

*Destruktion*¹ y deconstrucción

Hans-Georg Gadamer

Cuando Heidegger elevó el tema de la comprensión desde una metodología de las ciencias del espíritu a la condición de un existencial y de un fundamento de una ontología del «ser-ahí», la dimensión hermenéutica no representó ya un estrato superior en el estudio de la intencionalidad fenomenológica, estudio basado en la percepción directa, sino que hizo aflorar sobre una base europea y dentro de la orientación de la fenomenología lo que en la lógica anglosajona aparecía casi simultáneamente como el *linguistic turn*. En la forma originaria, husserliana y scheleriana de la investigación fenomenológica, el lenguaje habría quedado en la penumbra, a pesar del giro dado hacia la *Lebenswelt* («mundo de la vida»).

En la fenomenología, se había repetido el abismal olvido lingüístico que ya caracterizó al idealismo trascendental y que pareció confirmarse en la desafortunada crítica de Herder al giro trascendental kantiano. El lenguaje no encontró un sitio de honor ni siquiera en la dialéctica y en la lógica hegeliana. Por otra parte, Hegel aludió alguna vez al instinto lógico del lenguaje, cuya anticipación especulativa del Absoluto dio origen a la obra genial de la *Lógica* hegeliana. En realidad, tras la germanización amanerada del lenguaje escolar de la metafísica llevada a cabo por Kant, la aportación de Hegel al lenguaje de la filosofía fue de innegable relevancia. Hegel destacó la gran labor de Aristóteles en la formación del lenguaje y de los conceptos, y siguió su egregio ejemplo al intentar salvar en el lenguaje conceptual buena parte del espíritu de su lengua materna. Esta circunstancia le ha acarreado el inconveniente de la intraducibilidad, una barrera que ha sido insalvable durante más de un siglo y que hoy en día sigue constituyendo un obstáculo difícil de franquear. Pero lo cierto es que tampoco Hegel otorgó al lenguaje un puesto central.

En Heidegger, se repitió una irrupción parecida, aún más vigorosa, del impulso lingüístico originario en la esfera del pensamiento. A ello contribuyó su recurso a la originariedad del lenguaje filosófico griego. De ese modo, el «lenguaje» cobró viru-

¹ En otros ensayos sobre el tema, y en parte en éste, Gadamer argumenta que «*Destruktion*», en el sentido de Heidegger, no significa «destrucción» ni nada parecido —de ser así, dice, Heidegger habría escrito *Zerstörung*—; si acaso, *Destruktion* se aproxima a lo que Derrida entiende por «deconstrucción». Por ese motivo, hemos dejado el término sin traducir (N. del E.).

lencia con toda la fuerza intuitiva de sus raíces vitales y penetró en el sutil artificio descriptivo de la fenomenología husserliana. Era inevitable que el propio lenguaje se convirtiera en objeto de su autocomprensión filosófica. Cuando en 1920, como yo mismo puedo atestiguar, el joven Heidegger empezó a meditar desde una cátedra alemana sobre el significado de «mundear», aquello fue un allanamiento del lenguaje escolar de la metafísica, un lenguaje sólido, pero enteramente alejado ya de sus orígenes. Y significó a la vez un acontecimiento lingüístico y el logro de una comprensión más profunda del propio lenguaje. La atención que dedicó el idealismo alemán al fenómeno del lenguaje desde Humboldt, los hermanos Grimm, Schleiermacher, los Schlegel y, por último, Dilthey, y que dio un impulso insospechado a la nueva lingüística, sobre todo al lenguaje comparado, quedó siempre en el marco de la filosofía de la identidad. La identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, del pensamiento y del ser o de la naturaleza y del espíritu se mantuvo hasta la filosofía de las formas simbólicas² inclusive, entre las que destaca el lenguaje. La última culminación de la obra sintética de la dialéctica hegeliana, a través de todas las contradicciones y las diferenciaciones imaginables, restablecía la identidad y elevaba la idea aristotélica primigenia de la *nósis nóseos* a su más pura perfección. Así lo formuló de modo llamativo el párrafo final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. Como si la historia del espíritu hubiera enfocado toda su labor hacia la única meta: *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*, concluye Hegel evocando un verso de Virgilio.

