

Los rasgos en el espejo Una nota inconclusiva sobre «hermenéutica y subjetividad»

Jorge Pérez de Tudela

Ese ser que se mira en un espejo, y al que una larga costumbre ha animado a llamarse «Yo», no ha adquirido anteayer ese hábito. En realidad, hace siglos que lo practica: hace siglos que se espía y se sopesa, que se cuenta a sí mismo su vida o que, simplemente, se considera sin ruido; hace también muchos siglos que, unas veces, gesticula y prueba muecas —en tanto que, otras, se entrega a una tensa inquietud de estatua—. Hace ya mucho, en fin, que incansablemente recorre el haz y el envés de su propio rostro, intrigado por sí mismo, intrigado por la intriga, intrigado por lo fascinante de esa situación en la que se encuentra y su, en apariencia, incurable falta de desenlace. Este ser llamado «yo», en efecto, ya una vez se irguió, hace siglos, en la escena de un teatro, y con voz amplificada y gesto congelado declaró, ante ese peculiar espejo que son «los otros» (personajes, coro, espectadores-oyentes de aquel tiempo o de cualquier otro, todo posible lector), declaró, digo, utilizando un oscuro giro, ser él mismo, el compareciente en persona, «*ho pãsi kleinòs Oidípous kaloùmenos*»: «el por todos noble Edipo llamado»¹. Los ecos de esa sentencia resuenan aún en ciertos oídos. Ya también otra vez, y en un paisaje cultural muy cercano al mencionado, ese ser que se aquilata o se mide a sí mismo había hablado de sí —y no ciertamente por exaltarse a sí mismo, sino por dar a conocer los caminos del *lógos*, de la relación que anunciaba—. Fue cuando se presentó como buscador de sí mismo, cazador de un auto-conocimiento que no tardó mucho en declarar insondable (y es que, de creer a nuestras fuentes, decretó inalcanzables los límites de la *psychè*, los *peirata* de un alma que «*hoúto bathùn lógon échei*»: que «tan hondo *lógos* tiene»²). Hubo también otra ocasión, una doble y casi triple, pero además memorable: aquella en la que, estando como siempre hablando (por más que, esta vez, hablase entre amigos, explorando los laberintos de ese juego especular que entreteje la *philia*), alzó no

¹ Sófocles: *O. R.*, v. 8.

² Heráclito: D.-K., B 45.

afirmación, sino pregunta, y preguntó y se preguntó en voz alta si eso que consideramos nuestra más preciada posesión y rasgo definitorio, ese enigma que justamente llamamos «pensar» (*dianoëisthai*), no sería en realidad más que «*Lógon hōn autē prōs autēn he psychē diexérchetai perī hōn an skopēi*», «el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración»³. Auto-interpretación, pues, en tanto que «alma auto-parlante», de este mismo «yo» que, otra vez (pero ahora cambiarás algo radicalmente de espacio y de tiempo, y pretenderás recoger en tu propia lengua palabras que desconoces, palabras de amor y de fiebre cuyo original te es ajeno), otra vez, digo, se acercó a observar su propia imagen, y sólo encontró en ella desconcierto, perplejidad, y una candente certeza: «¿Qué puedo hacer, musulmanes? No me conozco a mí mismo. / No soy cristiano, ni judío, ni mago ni musulmán. / No vengo del Oriente, ni del Occidente. Ni de la tierra, ni del mar. / Tampoco de la Mina de la Naturaleza, ni de los cielos circundantes, / ni de tierra, ni de agua, de aire o de fuego; / Ni del trono, ni del suelo, de la existencia o del ser; / Ni de la India, China, Bulgaria o Saqseen; / Ni del reino de los iraquíes o de Jorasán; / Ni de este mundo ni del siguiente: del cielo o del infierno; / Ni de Adán, Eva, los jardines del Paraíso o el Edén; / Mi lugar sin lugar, mi huella sin huella. / Ni cuerpo ni alma: todo es la vida de mi Amado...»⁴. «Yo» que siempre, por tanto, habla y se habla, mira y se mira, ama y se ama, y que anhela metáforas en las que apresar su rostro: metáforas como las vistas, o como ésas que, mucho más adelante, y en el espacio de otra lengua, propondrá otra voz no menos apasionada, la voz de alguien que se creyó dinamita, y que estableció la identidad entre su alma y un surtidor, entre su alma y la canción de un amante...⁵. ¡Extraordinaria criatura, este ojo-lengua-corazón-mano siempre en pos de su propia imagen, siempre ansioso por determinar la medida y el peso de su propia sombra! Extraordinario, en verdad, este observador u observatorio que no conoce el reposo, que apenas abandona nunca la tarea de levantar su propio plano —en el espejo, dijiste, pero también en ese espejo particular que son las declaraciones, los cuadros, los textos o las acciones en que alguien da a los demás, y también por tanto a sí mismo, una versión posible de su ser—. A lo largo, así, de una historia desmedida, este ser nuestro que dice «yo» ha podido observar, como por ejemplo le sucedió en Escocia, que sí a algo recuerda, o parece recordar, esa «sucesión de percepciones que constituye su mente o prin-

