatro de ellas:

¹ P. Ricœur, «Phénoménologie et herméneutique», en AA.VV., *Phänomenologie heute*, Freiburg-München, Alber, 1975, pp. 31-75. [Publicado con anterioridad en *Man and World*, La Haya, Martinus Nijhoff, vol 7, n.º 3, agosto 1974, pp. 223-253. Se trata, evidentemente, del ensayo recogido en el presente volumen (N. del T.).]

1. La fenomenología persigue un ideal de científicidad rigurosa que se propone como fundamento del saber científico, articulado en disciplinas. Este fundamento no apunta, sin embargo, a un formalismo axiomático o a un ingenuo experimentalismo fisicalista. La fundamentación y justificación última perseguida por la fenomenología no es algo «demostrable», sino que consiste más bien en la exigencia de un radicalismo metodológico que supere cualquier presupuesto o paradoja.

2. Para la fenomenología, «fundar» significa «ver». Frente a la deducción y al constructivismo, la fenomenología privilegia la «intuición», la «visión de la esencia».

3. El lugar de la intuición y de la ocupación total de la evidencia es la esfera de la subjetividad. Toda «trascendencia» es en efecto dudosa, una presunta trascendencia (en la medida en que es afectada por las *Abschattungen*, o sea: por la donación, mediante perfiles, constitutiva de los objetos de la experiencia). La inmanencia del *cogito* es en cambio indudable: constituye una «presencia viva» en la que lo vivido y la reflexión cogitativa dirigida a lo vivido coinciden. El *cogito* es transparente y se autopertenece.

4. La subjetividad privilegiada no es la subjetividad empírica, objeto de la psicología, sino la subjetividad trascendental revelada por la disminución de la actitud natural en este ámbito trascendental: dominio de las operaciones fundantes que dan «sentido» al mundo.

Observa Ricœur que es posible oponer, tesis contra tesis, la hermenéutica al idealismo husserliano:

1. El ideal de la científicidad rigurosa se mantiene en el terreno del pensamiento objetivador, es decir, en el terreno de la metafísica. Cualquier pretensión de fundamentación desconoce el originario «estar en el mundo» del *Dasein* y su naturaleza radicalmente finita. El sujeto «autónomo» y el objeto, entendido como un «estar enfrente» (*Gegenstand*) de aquél, son presuposiciones indebidas.

2. Al recurrir a la intuición, Husserl malentiende el hecho de que todo comprender es posible gracias a una interpretación que, además, remite a una pre-comprensión «histórica». La hermenéutica, dice Ricœur, sitúa al intérprete *in medias res* y nunca al principio o al final. La interpretación es un proceso abierto que ninguna «visión», ya sea la primera o la última, puede concluir.

3. La esfera de la subjetividad, el *cogito*, está tan sujeta a la duda como la esfera de la trascendencia. Al dirigirse hacia sí mismo, en la comunicación interior, el sujeto no puede evitar esas «distorsiones» de sentido paralelas a las «ilusiones perceptivas». El sujeto, como observa Gadamer, está sometido a la eficacia de la historia y se encuentra, por tanto, «distanciado de sí». El prejuicio, en sus formas históricas e institucionales, no se puede eliminar ni de la comprensión ni de la autocomprensión, ni de la comunicación ni de la autocomunicación.

4. Pasar de la intencionalidad de la conciencia psicológica a la intencionalidad de la conciencia trascendental no resuelve el problema. En efecto, la conciencia, en cualquier caso, tiene su sentido fuera de sí. «Estar en el mundo» comporta una pre-comprensión «histórica», en la que el sujeto se encuentra ya siempre captado y, a la vez, activo. El problema no es, pues, el paso de la psicología a la fenomenología trascendental, sino el del enraizamiento ontológico del *Dasein*.