Para el nuevo pensamiento postmetafísico de nuestro siglo, el hecho de que la mediación dialéctica al estilo de Hegel ya hubiera realizado, a su modo, la superación del subjetivismo moderno fue en efecto un desafío constante. El concepto hegeliano de «espíritu objetivo» supone un testimonio elocuente al respecto. Incluso la crítica de raíz religiosa que supuso el lema kierkegaardiano «o lo uno o lo otro» respecto al «esto y lo otro» de la autosuperación dialéctica de todas las tesis, pudo quedar absorbida en la mediación total de la dialéctica. La crítica de Heidegger al concepto de «conciencia», que delató mediante una radical «destrucción ontológica», en la que todo el idealismo de la conciencia se presentaba como una enajenación del pensamiento griego que afectaba de lleno a la fenomenología de Husserl revestida de neokantismo, tampoco supuso una ruptura total. Lo que se presentó como ontología fundamental del «ser-ahí» no pudo superar, a pesar de todos los análisis temporales sobre el carácter de «preocupación» del estar ahí, su autorreferencia y, por ende, el puesto central de la autoconciencia. Por eso, no pudo producir una verdadera liberación de la inmanencia de la conciencia de cuño husserliano.

Heidegger se percató de esto muy pronto y asumió los riesgos del pensamiento radical de Nietzsche, sin encontrar otros caminos que *Holzwege* (sendas perdidas), que tras la *Kehre* (torna) le llevaban a lo inviable. ¿Fue sólo el lenguaje de la metafísica lo que mantuvo este hechizo paralizante del idealismo transcendental? Heidegger extrajo la última consecuencia de su crítica al vacío ontológico de la conciencia y de la autoconciencia al abandonar la idea metafísica de fundamentación. No obstante, esta vuelta y este abandono siguió siendo una lucha permanente con la

² E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache*, Berlin, 1923.

metafísica. Para preparar su superación, precisaba no sólo poner en evidencia el subjetivismo moderno, desmontando sus conceptos indemostrados, sino rescatar a la luz del concepto como elemento positivo la experiencia primigenia griega del ser, por encima del auge y del dominio de la metafísica occidental. La regresión de Heidegger desde el concepto de *phýsis* en Aristóteles a la experiencia del ser en los inicios presocráticos fue en realidad un extravío aventurero. Bien es cierto que Heidegger tuvo siempre presente el objetivo último, aunque de forma aún muy vaga: repensar el inicio, lo inicial. Aproximarse al inicio significa siempre percatarse de las otras posibilidades que se abren al desandar el camino recorrido. El que se sitúa en el comienzo ha de elegir el camino, y, si regresa al comienzo, advierte que desde el punto de partida podía haber elegido otras sendas; el pensamiento oriental recorrió, de ese modo, otros caminos. Quizás esto último ocurrió al margen de la libre elección, al igual que en la opción occidental. Quizás obedeció a la ausencia de una construcción gramatical de sujeto y de objeto que guiase el pensamiento oriental hacia la metafísica de la substancia y del accidente. Por eso, no sorprende que el regreso de Heidegger al comienzo le hiciera sentir algo de la fascinación del pensamiento oriental y que intentara adentrarse en él —en vano— con ayuda de visitantes japoneses y chinos. No es fácil sondear las lenguas, sobre todo la base común de todas las lenguas del propio círculo cultural. En realidad, no es posible dar con el comienzo ni siquiera en la historia de los propios orígenes. El comienzo retrocede siempre hacia lo incierto, como le ocurre al paseante costero en la célebre descripción de la regresión en el tiempo que hace Thomas Mann en *La montaña mágica*: detrás del último promontorio aparece siempre otro nuevo en una situación interminable. Heidegger creyó haber encontrado sucesivamente la experiencia inicial del ser, con testimonios de la correlación entre el desvelamiento y la ocultación, en Anaximandro, en Heráclito, en Parménides y de nuevo en Heráclito. En Anaximandro, cree encontrar la propia presencia y la permanencia de su ser; en Parménides, el corazón sin latidos de la *alétheia*; en Heráclito, la *phýsis* que gusta de ocultarse. Pero todo esto, aun siendo válido como indicación de las palabras que apuntan a lo intemporal, no lo es para el discurso, es decir, para la autointerpretación del pensamiento que encontramos en los textos primitivos. Heidegger sólo pudo reconocer su propia visión del ser en el nombre, en la fuerza nominativa de las palabras y en sus laberintos intransitables como vetas de oro: este «ser» no es el ser del ente. Al final, resultó siempre que tales textos no eran el último promontorio que daba acceso a la visión directa del ser.