³ Platón: *Teeteto*, 189e4-7. El texto, como se sabe, continúa en la misma línea: «A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. (...) En conclusión, al acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo» (190a1-6: en *Diálogos*, vol. V [*Parménides, Teeteto, Sofista, Político*] Gredos, Madrid, 1988, traducción de Álvaro Vallejo Campos, pp. 272-273.) Cfr.: *Sofista*, 263e3-264b: «El razonamiento (*diánoia*) y el discurso (*lógos*) son, sin duda, la misma cosa, pero ¡no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento (*diánoia*)? (...) Cuando esto se lleva a cabo en el alma, silenciosamente y mediante el razonamiento, ¿tendrías para designarlo otro nombre que pensamiento (*dóxa*)? (...) En consecuencia, así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo del alma consigo misma, que el pensamiento (*dóxa*) es el resultado final del razonamiento...» (*Ibid.*, traducción N. L. Cordero, pp. 471-472).

⁴ Rumi: «Yo soy la vida de mi Amado», citado en Idries SHAH: *El camino del Sufi*. Traducción de A. H. D. Halka. Barcelona, Paidós, 1986 (or. 1968, 1980), p. 125.

⁵ «Es de noche: ahora hablan en voz alta todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor. [...] Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante» (F. Nietzsche: «La canción de la noche», en *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Valdemar, Madrid, 2005, pp. 178 y 180).

cipio pensante», esto es, su «alma», si a algo recuerda, dices, es al incesante juego de aparición y desaparición de presencias al que, correctamente analizados, se reducen no sólo «una república o estado» de miembros y constitución cambiantes, sino, igualmente, una representación escénica que nada sabe del teatro en que se desenvuelve, ni de la materia de sus elementos⁶. Pero tampoco ha sido ésta, por lo demás, la única opinión que sobre sí mismo ha arriesgado. Sabemos que es voluble, y que si de encontrar tales «ciudades» en su interior se trata, en ocasiones –no menos memorables– también creyó apreciar que semejante «ciudad», a su vez, albergaría un reducto inexpugnable, una «ciudadela» tan potente como paradójica, en cuya indecible simplicidad el alma se igualaría no ciertamente con Dios, sino con la Deidad sin nombre, persona, ni modo, que es el fondo unitario de Dios⁷. Ciertamente es, cómo negarlo, que en controversias como éstas asistimos al choque entre algo así como el entusiasmo del teólogo y la inmutable *acies* del filósofo. Ciertamente es, en otros términos, que en esto parece justamente escenificarse, y por enésima vez, aquella «*controversia inter philosophos et theologos*» que detectó Duns Escoto, y que tan distinto sabor y horizonte, pese a todo, otorga, por una parte, al tajante, incondicional –y repetido, y a-gramatical– «yo soy» (*egò eimil ego sum*) que Juan imputa a su Maestro⁸ y, por otra, al –no menos repetido, pero gramatical, y naturalmente condicional– «yo soy» (*je suis/ego sum*) que jubilosamente estalla en la «Segunda» de las *Meditaciones cartesianas*⁹. Pero no te permitas siquiera soñar con escribir semejante historia enmarañada... Este ser que,

⁶ David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*. Edición preparada por Félix Duque. Editora Nacional, Madrid, 1988, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 357, 366 y 367.

⁷ «Mirad, ¡atended ahora! La ciudadela en el alma de la que hablo y en la que pienso es en tal forma una y simple, y está por encima de todo modo, que la noble potencia de que os acabo de hablar no es digna de echar jamás una mirada en su interior, aunque sea una sola vez, y tampoco la otra potencia, de la que he hablado y en la que Dios brilla y arde con todo su reino y su delicia, tampoco se atreve a mirar nunca en su interior; tan completamente una y simple es esa ciudadela y tan por encima de todo modo y de toda potencia se halla ese único uno que nunca potencia alguna ni modo, ni siquiera el mismo Dios, pueden mirar en su interior. ¡Totalmente cierto y tan verdad como que Dios vive! Dios mismo, en tanto que es según el modo y la propiedad de sus personas, no se asoma por allí ni por un solo instante, ni jamás ha mirado en su interior. Esto es fácil de observar, pues ese único uno es sin modo y sin propiedades. Por eso, si Dios quiere alguna vez asomarse en su interior, le costará necesariamente todos sus nombres divinos y sus atributos personales; si quiere echar una mirada en su interior, es necesario que lo deje todo absolutamente fuera. En la medida en que es un uno simple, sin modo ni propiedad, allí no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; y, sin embargo, es un algo, que no es ni esto ni lo otro.

Mirad, en la medida en que él es uno y simple se aloja en ese uno, que llamo una ciudadela en el alma, y si no es así no puede entrar de ninguna manera; sólo así penetra y se halla en su interior. Ésa es la parte por la que el alma es igual a Dios y ninguna otra. Lo que os he dicho es verdad; pongo a la verdad por testigo ante vosotros y a mí alma como prenda» (Maestro Eckhart: «La virginidad del alma», en *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerro. Siruela, Madrid, 1998, pp. 45-46).