Esta contraposición no es una estéril puntualización crítica. Al contrario: conduce, según Ricœur, a un resultado positivo. Dicho resultado consiste en la possibili-

dad de delinear una «fenomenología hermenéutica» que, por un lado, abandone el giro idealista husserliano, constituyéndose en una «interpretación de la vida del ego» y que, por otro, sin embargo, conduzca a la hermenéutica a reconocer en la fenomenología su «insuperable presupuesto». En particular, este presupuesto atañe a la cuestión del «sentido»: toda filosofía de la interpretación, en efecto, no puede dejar de reconocer que todas las cuestiones dirigidas a un ente, sea éste el que sea, atañen al «sentido» de dicho ente. Mientras tanto, esto pone tanto a la hermenéutica como a la fenomenología frente al problema del lenguaje, frente a eso que Ricoeur llama «*dimension langagière (Sprachlichkeit)*». El sentido de lo «vivido» y su copertenencia originaria a la dimensión del lenguaje son, pues, los temas que estimulan a la hermenéutica y a la fenomenología (la hermenéutica fenomenológica) hacia un posible camino común cuyo núcleo podría venir indicado en la correspondencia habida entre el plano antepredicativo intencional y el plano antepredicativo de las estructuras existenciales constitutivas del «estar en el mundo».

No es necesario para nuestro objetivo proseguir la exposición de la investigación de Ricoeur. Las indicaciones que hemos dado sobre dicha investigación son ciertamente valiosas. Sin embargo, no se puede ignorar que son también, por muchas razones, insuficientes². En la comparación establecida, Ricoeur no parece llegar a la raíz misma del problema. Esta raíz podría ejemplificarse oportunamente mediante el concepto de «fenómeno». Como sabemos, Husserl asimila el fenómeno al *Erlebnis* (vivencia), o bien considera el «flujo de *Erlebnisse*» (y su temporalidad inmanente-constitutiva) como el lugar originario del hacerse fenómeno del fenómeno. En otras palabras: como el lugar de su «verdad» (manifestación). Si, en cambio, traemos a la memoria el célebre parágrafo 7 de *Sein und Zeit*, encontramos, no casualmente, y con una clara voluntad crítica respecto a la fenomenología husserliana, una tematización muy diversa del concepto de fenómeno. Como se recordará, Heidegger descompone la palabra «fenomenología» en sus dos componentes. Fenómeno, dice, es lo que se manifiesta en sí mismo, lo manifiesto, lo claro (de la raíz 'phá de *phaino* y de *phós*, luz). El fenómeno es el hacerse visible en sí mismo, haciendo visible a la vez lo que puede ser llevado a la luz (es decir, en la terminología tradicional, los entes, *tà ónta*). En base a todo esto se ha de concluir que «fenómeno significa un modo particular de encontrar algo» (41)³. Respecto a *lógos*, como segundo elemento de la palabra «fenomenología», puede decirse que designa «el dejar ver algo» (*phainesthai*) a partir (*apo*) de aquello mismo de lo que se habla. *Lógos* equivale, por tanto, a *apophainesthai*. Naturalmente, esto no es entendido como una concordancia entre estados anímicos y hechos externos, convertida luego en «expresión». Y sobre todo: el *lógos*, como modo determinado de «dejar ver», no es «el lugar primario de la verdad». Si ahora unimos los dos componentes de la palabra «fenomenología» nos encontramos

² Para un análisis más detallado remito a mi escrito «Ricoeur e la sfida semiologica», en *Semiótica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Bologna, Il Mulino, 1978. [Trad. cast.: «Ricoeur y el desafío de la semiología», en *Semiótica y filosofía*, Buenos Aires, Hachette, 1985, pp. 176-188 (N. del T).]

³ Hemos indicado en cada caso la página de la edición castellana de José Gaos (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1971, 2.ª ed.). Asimismo, se ha respetado, para conservar la coherencia del texto de Sini, la traducción italiana de P. Chiodi (*Essere e Tempo. L'essenza del fondamento*, Torino, Utet, 1955), modificándola donde ha sido preciso (N. del T.).

con que ésta significa, según Heidegger, *apophainesthai tà phainόμενα*: dejar ver desde sí mismo lo que se manifiesta, tal como se manifiesta en sí mismo.