Estaba escrito, por así decir, que Heidegger, al llevar a cabo esas prospecciones en la roca primigenia de las palabras, tropezara con la figura postrera de Nietzsche, cuyo extremismo había osado la autodestrucción de toda metafísica, de toda verdad y de todo conocimiento de la verdad. El aparato conceptual de Nietzsche no le podía satisfacer, aunque aplaudió su desencantamiento de la dialéctica —«de Hegel y de los otros Schleiermacher»— y aunque la visión de la filosofía en el período trágico de los griegos pudiera confirmarle en la idea de ver en la filosofía algo diferente a esa metafísica de un mundo verdadero detrás del aparente. Todo esto pudo hacer que Heidegger tuviera por breve tiempo a Nietzsche como compañero de viaje. «Tantos siglos sin un dios nuevo...» fue el lema de su recepción de Nietzsche.

Pero, ¿qué sabe Heidegger de un dios nuevo?, ¿lo barrunta y le falta sólo el

lenguaje para invocarlo?, ¿le tiene hechizado el lenguaje de la metafísica? Pese a su insondabilidad previa, el lenguaje no es el destierro del espíritu de Babilonia. Asimismo, la confusión babilónica de las lenguas no significa sólo que la variedad de las familias lingüísticas y de los idiomas sea producto del orgullo humano, como supone la tradición bíblica. Esa variedad expresa la distancia que media entre un ser humano y otro, y que crea permanentemente la confusión. Lo cual encierra también la posibilidad de su superación, pues el lenguaje es diálogo. Hay que buscar la palabra apropiada, se puede encontrar la palabra que alcance al otro e, incluso, se puede aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzarle. Todo eso puede hacerlo el lenguaje en cuanto tal.

Es cierto que el nexo lingüístico que se crea para entenderse está entretreído sustancialmente de cháchara, que es la apariencia del hablar y que hace de la conversación un intercambio de palabras vacías. Lacan ha dicho con razón que la palabra que no va dirigida a otro es una palabra huera. Lo cual constituye la primacía de la conversación, que se desenvuelve entre la pregunta y la respuesta, construyendo de ese modo el lenguaje común. Existe una conocida experiencia que se produce cuando dialogan personas que hablan dos idiomas distintos, pero que pueden entenderse medianamente: sobre esa base no puede entablarse una conversación. En realidad, se libra una larga lucha hasta que ambos terminan hablando una de las dos lenguas, aunque uno de ellos lo haga bastante mal. Cualquiera puede hacer esa experiencia. El fenómeno encierra una sugerencia significativa. No se da sólo entre hablantes de distintos idiomas, sino igualmente en la adaptación recíproca de las partes en cada conversación sostenida en la misma lengua. Sólo la respuesta real o posible hace que una palabra sea tal.