⁸ «Dijoles Jesús: En verdad, en verdad os digo: Antes que Abrahán viniese a ser, yo soy» (Jn, 8, 58: *Nuevo Testamento Trilingüe*. Edición crítica de J. M. Bover y José O'Callaghan. B.A.C., Madrid, 1988, pp. 536-537.) Cfr.: «Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando sucediere, creáis que yo soy» (Jn, 13, 19 [*Id.*, p. 567]); «Os dije, pues, que moriréis en vuestros pecados; porque si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jn, 8, 24 [*Id.*, p. 531]); «Dijo, pues, Jesús: «Cuando levantareis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que de mí mismo nada hago...» (Jn, 8, 28 [*Id.*, p. 532]). Son algunos de los denominados «enunciados de revelación».

⁹ «Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. (...) Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y engáneme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu. Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy...» (*Meditación Segunda*, en R. Descartes: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 24).

como otros animales, aunque quizá no del todo como ellos, se mira y se reconoce en los espejos, ha encontrado en su propia imagen rasgos de creador y de esclavo; hechuras de máquina y condiciones de estatua; levedades de ángel y gravedades de amigo de la tierra; energías de empresario y melancolías de quien es «un fue, y un será, y un es cansado»... En breve: a este ser... sí, a este ser tan proteiforme parece haberle ido, o más bien irle de continuo –aunque no del mismo modo–, su propio ser.

Pero si no cabe relatarla toda, sí es factible, en cambio, esbozar algún episodio especialmente significativo de esa historia del Atento. Una vez, en efecto, el ojo reflejado debió recoger algo que, por su parte, la lengua sólo pudo articular con cierta fórmula intrigante, tan sencilla como inmensa –una fórmula que, justamente, aún no hemos tenido ocasión de presentar–. Son sólo dos palabras; pero no es (únicamente) el hecho de que figuren en un poema lo que, pese a su brevedad, hace que se resistan tan denodadamente al tratamiento analítico. El poema al que aludo lo firmó Paul Celan, y el sintagma que subrayo dice: «*du liest*», «tú lees». Y tú lees:

VIÑADORES excavan
el reloj de horas oscuras,
de hondura en hondura,

tú lees,

saca
el Invisible el viento
a la estacada;

tú lees,

los Abiertos llevan
la piedra detrás del ojo,
ella te reconoce,
el día del Sabat¹⁰.

Inserto –por dos veces– en semejante constelación de letras, «tú lees» gana, quién no lo vería, esa oscura aura de prestigio que rodea, y más en terrenos como éstos, parajes de alquimia poética y teografía de la negación, el aura que rodea, dices, a las experiencias «últimas», a las palabras del «final». Porque el poema que acabas de citar es, dicen sus biógrafos, el último que escribió, «*am Sabbath*» sus últimos rasguños en el papel, 13 de abril de 1970, días antes de arrojar, «aproximadamente el 20 de abril»¹¹, a las aguas del Sena que, aquel 20, pasasen bajo el

¹⁰ «REBLEUTE graben / die dunkelründige Uhr um, / Tiefe um Tiefe, // du liest, // es fordert / der Unsichbare den Wind / in die Schranken, // du liest, // die Offenen tragen / den Stein hinterm Aug, / der erkennt dich, / am Sabbath» (P. Celan: «Viñadores», en *Obras completas*. Traducción de José Luis Reina Palazón. Trotta, Madrid, pp. 451-452).

¹¹ John Felstiner: *Paul Celan. Poeta, superviviente, judío*. Traducción de Carlos Martín y Carmen González. Trotta, Madrid, p. 389.

Mirabeau. Y te puedes equivocar; pero, para ti, en estos siete (ocho) caracteres que conforman «tú lees»/«*du liest*» se condensa la esencia de eso que, en un lenguaje venerable (un lenguaje que tampoco tú te niegas a utilizar) bien podría denominarse «la concepción hermenéutica del sujeto» —a saber: esa misma «concepción» hermenéutica que alguien, un amigo, te propuso desarrollar—. Y no es que quieras sugerir, en modo alguno, que este último escribir «tú lees», cifra de lo hermenéutico, un poeta suicida y mentalmente enfermo, simboliza a su vez el destino de la Hermenéutica, llegada a las postrimerías de su propia historia. Ocurre, sencillamente, que la (muy compleja) maraña de opiniones, máximas, intuiciones y argumentos que, entre otros muchos inquilinos de la mente, componen «la Hermenéutica», bien puede resumirse, para bien o para mal, en esa descripción, «tú lees» —y que la tarea, por tanto, ya no puede ser otra que la de preguntarse por el tipo de «sujeto» implicado en la constatación.