Surge entonces el problema relativo a cómo se muestre y se trate lo que constituye el objeto de la fenomenología. En particular, el problema atañe *al modo en que los fenómenos salen al encuentro*. ¿Qué es lo que la fenomenología debe dejar ver? «Se trata, dice Heidegger, evidentemente, de aquello que inmediata y regularmente no se manifiesta, de aquello que, al contrario, está oculto, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece en esencia a lo que inmediata y regularmente se manifiesta, de modo que constituye su sentido y su fundamento» (46). Aquello que no se manifiesta inmediata y regularmente es obviamente el ser, el ser del ente. El fenómeno que no se da es el ser. «Precisamente porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente es necesaria la fenomenología» (*ibid.*). Esto para Husserl podría significar: lo que *no* se manifiesta es la intencionalidad de la conciencia, su «tejer el mundo», como correlación universal noético-noemática. En cierto modo, los fenómenos, para Husserl, son «datos», pero purificados mediante la *epoché* y reconducidos a las operaciones subjetivas donantes de sentido. Para Heidegger, en cambio, es precisamente el ser, en el sentido de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), lo que no es «dato». Además éste no puede ser convertido en una «intuición»: el sentido del estar-en-el-mundo del *Dasein* es un problema de *interpretación*, de interpretación de este ser como originario estar-en-el-mundo del *Dasein*. Escribe Heidegger en el citado párrafo 7: «Considerada en su objeto real, la fenomenología es la ciencia del ser del ente. [...] el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación (*Auslegung*). El *lógos* de la fenomenología del Estar tiene el carácter del *hermeneúein* [...]. La fenomenología del Estar es hermenéutica en el sentido originario de la palabra, ésta designa el deber mismo de la interpretación» (48).

Ya por estas breves alusiones cabe apreciar la distancia radical que separa a Heidegger de Husserl. Esta distancia encuentra después confirmación en varios puntos de *Sein und Zeit*. Baste recordar aquí el párrafo 13, donde Heidegger, analizando el «estar-en», hace una dura crítica del enfoque cognoscitivo. Esta crítica contiene más de una alusión elocuente, sobre todo por lo que se refiere al conocer entendido como una «cosa» que está «dentro», como inmanencia abocada a la «esfera externa» o trascendencia. El conocer no consiste en «imágenes guardadas ahí 'dentro', haciendo surgir así el problema de su 'concordancia' con el mundo externo, con la realidad externa. En el 'dirigirse hacia' y en el comprender, el Estar no va más allá de una esfera interna, en la que estaría enclaustrado desde el inicio; el Estar, en virtud de su modo fundamental de ser, está ya siempre 'fuera', cabe el ente que encuentra en un mundo ya siempre descubierto» (75). Ahora bien, entre los modos de estar-fuera se encuentra precisamente esa actitud que llamamos conocer («conocer es un modo de ser del Estar en cuanto estar-en-el-mundo que tiene su fundamento óntico en esta constitución ontológica» (*ibid.*). Sólo gracias a esta actitud sale al encuentro «el ente intramundano únicamente en su puro aspecto (*eîdos*)» (74). El *eîdos*, la esencia, depende de la actitud asumida respecto al mundo. Esta actitud, entendida como puro observar, nos orienta «en una particular dirección», es decir, «es un mirar a la simple-presencia». Este «estar a ver» «prescribe anticipadamente el ente que viene al encuentro desde un particular punto de vista» (*ibid.*).