En ese mismo plano de la experiencia, ocurre que toda retórica, precisamente por no permitir un intercambio constante de preguntas y de respuestas, de discurso y de réplica, incluye siempre añadidos de palabras vacías que conocemos como muletillas o frases hechas. Algo similar nos ocurre cuando intentamos comprender algo mientras lo oímos o lo leemos. En tales casos, la realización del significado depende de ciertas intenciones vacías, como demostró especialmente Husserl.

Esto ha de ser objeto de una reflexión ulterior si queremos dar un sentido al lenguaje de la metafísica. No me refiero al lenguaje en el que antaño se creó la metafísica, al lenguaje filosófico de los griegos. Me refiero a que las lenguas vivas de las actuales comunidades lingüísticas comportan ciertos caracteres conceptuales que proceden de ese lenguaje originario de la metafísica. En el ámbito científico y filosófico, ese fenómeno se conoce como el papel de la terminología. Pero si en las ciencias naturales matemáticas —sobre todo en las experimentales— la adopción de denominaciones es un acto convencional que sirve para designar todos los fenómenos accesibles y no establece ninguna relación semántica entre el término internacionalmente adoptado y los usos lingüísticos de los idiomas nacionales —¿quién se acuerda del gran investigador Volta cuando oye la palabra «voltio»?—, en el caso de la filosofía no ocurre lo mismo. No existe, en este punto, un plano de la experiencia accesible a todos, controlable y designado mediante términos acordados. Los términos que se acuñan en el campo de la filosofía se expresan siempre en la lengua hablada de la que proceden. La conceptualización también supone aquí la restricción de la posible polivalencia de una palabra, para darle un significado

preciso; pero tales palabras conceptuales nunca se desvinculan totalmente del campo semántico en el que poseen todo su significado. El hecho de separar del todo una palabra de su contexto para insertarla (*horismós*) en un contenido preciso que la convierte en una palabra conceptual corre el riesgo de vaciarla de sentido. De ese modo, la formación de un concepto metafísico fundamental como el de *ousía* nunca es plenamente canjeable sin tener presente, a la vez, el sentido de la palabra griega en su plena acepción. Por eso, ha contribuido mucho a la comprensión del concepto griego de «ser» el saber que la palabra *ousía* significó primariamente la propiedad real y que de ahí deriva el sentido conceptual de «ser» como presencia o lo presente. Este ejemplo muestra que no se da un lenguaje de la metafísica, sino la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo que son pensados metafísicamente. Esa acuñación conceptual puede crear una tradición constante, como es el caso de la lógica y de la ontología de Aristóteles, e introducir en consecuencia una alienación que empieza muy pronto, que continúa con la cultura helenística traducida al latín y que forma después nuevamente un lenguaje escolástico con la acogida de la versión latina en los idiomas nacionales actuales, un lenguaje en el que el concepto va perdiendo cada vez más el sentido original derivado de la experiencia del ser.

De este modo, se plantea la tarea de una *Destruktion* de los conceptos de la metafísica. Ése es el único sentido aceptable de la expresión «lenguaje de la metafísica»: la conceptualidad formada a lo largo de la historia. La tarea de una *Destruktion* de la conceptualidad deformada de la metafísica, que prosigue en el pensamiento actual, fue abordada por Heidegger en sus primeros años de docencia. La reconducción mediante el pensamiento de los términos de la tradición al idioma griego, al sentido natural de las palabras y a la sabiduría oculta del lenguaje que ha de buscarse en ellas, reconducción llevada a cabo por Heidegger con increíble vigor, dio nueva vida al pensamiento griego y a su capacidad para interpelarnos. Esa fue la genialidad de Heidegger. Intentó retrotraer incluso las palabras a su sentido literal ya desaparecido, no vigente, y extraer consecuencias conceptuales de ese sentido etimológico. Es significativo que el Heidegger tardío hable al respecto de «palabras primordiales» que expresan la experiencia griega del mundo mejor que las teorías y los principios de los primeros textos griegos.