Ahora bien: que la actividad más propia de un «sujeto de conocimiento», desde el punto de vista de la Hermenéutica, sea precisamente «leer», tampoco es una tesis que precise de mayor apoyo. Implícita, pero inequívocamente, salta ya a los ojos desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*, allí donde Heidegger, con su habitual tensión interrogativa, se pregunta cuál sea el ente en el que «se debe leer el sentido del ser»¹². Pero tampoco es que haya que esperar hasta 1927 para encontrar autorización textual de la tesis en este maestro de la Hermenéutica. Ya (poco) antes de la obra canónica, en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, el profesor Heidegger había formulado prácticamente lo mismo, y por cierto que en idéntico contexto de caracterización como «hermenéutico» del camino a seguir en la investigación¹³. Nada extraordinario, por lo demás, cuando, como se sabe, el proyecto no era otro que el de poner al descubierto el horizonte «für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt», «para una interpretación del sentido del ser en general» (*S.u.Z.*, § 5). Pero es que las raíces de esta decisión *pro hermeneumate* se remontan, en Heidegger, todavía más atrás. En efecto: ya cuatro años antes de *Ser y Tiempo*, el curso titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* había establecido como obvio el hecho de que, si algún título correspondía en propio al «tema» que trataba (vale decir: la «ontología», como «doctrina del ser») «y a la manera de tratarlo», era, efectivamente, el de «hermenéutica»¹⁴. Donde por «hermenéutica» se entendía «el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad», así como por «facticidad», a su vez, «el nombre que le damos al carácter de ser de 'nuestro' existir propio»¹⁵. De modo y manera

¹² M. Heidegger: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tubinga, 1993¹⁷ (or. 1927), § 2. Cito por la traducción de Jorge Eduardo Rivera C. para la editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 30 (el subrayado es mío).

¹³ «Así las cosas, ¿qué ente es el que hay que experimentar en sí mismo? ¿Cuál es el ente en que se puede obtener, en que se puede leer el posible sentido de ser?» (M. Heidegger: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 182; el texto, un curso dado en Marburgo en el semestre de verano de 1925, fue publicado en 1979 como vol. 20 de la *Gesamtausgabe*, el segundo subrayado es mío). En un momento anterior del Curso, por lo demás, ya había establecido Heidegger, en el contexto de su discusión del sentido del proyecto fenomenológico, el principio básico: «Resultará entonces que la descripción posee carácter de interpretación [Interpretation], puesto que el tema de la descripción es accesible por medio de lo que es un modo específico de exponer e interpretar» (*Ibid.*, pp. 175-176; subrayado en el original).

¹⁴ M. Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 1998/1999 (1982 or.), § 1; traducc. cit., pp. 18 y 20. El subrayado es mío.

¹⁵ *Ibid.*, §§ 1 y 2; traducc. cit., pp. 27 y 25.

que, se decía, «la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender»¹⁶. Ahora bien: apostar por la hermenéutica como «vía», como «posibilidad más radical, nueva conceptualidad»¹⁷, y apostar hasta el punto de establecer sin vacilaciones, en los textos de estos años, la convergencia fundamental de «ontología», «fenomenología» y «hermenéutica»¹⁸, es tanto como situarse frente a toda una tradición —¡y qué tradición!: la tradición en apariencia imperante, y en apariencia más que bi-milenaria, de algo así como el subjetivismo, la filosofía de la conciencia, el primado práctico-conceptual del «yo»—. Una vez más, es ya el curso de 1923 quien hubo de plantear el enfrentamiento sin paliativo alguno:

«Lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el 'yo pienso', esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento»¹⁹.

Girar hacia la hermenéutica, por ende, es tanto como romper con el sujeto, con la conciencia, con el viejo —y ya desacreditado— esquema de la oposición, presuntamente originaria, originante, que pone un «sujeto» ante sus «objetos» (y viceversa). El camino del hermeneuta es el camino de la des-subjetivización, del anti-subjetivismo y la post-subjetualidad. Y es que, se nos dice, decir «hermenéutica» es tanto como decir «deconstrucción»²⁰. Y si a algo deberá afectar esa deconstrucción programática es, repitámoslo una vez más, al esquema S-O que ha venido determinando a la filosofía:

«El concepto de facticidad: nuestro *existir propio* en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de 'propio', 'apropiación', 'apropiado' nada en sí

¹⁶ *Ibid.*, § 3; traducc. cit., p. 33. Ese «entender» producido por la interpretación, se aclara de inmediato, no es algo reducible a lo que usualmente se tiene por tal; sino que se trata de «un *cómo del existir* mismo», terminológicamente fijable como «el *estar despierto* del existir para consigo mismo» (*ibid.*) Nos encontramos, pues, ante algo así como la prehistoria de lo que, en *S.u.Z.*, será elevación del «comprender» (*Verstehen*) al rango de «existencial» (o bien, según Gaos, de «existenciario»: *Existenziab*), de modo fundamental (*Grundmodus*) del ser del *Dasein* (cuyo desarrollo constituye, justamente, la interpretación: §§ 31-32).

¹⁷ *Ibid.*, «Anexo»; traducc. cit., p. 138.

¹⁸ *Ibid.*, § 1; traducc. cit., p. 18: «Sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado». Convicción que, en *Ser y Tiempo*, alcanzará una formulación todavía más radical: «*La ontología sólo es posible como fenomenología*» (§ 7, C; traducción citada, p. 58; subrayado en el or.). De *S.u.Z.*, sin embargo, es también la no menos célebre aclaración posterior: «De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación*. (...) La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica...» (*ibid.*; traducc. cit., p. 60).

¹⁹ *Ontología. Hermenéutica...*, cit., § 17 (traducc. cit., p. 105).