Ricœur tiene razón al observar que la fenomenología y la hermenéutica tienen en común el problema del sentido. Pero la fenomenología procede a una autofundamentación de la experiencia tal como ésta se da, y dentro de los límites en que se da. (En otras palabras: la fenomenología lleva a la máxima evidencia y claridad los fundamentos que de Platón en adelante han constituido la mirada y la actitud «teórica» de la humanidad filosófico-científica, la mirada del «Sí mismo que filosofa».) La hermenéutica procede en cambio a una autosuperación (a un autodesfundamiento, como diría Vattimo) de estos presupuestos «teóricos». (Aunque esto en *Sein und Zeit* no esté ya total y explícitamente decidido, como pone de manifiesto el proyecto, bastante contradictorio, de una «ontología fundamental».) Es decir, la hermenéutica no se limita a tematizar el «sentido»; se dirige hacia el no-sentido del sentido. Ya en *Sein und Zeit*, leemos: «El sentido del ser nunca puede ser contrapuesto al ente o al ser, como si fuera un presunto 'fundamento del ente'; el 'fundamento' sólo se puede pensar como sentido, aunque ello sea el abismo sin fondo de lo que está desprovisto de sentido» (170).

Esta conclusión es congruente con la observación heideggeriana puesta de relieve anteriormente: el problema de la fenomenología concierne esencialmente al modo en que los fenómenos salen al encuentro, o bien a lo que se encuentra en ellos. Ahora bien, lo encontrado, o sea el fenómeno en su acepción hermenéutica, es el estar arrojados en una pre-comprensión interpretativa, esto es, en una perspectiva. Este «hallarse-arrojados» tiene al final el mismo sentido que el círculo hermenéutico: para comprender se necesita haber comprendido, para interpretar se necesita haber interpretado. Este círculo «vicioso» es lo que constituye propiamente el estar-en-el-mundo del Estar, lo que hace que el ser del Estar se manifieste en un vórtice o abismo sin fondo (*Abgrund*). De aquí se sigue finalmente la radical finitud e «historicidad» del *Dasein*.

La mirada teórica misma es, entonces, un modo del ser, finito e «histórico», del *Dasein*. También la filosofía, sea a lo largo de su entera tradición o en su forma extrema, como científicidad fenomenológica aspirante a la más alta rigurosidad, no es más que un proyecto «yecto» (lo que Heidegger llamará epocalidad del ser): un proyecto que ya ha pre-comprendido y pre-interpretado el mundo desde *su* perspectiva. Hablar entonces de «fenomenología hermenéutica», como hace Ricœur, no ayuda a clarificar ulteriormente el problema del sentido, ya que esta perspectiva o propuesta es simplemente un contrasentido. En la medida en que desemboca en la hermenéutica, la fenomenología se enfrenta de hecho con la imposibilidad, constitutiva, de la *ratio* occidental de alcanzar una verdad única, absoluta y universal del mundo y del hombre en el mundo. El proyecto de la *ratio* no es inocente, sino que paga desde su origen la deuda de su valencia «histórica» (de su destino).

A haber tomado conciencia de este hecho se debe que Heidegger, después de *Sein und Zeit*, se dirigiera a la superación de la cuestión misma del ser, aludiendo al *Ereignis*. El sentido del ser es algo que, de hecho, cabe denominar solamente (y sólo eso) como *Ereignis* (acaecimiento propicio). El sentido es un movimiento de *apropiación*: un llevar al hombre a lo propio, disponiéndolo de este modo en esa perspectiva. En ella, el fenómeno toma la configuración de una apertura (*Lichtung, Zeit-Raum*). Pero, al mismo tiempo, el movimiento del *Er-eignis* es también *Ent-eignis*: *ex-propiación* que sustrae, al ser arrojados en la presencia y en la apertura, proceden-