Heidegger no fue el primero en percatarse de la deformación que se produjo en el lenguaje escolástico de la metafísica. Una de las aspiraciones del idealismo alemán, desde Fichte y sobre todo desde Hegel, consistió en disolver y en fluidificar la ontología griega de la substancia y sus conceptos mediante el proceso dialéctico del pensamiento. También hubo precursores dentro del latín escolástico, especialmente cuando a las obras latinas se sumaba la palabra viva de la predicación en la lengua vernácula, como en el caso del maestro Eckhart o de Nicolás de Cusa, y también de las especulaciones de Jakob Böhme. Pero éstos fueron personajes secundarios de la tradición metafísica. Cuando Fichte escribe *Tathandlung* (acción) en lugar de *Tatsache* (hecho), anticipa en el fondo los provocativos neologismos de Heidegger, que gusta de invertir el sentido de las palabras. Por ejemplo, entendió por *Ent-fernung* (a-lejamiento) la aproximación, tomó la frase «*was heisst denken?*» (¿qué significa pensar?) por «*was befiehlt uns zu denken?*» (¿qué nos obliga a pensar?) y tradujo «*Nichts ist ohne Grund*» (sin fundamento no hay nada) como un enunciado sobre la nada como carente de fundamento: esfuerzos violentos de alguien que nada contra corriente.

Pero en el idealismo alemán no fue tanto la acuñación de palabras y la recuperación de significados literales lo que contribuyó a disolver la figura tradicional de los conceptos metafísicos, cuanto la aproximación de los principios a su dimensión opuesta y contradictoria. La dialéctica consiste desde antiguo en llevar los antagonismos inmanentes a su extremo contradictorio, y si la defensa de dos enunciados contrapuestos no tiene un sentido meramente negativo, sino que apunta a la unificación de lo contradictorio, se alcanza en cierto modo la posibilidad extrema que capacita al pensamiento metafísico, esto es, orientado en unos conceptos originariamente griegos, para el conocimiento del absoluto. Pero la vida es libertad y espíritu. La consecuencia interna de esa dialéctica en la que Hegel vio el ideal de la demostración filosófica, le permite superar, en efecto, la subjetividad del sujeto y concebir el espíritu, según se ha indicado, como un espíritu objetivo. Pero en su resultado ontológico este movimiento acaba de nuevo en la presencia absoluta del espíritu ante sí mismo, como dice la conclusión de la *Enciclopedia* hegeliana. Por eso, Heidegger sostuvo un debate permanente y tenso con la seducción de la dialéctica que, en lugar de la *Destruktion* de los conceptos griegos, supuso su prolongación en conceptos dialécticos aplicados al espíritu y a la libertad, domesticando en cierto modo el propio pensamiento.

No podemos analizar aquí cómo Heidegger, partiendo de su intención fundamental, mantuvo y superó en su pensamiento tardío la obra de derribo de sus comienzos. De ello, da testimonio el estilo sibilino de sus últimos escritos. Él era plenamente consciente de la penuria lingüística suya y nuestra. Además de sus propios intentos por abandonar «el lenguaje de la metafísica» con ayuda del lenguaje poético de Hölderlin, me parece que sólo ha habido dos caminos transitables, que ya han sido transitados, para franquear una vía frente a la autodomesticación ontológica propia de la dialéctica. Uno de ellos es el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación. Yo mismo intenté seguir esa vía mediante mi hermenéutica filosófica. El otro camino es el de la deconstrucción desarrollada por Derrida. No se trata aquí de rescatar el sentido desaparecido mediante la viveza de la conversación. El entramado de las relaciones de sentido que subyacen en el habla y, por tanto, el concepto ontológico de *écriture* —en lugar de la cháchara o de la conversación— ha de disolver la unidad de sentido para que pueda llevarse a cabo, de ese modo, la verdadera ruptura con la metafísica.