²⁰ «(¡La hermenéutica es desconstrucción!) Sólo de esa manera demostrar la originariedad de la investigación hermenéutico-desconstructiva» (*Ontología. Hermenéutica...*, cit., «Anexo»; traducción citada, p. 135). Cfr.: «*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*» (M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 51 [vid. *infra*, nota 25]; subrayado en el original).

de la idea de 'yo', persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de [sí]-mismo, cuando se use aquí, tendrá origen en la 'yoidad'!»²¹.

O, como se advierte en otro lugar:

«El existir no es cosa alguna, como lo es un tarugo de madera o una planta; tampoco es algo que esté compuesto de vivencias, ni mucho menos es el sujeto (yo) que está frente al objeto (no yo)»²².

En una hermenéutica como la heideggeriana, por tanto, ese «sujeto» solidísimo, constituyente, trans-temporal, que solemos llamar «clásico», se desvanece, se disuelve, pierde su legitimidad. Pero eso no significa que su puesto vaya a quedar, sin más, vacío. Dejar de ser «sujeto-frente-a-un-objeto» no significa, necesariamente, haber perdido esa posibilidad de expresarse (*hermeneía*) que, según Aristóteles, la Naturaleza nos dado con vistas a la perfección (*héneka tou éú*)²³. O bien, por citar un texto algo más antiguo, haber perdido todo apoyo para el *lógos*, aquel *lógos* que, precisamente, ya una vez se dijo que no era más que «la expresión (*hermeneía*) de aquello que te diferencia»²⁴. (¿No sería precisamente al revés?) Tampoco significa algo así como que, ahora, el «intérprete» se sitúa ante sí mismo a la manera de quien se sitúa ante nada —o ante nadie—. Al contrario: en fecha bien próxima —y aun anterior— a las mencionadas, es a saber, en 1922, el «Informe Natorp» (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*) había zanjado ya la cuestión con envidiable contundencia: «El modo de su investigación [de la filosofía] es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporalizándose, *habla consigo misma* (*kategoreîn*)»²⁵. «Sea» lo que sea, se manifieste como se manifieste, eso que, como ves, se llamaba entonces «la vida fáctica», hace ya siempre eso mismo que, décadas más adelante, Heidegger habrá de atribuir, en términos casi de mínimos, bien al «*Seyn*», bien a la «*Alétheia*»: «hablar», «interpelar». La vida fáctica, se nos recuerda, «no sólo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo cada vez que *habla consigo misma*»²⁶. En 1923, «la vida fáctica» se «enfrentaba» consigo misma: y lo hacía de tal modo que la «experiencia fundamental» de la que debe brotar la hermenéutica era la de «un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo,

²¹ O. c., § 5 (traducc. cit., p. 49).

²² O. c., § 10 (traducc. cit., p. 68).

²³ «Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y para hablar, y si bien el gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire... también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee» (Aristóteles: *Acerca del alma*, II, 8, 420b; traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, pp. 198-199).

²⁴ Platón: *Teeteto*, 209a (traducc. cit., p. 313).

²⁵ M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid, 2002, p. 46; subrayado en el original.

²⁶ *Ibid.*, p. 40; el segundo subrayado es mío.

aparece ante sí mismo»²⁷. Un año antes, el auto-enfrentarse del Despierto se interpreta más bien (pero en esto no hay contradicción) como un «hablarse-a-sí-mismo» que, no mucho más tarde, vendrá a re-traducirse en un «leerse-a-sí-mismo»: un «leer», en ese ente privilegiado que soy cada vez yo mismo, los (nunca mejor dicho) «*Seinscharaktere des Daseins*», los «caracteres de ser del *Dasein*» (*S.u.Z.*, § 9.) Enfrentar(se)-hablar(se)-leer(se): la historia de la Hermenéutica y el contenido de su semantema son tan complejos, imprecisos y desaforados²⁸, que, desde su propia perspectiva, una fusión de conceptos como la citada no tendría dificultad alguna para superar el reproche de haber incurrido, y clamorosamente, en confusión. Porque sea cual sea el camino que se tome, el resultado es el mismo –y hasta cabe verterlo en prosa sin mengua de la grandilocuencia habitual: «*La destrucción del concepto de 'conciencia' es, en verdad, la recuperación de la pregunta por el ser*»²⁹. Abrazar la hermenéutica, escríbase una vez más, es tanto como dejar la casa del Padre, vale decir: del Yo, de la Conciencia instauradora, donadora, productora de la Objetividad (todo con mayúsculas), para leer ahora en el espejo los borrosos rasgos de para-subjetividad que, nuestro enigma sigue en pie, si se reconoce, se reconoce ahora como «lectora».