cia y destino; es decir, el sentido se zafa. Lo que aquí cabe nombrar (mas no propiamente com-prender) es la sustracción misma del ser a todo sentido y comprensión. *Ereignis* es de hecho una palabra (pensada hasta el fondo) privada de sentido; podríamos decir, utilizando la terminología de De Saussure, que no pertenece a ninguna *langue*, sino que asume, simple y paradójicamente, el sentido de *parole* única, irreplicable, impredicable, extraña a toda sintaxis y semántica (el 'Ello' al que alude el *Ereignis* no es un sujeto, aun impersonal). El acaecimiento del ser (*Ereignis*) «asigna» al hombre a la interpretación «viciosa» de su estar-en-el-mundo (a la interpretación ya siempre comprometida de su presencia 'yecta'). Toda presencia es de este modo un «signo» asignado, de significado irremediabilmente «finito», de sentido oscuro y guardado en la oscuridad.

A la luz de esta «torna» hermenéutica, todo proyecto fenomenológico queda, por principio, anulado e inhibido. Y ello por dos razones al menos:

A) Porque el análisis de la presencia (de la *lebendige Gegenwart*) y de sus estructuras noético-noemáticas (así como de la génesis trascendental de éstas) no constituye el todo del «dato fenomenológico». La presencia es una alusión, un indicio, un signo o huella de algo radicalmente «otro», en ella anunciado y al mismo tiempo oculto (y oculto porque se revela y en tanto que se revela: en el hecho de anunciarse); se revela y, precisamente por ello, se oculta.

B) Porque lo que se revela y se sustrae ocultándose es por principio invisible e inefable; no puede dar lugar a intuiciones ni ser objeto del *lógos* (o sea, de revelación apofántica).

El foco de revelación fenoménica y la consiguiente expresión fonética de la visibilidad de la mirada teórica son puestos fuera de juego por la naturaleza inobjetivable del *Ereignis* (o sea, por su «diferencia» insuperable con respecto al ente y al Estar, entendido como aquello que desde el inicio está «fuera», en el comercio mundano con los entes). Por ello, Heidegger sustituye la «visión» por la «escucha» del ser (el cual, por su parte, calla obstinadamente); por ello rechaza el «decir» propio del *lógos*, poniéndose en el silencio de la espera (que, por otra parte, tiene pocas esperanzas de no ser desilusionada, pues ni tan siquiera tiene claro «aquello» que espera). Se manifiesta de este modo tanto el fin de la metafísica como la insuperabilidad de su proyecto, que no puede ser trascendido por ningún otro proyecto imaginable. Y ya que la metafísica ha quedado por completo resuelta en el universo de la ciencia y de la técnica, se manifiesta esa imposibilidad de diálogo, que Ricœur ha denunciado sagazmente, entre la hermenéutica heideggeriana y las ciencias⁴.

Esto demuestra, *a sensu contrario*, que el humanismo trascendental de Husserl es efectivamente la única posible fundamentación rigurosa de la humanidad científica⁵. Sin embargo, éste se funda a su vez en el pre-juicio de tal humanidad científica, es decir, en una noción de hombre y de mundo predeterminada, no originaria, o

⁴ Para una comparación crítica entre Ricœur y Heidegger, cf. A. Cazzullo, «Paul Ricœur e l'ermeneutica oggi», en *Cultura e scuola*, n.º 81, enero-marzo 1982; ID., «L'aperto dell'interpretazione. Paul Ricœur e la referenza sdoppiata», en *L'uomo, un segno*, n.º 2, 1982.

⁵ Como demuestra comprender en nuestros días Jean Petitot; cf. el ensayo de Petitot «Per un nuovo criticismo», en *L'uomo, un segno*, n.º 2-3, 1980.

cuando menos no universal ni universalizable, de no ser a través de la violencia. El *télos* de la humanidad «racional», del que hablaba angustiadamente el último Husserl, es en su núcleo irracional (algo ya comprendido por lo demás por Nietzsche, a su modo). Se abandona ciegamente a un antropologismo que ha rebajado ya el mundo a sin-sentido, y decidido que sólo la «voluntad teórica», la «persona humana», tiene sentido. El núcleo de esta decisión está en esa «estrategia del alma» que de Platón en adelante rige la civilización occidental⁶.