En el ámbito de esa tensión, se producen los más peculiares cambios de acento. Según la filosofía hermenéutica, la teoría de Heidegger sobre la superación de la metafísica abocada al olvido total del ser durante la era tecnológica, pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida, que siguen existiendo en los pequeños y los grandes grupos de la coexistencia interhumana. En cambio, según el deconstructivismo, a Heidegger le falta radicalidad en el extremo contrario, cuando se pregunta por el sentido del ser y mantiene, de ese modo, una actitud interrogativa que no admite una respuesta razonable. Derrida opone a la pregunta por el sentido del ser la diferencia primaria, y ve en Nietzsche una figura más radical frente a la pretensión metafísicamente modulada del pensamiento heideggeriano. Aún ve a Heidegger situado en la línea del logocentrismo, al que contrapone el lema del sentido siempre inconexo y descentrado que hace saltar en pedazos la posibilidad de reunir distintos elementos en una unidad, lo que llama *écriture*. Está claro que Nietzsche supone aquí el punto crítico.

Para una confrontación y un examen de las perspectivas que se abren a las dos vías descritas que dejan atrás la dialéctica, se podrán debatir, por ejemplo, en el caso de Nietzsche, las posibilidades que se ofrecen a un pensamiento que no puede continuar ya la metafísica.

Cuando llamo dialéctica a la situación inicial desde la que Heidegger intenta recorrer su camino de vuelta, no lo hago por la razón externa de que Hegel hubiera efectuado su síntesis secular del legado de la metafísica mediante una dialéctica especulativa que pretendía recoger toda la verdad del comienzo griego. Lo hago sobre todo porque Heidegger, realmente, no se quedó dentro de las modificaciones y de las perpetuaciones del legado de la metafísica llevadas a cabo por el neokantismo de Marburgo y por el revestimiento neokantiano de la fenomenología llevado a cabo por Husserl. La superación de la metafísica que buscaba no se agotó en el gesto de protesta de la izquierda hegeliana ni de figuras como Kierkegaard y Nietzsche. Acometió esta tarea con el duro trabajo del concepto aprendido en Aristóteles. «Dialéctica» significa, pues, en mi contexto, el amplio conjunto de la tradición occidental de la metafísica, tanto lo «lógico» en sentido hegeliano como el *lógos* del pensamiento griego, que marcó los primeros pasos de la filosofía occidental. En ese sentido, el intento de Heidegger de renovar la pregunta por el ser o, más exactamente, de formularla por primera vez en un sentido no metafísico, es decir, lo que llamó el «paso atrás», fue un distanciamiento de la dialéctica.

El giro hermenéutico hacia la conversación que he intentado llevar a cabo va en el mismo sentido y no se limita a retroceder, más allá de la dialéctica del idealismo alemán, a la dialéctica platónica, sino que apunta al presupuesto de este giro socrático-dialogal: la *anámnesis* buscada y suscitada por los *lógoi*. Esa evocación tomada del mito, pero pensada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino la del «espíritu capaz de unirnos» siempre a nosotros, que «somos una conversación». Pero estar-en-conversación significa salir de uno mismo, pensar con el otro y volver a uno mismo como otro. Cuando Heidegger deja de pensar el concepto metafísico de «esencia» como presencia de lo presente, lee la palabra *Wesen* (esencia) como si se tratara de un verbo, como una palabra temporal, «temporalmente», y entiende el *Wesen* (esencia) como *An-wesen*, en un sentido que parece afín a *Verwesen* («regir», administrar). Pero esto significa que Heidegger, como hace en su artículo sobre Anaximandro, somete la *Weile* (permanencia) a la experiencia griega original del tiempo. De ese modo, explora las raíces y el horizonte de la metafísica al preguntarse por el ser. El propio Heidegger ha recordado que la frase citada por Sartre «la esencia del ser-ahí es su existencia» se malentendió al no tenerse en cuenta que la palabra *Wesen* (esencia) aparece entrecomillada. No se trata, por tanto, del concepto de *Essenz* (esencia) que, en cuanto *Wesen*, haya de preceder a la existencia, al hecho; pero tampoco se trata de la inversión sartriana de esta relación, como si la existencia precediera a la *Essenz* (esencia). Ahora bien, entiendo que Heidegger, cuando se pregunta por el sentido del ser, tampoco piensa el «sentido» en la línea de la metafísica y de su concepto de «esencia», sino como sentido interrogativo que no espera una determinada respuesta, sino que sugiere una dirección del preguntar.