Ahora bien: ¿qué hay de tan diferente en el «lector», que tan mortalmente le separaría del «consciente»? Dicho en otros términos: ¿por qué el supuesto salto del «paradigma de la conciencia» al «paradigma de la hermenéutica» habría de suponer tamaña mutación en la auto-comprensión, y por ende en algo así como el «ser» del Atento, del Despierto? Una primera respuesta, te parece, bien podría recorrer un camino como el siguiente: el sujeto «clásico», «cartesiano», «idealista» o «trascendental», es siempre (así se dice en las plazuelas) un hijo de sí mismo, una encarnación concreta del ideal de autonomía, de independencia, de auto-fundación. Todo nace de él, pero él, a su vez, si nace, nace sólo de sí. Y, obviamente, mal podría semejante «sujeto» dedicarse, por esencia, a la «lectura», cuando «leer», ante todo, presupone no sólo atención a ciertos códigos, lingüísticos o no, de carácter supra-personal, sino también capacidad para apropiarse de sentidos incontrolables y ajenos, oído para la Historia..., la diversa presencia y eficacia, en suma, de un previo poder-leer. A diferencia del contemplador, que ve la imagen como imagen, y a sí mismo como la fuente no-imaginal de toda imagen, el lector es aquel sujeto para quien la imagen se transforma en «signo» (y, de este modo, en algo que, como rezaba aquella insuperable definición de otro padre de la hermenéutica, Charles Sanders Peirce, está por otro, para alguien, en cierto respecto o capacidad)³⁰. Un sujeto a quien su espejo convierta en hermeneuta es y será siempre, por tanto, una máquina de desciframiento, de exposición de lo celado, de conquista de la comprensión; un constante poder y anhelo de descodificaciones que, si por esencia

²⁷ M. Heidegger: *Ontología...*, cit., § 3 (traducc. cit., p. 37).

²⁸ Sobre este aspecto, cfr. M. Ferraris: *La hermenéutica*. Traducción de Lázaro Sanz. Cristiandad, Madrid, 2004 (or. Laterza, Roma, 1998), pp. 26 y ss.

²⁹ H.-G. Gadamer: «Heidegger y el lenguaje», en *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Herder, Barcelona, 2002, p. 318; subrayado en el original.

³⁰ *Collected Papers*, 2.228 («A sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the *interpretant* of the first sign. The sign stands for something, its *object*. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the *ground* of the *representamen*»).

(son elementos de la definición que da el DRAE para «leer») «pasa su vista» por los «caracteres» de un escrito, o «comprende el sentido de cualquier otro tipo de representación gráfica», o «descubre por indicios algo oculto», etc., es porque su experiencia, leídas bien las cosas, no le permite otra opción. Es porque su ámbito, su «mundo», no es tanto un mundo de «objetos» cuanto un mundo de «(cosas-)signos»: un mundo dual, que sin duda resulta, como en seguida repetirás, inmediatamente significativo; pero que, en cuanto que poblado por «signos», lo está por «algos» que, al estar-por otros «algos», impiden toda posibilidad crítica de detener la mirada en ellos, en lo cerrado de su presencia —y que, por ello, nunca dejan de incitar a buscar en otra parte el «sentido» que resguardan—. Fue también Heidegger, y asimismo en 1923, quien, a su manera peculiar, alcanzó a expresar las bases de este estado de las cosas:

«El término 'mundano', en cuanto derivado de 'mundo', no debe entenderse en oposición a 'espiritual', sino que quiere decir, de modo formal: que es, que existe como 'mundo'. Su carácter de existir, de estar o ser aquí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. 'Significativo' equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado. La expresión no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar. Así, pues, lo que hay que llegar a entender es cómo la significatividad constituye el *existir* mundano»³¹.

Como aquí deja meridianamente claro; como más adelante, en *Ser y Tiempo*, volverá a repetir; como en rigor también había defendido en el curso de 1925; y como, en fin, ya venía explicando desde 1919, desde el *Kriegsnotsemester* intitulado *La idea de filosofía y el problema de la Weltanschauung* (ahora en GA, 56/57), Heidegger —y la hermenéutica— oponen, a cualquier explicación analítico-científica de las percepciones en términos de supuestas «sensaciones primarias», la superioridad de una concepción «ingenua» que, cuando percibe, no se ve a sí misma captando «cosas» a las que, más tarde, agrega su «significado»; sino que tiene por «inmediata» y «primaria» la captación del significado, de los «sentidos», de (los nexos de la) significación³². Dicho en otros términos: el hermeneuta parece vivir en un universo *elocuente* (¿o no es acaso *elocutio* una traducción consolidada de «*hermeneia*»?), un universo de (cosas-) *mensajes* o de (cosas-) *señales* en el que, y no por casualidad, *el dios* es Hermes, el mundo se entreteje según las reglas de la comunicación y la verdadera tarea científica (relee ahora cierto pasaje escondido en el llamado «*Informe Natorp*») es la escucha interesada y atenta: aquella escucha respetuosa del fenómeno cuya «fidelidad» al mismo es sólo un «simple» dejar que éste, el fenómeno, «diga» lo que, desde y por sí mismo, «expresa», «dice»³³.

³¹ M. Heidegger: *Ontología. Hermenéutica...*, cit., § 23 (trad. cit., pp. 123-124).

³² Sobre este aspecto, cfr. el excelente trabajo de R. Rodríguez: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997.