Es ciertamente significativo que la hermenéutica desemboque en estas conclusiones, al haber partido en cierto modo de una aceptación y puesta en práctica del método fenomenológico. Dar la palabra a las cosas mismas, dejar que se revelen en sí mismas, perseguir su manifestación de modo radical, lleva al proyecto fenomenológico a su propia autodestrucción, es decir, a la destrucción de la historia del ser (de la metafísica), cuyo sentido quería revelar la fenomenología. Sólo en este sentido radical se podría estar de acuerdo con la tesis de Ricœur ya mencionada, esto es: que en la hermenéutica se oculta un núcleo fenomenológico irreductible. Este núcleo consiste en la voluntad de tomarse en consideración a sí misma, de ser radicalmente crítica y anti-intelectualista, que guía la reflexión fenomenológica. Pero dicho núcleo no permite «recuperaciones» positivas, es decir, no permite retornar a la fenomenología, aun «hermenéutica». De hecho, la hermenéutica ha ensanchado desmesuradamente los confines de la autoconsideración fenomenológica, ya sea remontando el territorio de la conciencia (con independencia de que ésta sea puesta al principio, en el medio o al final del proceso interpretativo), ya sea dirigiendo la atención al movimiento que se encuentra «detrás» del presentarse de la presencia. Este movimiento, que por naturaleza «hace historia», esta oscilación entre *Léthe* y *Alétheia*, es algo que por principio *no tiene lugar* en el mundo, ni tampoco siquiera en el (supuesto) fundamento del mundo; ni en la tierra ni en el cielo; ni entre los hombres ni entre los dioses. En busca del fenómeno del ser, el pensamiento ha perdido la huella de éste.

El problema de la interpretación, en cuanto problema fenomenológico (problema del sentido), se revela pues como un fenómeno que ha pasado el signo de todo posible pensamiento, de toda posible fenomenología.

Con esta última consideración podríamos dar por finalizado el tema tratado en el presente escrito. Me permito, sin embargo, del modo más rápido posible y a título de mera indicación, algunas observaciones críticas.

Ante todo: ¿es cierto que la hermenéutica ha captado la *integridad* del carácter de donación propio de la fenomenología? ¿Es cierto que ha comprendido a fondo su naturaleza? Podríamos precisar la cuestión preguntando: ¿qué es lo que «viene al encuentro» y se convierte en fenómeno en la experiencia cotidiana? Heidegger respondería que estar-en-el-mundo es ante todo, no una empresa cognoscitiva, una contemplación «pura», sino un comercio con los entes intramundanos. En el fondo del estar-en-el-mundo se encuentra aquella praxis que ha sido comparada acertadamente por varios estudiosos con la *Lebenswelt* de Husserl, con la praxis de Marx o con el pragmatismo de Peirce (y de Dewey, aunque la referencia sea aquí bastante

⁶ Para el sentido y el desarrollo de esta afirmación remito a mi *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Milán, Il Saggiatore, 1981. [Hay versión castellana: *Pasar el signo*, Madrid, Mondadori, 1989 (N. del T.).]

impropia y empobrecedora desde un punto de vista teórico). Las cosas, dice literalmente Heidegger, se presentan como *prágmata*: «aquello con lo que se puede hacer algo en el comercio del ‘cuidarse de’: *prâxi*» (81). Como *prágmata*, las cosas tienen carácter de *medios*: algo que remite a otra cosa para... El «para» manifiesta así el carácter de remisión de los entes intramundanos. En la medida en que remiten, los entes son (unos) *útiles*, dentro de la circun-spección (*Umsicht*). Como se recordará, en *Sein und Zeit* conducen estos análisis «fenomenológicos» al siguiente descubrimiento: que es la imposibilidad de utilizar un determinado medio (en base a sorpresa, inoportunidad o impertinencia) lo que revela y hace explícito el carácter mismo de la remisión. Viene entonces finalmente a la luz el horizonte del mundo, presupuesto hasta ahora por toda praxis. Este horizonte se manifiesta como una «totalidad de remisiones»: «Todo el taller (*Werkstatt*) se pone entonces en claro, precisamente como el lugar en el que el ‘cuidarse de’ ya siempre se da» (88).