«El sentido es direccional», he afirmado alguna vez, y Heidegger utilizó durante cierto tiempo un arcaísmo ortográfico al escribir la palabra *Sein* como *Seyn* para subrayar su carácter verbal. De modo análogo ha de verse mi intento de eliminar el

lastre de la ontología de la substancia partiendo de la conversación y del lenguaje común que se trata de alcanzar y de formar en ella, en el que la lógica de la pregunta y de la respuesta resulta determinante. Dicha lógica abre una dimensión del entendimiento que trasciende los esquemas fijados lingüísticamente y, por tanto, la síntesis omnicomprensiva en el sentido de la autocomprensión monológica de la dialéctica. Es cierto que la dialéctica idealista no niega tener su origen en la estructura especulativa del lenguaje, como expuse en la tercera parte de *Verdad y método*; pero cuando Hegel ajusta la dialéctica a un concepto de «ciencia» y de «método», encubre en realidad su procedencia, su origen lingüístico. La hermenéutica filosófica, de ese modo, tiene en cuenta la referencia a la unidad dual especulativa que se da entre lo dicho y lo no dicho, que precede en realidad a la tensión dialéctica de lo contradictorio y de su superación en un nuevo enunciado. Creo que es un claro error convertir en un supersujeto el papel que he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, como hacen Manfred Frank y Philippe Forget. Lo cual no encuentra base alguna en *Verdad y método*. Cuando en esta obra se habla de la tradición y del diálogo con ésta, no se hace referencia a ningún sujeto colectivo. Dicha tradición es el nombre común que empleamos a la hora de designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra «texto», que incluye una obra plástica, una construcción e, incluso, un proceso natural)³. El diálogo socrático de signo platónico es, sin duda, un género muy especial de conversación que uno conduce y el otro tiene que seguir, quiera o no; pero es el modelo de cualquier diálogo, pues en él no se refutan las palabras, sino el alma del otro. El diálogo socrático no es ningún juego exotérico de disfraces para ocultar un saber más hondo, sino el verdadero acto de *anamnesis*, del recuerdo pensante, el único posible para el alma caída en la finitud de lo corpóreo y que se realiza como conversación. Ése es el sentido de la unidad especulativa que se cumple en la virtualidad de la palabra: ésta no es una palabra concreta ni un enunciado formulado con precisión, sino que rebasa todo lo enunciable.

La dimensión interrogativa en la que nos movemos aquí no tiene nada que ver con un código que intenta descifrarse. Es cierto que ese código subyace a toda escritura y a toda lectura de textos, pero representa una mera condición previa para la labor hermenéutica en torno a lo que se dice en las palabras. En eso estoy de acuerdo con la crítica al estructuralismo. Pero creo que voy más allá de la deconstrucción de Derrida, pues las palabras sólo existen en la conversación y no se dan, en su seno, como una palabra aislada, sino como el conjunto de un proceso en el que se habla y se responde.

Es evidente que el principio deconstructivo persigue lo mismo, pues también Derrida intenta superar el ámbito del sentido metafísico al subsumir las palabras y los significados verbales en el acto que llama *écriture* y cuyo producto no es un ser esencial, sino la línea, la huella indicadora. De ese modo, Derrida ataca el concepto metafísico de *lógos* y el lenguaje del logocentrismo, que afectaría incluso a la cuestión del ser en Heidegger como pregunta por el sentido del ser. Se trata de un

³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, 1986, pp. 478 y ss. Trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 567 y ss.