³³ «Desde este primer nivel de la crítica, que de manera general fija el horizonte [de la investigación], la interpretación muestra cómo Aristóteles pone en cuestión las opiniones y las explicaciones de los 'antiguos filósofos de la naturaleza', examinando en qué medida dejan éstos hablar al fenómeno del movimiento desde sí mismo y en qué medida fracasan siempre en su intento de explicar este mismo fenómeno a partir de teorías ya preconcebidas sobre el sentido del ser» (M. Heidegger: *Interpretaciones...*, cit., p. 80).

Este ojo-y-oído que «lee» y «se lee» (o que, por igual decir, «escucha» y «se escucha»), este ojo-y-oído en el que las cosas se limitan a ser lo que dicen, ya no tiene pues ante sí, o en sí, aquellas «representaciones», aquellas «ideas» o «reflejos» «objetivos» de «las cosas» que, se te dijo, poblaron en algún momento la mente occidental, la mente «clásica». Lo que para él se despliega es, más bien, una elocuencia ontológica de «escrituras» fónicas o áfonas, mudas o melódicas; una infinita madeja de nominaciones tras las que sería estúpido buscar la pura presencia inmediata de algún «en sí»³⁴. Todo es voz; y voz, qué duda cabe, *de* (aquello que *se* da a la voz); pero esa voz es voz de un algo que, a su vez, se presenta-ausenta como voz —y cuyo incansable efecto tampoco podría describirse más que apelando, nuevamente, al uso del nombre «voz»—. (Quedan, se dirá, las reglas. Pero ¿acaso se dan reglas inexpresadas, reglas «en sí», reglas espléndidamente ajenas a toda posibilidad de protocolización?) Ese ojo que ahora persigues, el extraño ojo del lector, poco o nada tiene ya, por tanto, de «fundacional». Él aclara, interpreta, expone; pero si se aventurase a aclararse, interpretarse, exponerse a sí mismo, lo que se atribuiría es esa misma condición de «texto», de «escritura» o, como diría Peirce, de «signo», en el que ha venido a resolverse toda entidad. Nada podrá hacer por tanto, respecto a sí mismo, que no haga respecto a lo demás: el intérprete, para quien todo es signo, y para quien todo *media e intermedia* entre *mediaciones* y *mediadores*, es también a su vez, como signo, un *mediador* y una *mediación*, un paso: un algo con hechuras de flecha, cuya naturaleza se manifiesta, irremediamente, como *medial*. Es por eso por lo que no conviene decir de él que «establezca» o «ponga» nada, a la manera de una fuente o de un legislador; su reino no es el de la teoría. Más bien (como los signos) «*transmite*». ¿O no es eso exactamente lo que se espera de un «intérprete»? Como por oficio, el hermeneuta «enuncia», «declara»; pero su enunciar, que siempre es un enunciar el «sentido», nunca puede, en el fondo, ser otra cosa que un «re-enunciar»; un volver a articular, inevitable alteración mediante, ese mismo sentido que se explicita. Como por oficio, pues, el hermeneuta ocupa aquel espacio que, en efecto, le reserva la Hermenéutica: el espacio del «intermediario», del «intérprete» o «negociador» cuya «traducción», «exposición» o «glosa» viene a hacer de puente entre el signo-texto-objeto y, puesto que la operación siempre se repetiría, no sólo la interpretación que él ofrece del mismo, sino su indefinida re-interpretabilidad.

Entre ese sujeto que —Richard Rorty *dixit*— compara su mente con un espejo, y este otro sujeto que, a la manera de los altavoces, amplifica, reitera, reviste de sinonimia la ontológica ex-presividad del mundo, se extiende por lo tanto una doble relación quiasmática. Porque si el primero, en algunas de sus interpretaciones, es un activo poder dominante, constantemente ocupado en la generación del caudal de sus re-presentaciones, cierto es también que, ante las mismas, su más probable actitud será la meramente pasiva que, según ciertas tradiciones, corresponde al contemplador. Pero si el segundo, a su vez, acusa esa mansa recepti-

³⁴ «Un objeto que siempre se ve en la semioscuridad se deja aprehender precisamente en *su* donación semioscura a través de un proceso de sobreexposición. Ahora bien, la interpretación, en tanto que sobreexpone, no debe preguntar demasiado, ni pretender para sí misma una objetividad imaginaria en el sentido de un conocimiento histórico en general, como si la interpretación diera con un 'en sí'. El mero hecho de preguntar por este 'en sí' significa no comprender el carácter objetivo de lo que es *histórico*» (M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas...*, cit., p. 56).