¿Cómo comprender entonces el mundo en cuanto totalidad de remisiones? Se impone un análisis del carácter de «remisión», en cuanto propiedad del horizonte del mundo. Guía este análisis la consideración del «signo», es decir, del objeto óntico, que es el que, por esencia y constitución, «remite». ¿Cómo remiten los signos? Los signos, dice Heidegger, «indican»; lo cual significa: los signos dan lugar a una orientación en el mundo-en-torno, el cual es, de este modo, accesible al Estar. Desde ahora, liberado el camino de la referencia al signo, cabe proseguir a través de la «significatividad» (el Estar se halla siempre en una interpretación de sí, o sea de su mundo: es íntimo al mundo como su orientación y su habitar, de modo que el mundo es el horizonte hermenéutico mismo): «La significatividad, en la que el Estar se encuentra ya siempre ensimismado, lleva consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Estar entendedor pueda, interpretando, abrir algo así como ‘significados’, los cuales, a su vez, fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje» (102). De la significatividad se pasará a la comprensión, la situatividad de acordes afectivos y el proyecto, para llegar finalmente al círculo hermenéutico.

Heidegger no ha notado, sin embargo, algo implícito con todo en su propio camino: esto es, que todo el dominio de los *prágmata*, en cuanto remisiones, es de naturaleza signica; y que el Estar, como «Interpretante» (la expresión es del propio Heidegger), es a su vez un signo⁷. El signo, pues, no es un ente particular, con el que «ejemplificar» el remitir óntico; al contrario, todos los entes son «signos» (ésta es, como se sabe, la tesis de Peirce). Es esta falta de atención por parte de Heidegger (y no sólo de él) lo que permite decir entonces que la hermenéutica, en cuanto pensamiento de la interpretación, *no* ha captado en su integridad el carácter de donación propio de la fenomenología al que sin embargo se dirigía, sin entender tampoco a fondo su naturaleza. Como pensamiento de la interpretación, la hermenéutica es inadecuada a la hora de afrontar el problema de la remisión y del signo, es decir, a la hora de afrontar sus propios problemas capitales.

Pero la naturaleza del fenómeno ha sido también ulteriormente incomprendida, en la medida en que el signo ha sido captado dentro de esa tradición óntica y con-

⁷ «El hombre es un signo» es por demás una afirmación heideggeriana. Acerca del sentido y de los límites de esta afirmación cf. mi ensayo: «El problema del segno in Heidegger», en *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Milano, Spirali Edizioni, 1982.

vencionalista que domina el pensamiento occidental desde el *Sofista* de Platón y el *Peri hermeneías* de Aristóteles hasta las *Investigaciones lógicas* de Husserl, el *Tratado* de De Saussure y las ramificaciones contemporáneas de la semiótica. Aunque Heidegger ha denunciado el carácter «metafísico» de la lingüística, no ha ampliado después adecuadamente esta consideración hasta el signo. Ha continuado mirando el signo con ojos metafísicos, es decir, como un puro medio óptico para la expresión de las almas. Al no haber reconocido la necesidad de pasar el signo de la tradición metafísica, se ha encontrado después con la necesidad de denunciar el lenguaje como algo constitutivamente metafísico, y por tanto inadecuado al problema del sentido y del no-sentido; o, si se prefiere, al problema del ser y de la nada del ser. Que sea precisamente en el signo donde pueda ocultarse el secreto y el destino de la hermenéutica, es lo que aquí se aventura, en cuanto manifestación de lo «impensado» de la hermenéutica.

Traducción: *Ana Isabel Caballero*