Heidegger extraño, reinterpretado de cara a Husserl, como si el habla consistiera siempre en enunciados a modo de juicio. En este sentido, es cierto que la infatigable constitución del sentido a la que se dedica la investigación fenomenológica, que se realiza en el acto de pensar como cumplimiento de una intención de la conciencia, significa «presencia». La voz notificante (*la voix*) está referida en cierto modo a la presencia de lo pensado en el pensamiento. La verdad es que también la labor de Husserl en favor de una filosofía honesta incluye la experiencia y la conciencia del tiempo previo a toda «presencia» e, incluso, a toda constitución de validez supratemporal. Pero el problema del tiempo en el pensamiento de Husserl resulta insoluble porque éste retiene el concepto griego de «ser» que ya Agustín había descalificado en el fondo con el enigma que representa el ser del tiempo, que «ahora» es y a la vez no es, por expresarlo con Hegel.

Por eso, Derrida, al igual que Heidegger, profundiza en la misteriosa variedad que existe en la palabra y en sus significados, en el potencial incierto de sus diferenciaciones semánticas. Cuando Heidegger se retrotrae desde la frase y el enunciado a la apertura del ser que posibilita las palabras y las frases, sobrepasa en cierto modo la dimensión de las frases formadas con palabras, de los contrastes y de las oposiciones. En una línea semejante, Derrida parece seguir las huellas, que sólo se dan en su lectura. Especialmente, ha intentado inferir del análisis del tiempo de Aristóteles que el «tiempo» aparece ante el ser como *differance*. Pero como lee a Heidegger desde Husserl, considera el recurso a la conceptualidad husserliana que se deja sentir en *Ser y tiempo* y en su autodescripción transcendental una prueba del logocentrismo de Heidegger; y cuando yo no sólo considero el diálogo, sino la poesía y su aparición en el oído interior como la verdadera realidad del lenguaje, Derrida llama a esto, precisamente, «fonocentrismo». Como si el habla o la voz sólo tuviera presencia, aun para la conciencia reflexiva más estricta, en su realización y no fuese más bien su propia desaparición. No es ningún argumento baladí, sino la evocación de lo que le ocurre a todo hablante o a todo pensador, el intento de señalar que éste no es consciente de sí mismo precisamente porque «está pensando».

La crítica de Derrida a la interpretación de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger —interpretación que a mí me convenció— puede ilustrar quizá la problemática abierta que nos ocupa. Por un lado, se encuentra la desconcertante riqueza polifacética y el incesante juego de disfraces que parecen disipar las audacias mentales de Nietzsche en una variedad inaprehensible, y, por otro, la pregunta que se le puede formular: «¿qué significa el juego de esa audacia?». No es cierto que el propio Nietzsche tuviera presente la unidad en la dispersión ni que hubiera traducido en conceptos el nexo interno entre el principio fundamental de la voluntad de poder y el mensaje meridiano del eterno retorno de lo mismo. Y si no entiendo mal a Heidegger, eso es precisamente lo que Nietzsche no hizo, y las metáforas de sus últimas visiones aparecen como facetas brillantes detrás de las que no hay una realidad unívoca. Ésta sería, según Heidegger, la posición final de Nietzsche, en la que olvida y se pierde la pregunta por el ser. De ese modo, la era tecnológica en la que el nihilismo alcanza su perfección, significa de hecho, según el propio Heidegger, el eterno retorno de lo mismo. No creo que el hecho de pensar esto, el asimilar a Nietzsche conceptualmente, sea una especie de recaída en la metafísica y en su esquema ontológico, que culmina en el concepto de «esencia». De ser así, los

caminos de Heidegger, que buscan una «esencia» de estructura radicalmente distinta, temporal, no se perderían una y otra vez en lo inefable. El diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias debería buscar siempre a su interlocutor, especialmente si éste es radicalmente distinto. El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final.

Traducción: *Manuel Olasagasti*