vidad sin la que apenas es posible re-producir un sentido con alguna fiabilidad, tampoco cabe olvidar, ni menospreciar, que en el lenguaje cotidiano, en ese lenguaje familiar en el que, para nosotros, se re-produce de inmediato el mundo, un «intermediario», un «negociador» es también, y se diría que en todos los casos, un «agente»: alguien cuyo papel, en la amplísima tarea que le corresponde de «trans-» (traducir, transmitir, transportar, transvasar, transformar...), es en rigor tan activo como el del «agente» de un contagio, el «agente» que intervino en las transacciones, «agente» responsable de una infección. Y es que, si limitarse a reflejar imágenes puede favorecer en el sujeto un sentimiento de limpieza y de distancia, la ilusión de su inocencia, moverse entre «sentidos», alimentarse de ellos, manipularlos para otros, coloca por el contrario en la comprometida situación de quien maneja «materiales» difícilmente representables –porque lo que cumple, con respecto a ellos, no es tanto alzar sus planos cuanto, más bien, «trabajar» con ellos, «apropiárselos», «comprenderlos», reactivar eficazmente su constitutiva aplicabilidad–. Entendida como «presencia», toda «re-presentación» puede tranquilamente re-interpretarse como identidad: cerrarse a sí misma en la perfecta auto-contención de su propio contenido. Pero una operación así nunca la consentirá el «sentido»: *ontológicamente transmisible*, ontológicamente ex-pansivo y ex-plosivo como es aquél, sus guardianes y voceros no tienen otra salida, para tratarlo, que la de implicarse en sus efectos y contribuir a su expansión. Por eso, como bien advirtiera Peirce, su ámbito no responde, ni puede, a la categoría de lo «Segundo», de lo binario; sino que, como mínimo, siempre se precisa poner en juego a Tres. Razones que quizá también expliquen el hecho, tan lingüístico como conceptual, de que el orden de lo hermenéutico, orden de lo significativo, es por eso mismo, además, el orden de lo diferente; esfera sin contornos donde luchan las pretensiones-de-hacerse-oír; indefinida trama de distinciones provenientes de otras distinciones –y que sólo se acomodan a la ley de esa república cuando cada una, por su parte, promueve, solicita, promociona, el surgimiento de otra distinción–.

* * *

Enfrentado a ese peculiar espejo que es la hoja de papel, el poeta trans-terrado, trans-linguado, traductor y transcriptor, dirige su atención hacia sí mismo, y encuentra en sí... un lector. Nadie podrá saber nunca, te parece, qué sabor exacto tuvo entonces, para él, la inscripción del «tú lees» sobre la página. Pero cabe que hasta en él, el apartado, mantenga todo su peso la tradición que has venido persiguiendo; una tradición para la que «leer» es tarea ilimitable, y el «lector», supuesto arranque y/o resultado de esa tarea, un dispositivo de descodificación y recodificación sin otro «en sí» que, en el mejor de los casos, su propio poder-leer. Así que ese «yo» que se disuelve en la tarea de leerse, en el puro empeño de leer, si a algo cree (vale decir: interpreta) que pertenece, es, apenas puede dudarse, a la esfera de la «comprensión». Pero tampoco eso acallará las preguntas, porque ¿qué significa «comprender»? Una vez y otra, hermeneutas de toda laya han venido contestando que en ese término multi-semántico procede, ante todo, detenerse en su primer elemento, ese «cum» con el que se señala el carácter irreductiblemente «com-partido», «plural», que tiene la apropiación comprensiva.

«Comprender» es siempre captar algo-y-otra-cosa, algo-y-su-horizonte (o su contorno); algo-y-su-contexto, algo-y-el-todo-que-va-con-él: un lúcido decir adiós al geométrico ideal del «punto», de lo «simple», de lo que carece de «fondo» sobre el cual, contra y con el cual destacarse... ¿Gadamer o Derrida, allí donde confluyen, han enseñado otra cosa? El intérprete, sin embargo, se enfrenta a totalidades; todo lo abiertas que se quiera, pero en todo caso totalidades (sin cuya presencia, en rigor, poco o nada habría para interpretar); mal exegeta sería, en consecuencia, si cerrase aquí su análisis, y dejase de pasar su vista por una acepción ulterior que también ofrecen los textos donde figura, al menos en latín, el término «comprensión». Y es que, como también ocurre en otros idiomas, el concepto de «prender» que transporta el *prehendere* latino poco tiene de ajeno a la idea de «encendido», de «fuego», de «combustión». «Comprendo»: «apreso», «(a)prendo», «aprehendo»; pero también: «prendo (fuego)», «incendio», «enciendo». ¿Diremos, pues, que si la lengua no miente hay alguna vinculación explorable entre el «sentido» y el «fuego», entre la «comprensión» y el «ardor»? Ahora, por supuesto, ya no es tiempo de contestar. Pero te resistes a apagar la pantalla, y atropellada, agitada, velocísimamente te permites aún pensar en Heráclito, pensar en Pascal, en aquel antiguo *ignis philosophorum* y en cierto ladrón del fuego cuya hazaña, piensas ahora, quizá no fuese otra que la de poner a nuestra disposición un «sentido», si es que no «el» sentido mismo; y piensas también que, en latín, «*comprehendere*» puede tomarse a veces como sinónimo de «dar a luz»; y ahora que, sí, ya, tu tiempo definitivamente se acaba, te preguntas aún si, en última instancia, no será la historia de nuestras concepciones la propia historia de nuestros fuegos, fuego como el que quemó a aquel poeta de la Bukovina, «Pavel Lvovitsch Tselan», que, simbólicamente o no, escribió de la

barba de luz de
los patriarcas

y de otras mil formas distintas de la quemazón; pero también de

Ceniza.
Ceniza, ceniza.
Noche.
Noche y noche

así como de otras mil formas distintas de la consunción –y que, apenas interpretable, juró ser accesible a cualquiera que, modesto, le quisiese leer, releer y volver de nuevo a releer–.