

Aquí y ahora, desde la hermenéutica

FÉLIX DUQUE¹

Resumen: El artículo reproduce una ponencia napolitana en la que, a través de una sencilla reflexión sobre el uso de términos adverbiales, se advierte de la imposibilidad de isomorfía entre el lenguaje y la realidad, dados los continuos desplazamientos de perspectivas, las cuales apuntan a la rotura definitiva del ideal metafísico de la presencia constante, enfocada desde una subjetividad dominante. De este modo, el propio «yo» queda asintóticamente desplazado en el juego de la finitud del ser y la mortalidad del hablante.

Palabras clave: Hermenéutica, punto, instante, lenguaje, traducción.

Abstract: This paper transcripts a conference given at Naples in which, through a simple reflection about the use of adverbial terms, the impossibility of an isomorphy between language and reality is revealed. This is due to the repeated perspective shiftings, which point to the definitive breakdown of the metaphysical ideal of a 'constant presence', focused from a dominant subjectivity. This way, one's own 'I' is asymptotically rejected in the play of being's finitude and speaker's mortality.

Key words: Hermeneutics, point, moment, language, translation.

**La morte, ohimè, m'uccide,
il tempo tutto frange:**

Hoggi si ride e poi diman si piange.

Angelo Grillo. (En: Claudio Monteverdi,
Selva morale e spirituale.)

[Cuanto sigue es la «versión original» de una conferencia pronunciada en Nápoles (Istituto Suor Orsola Benincasa) el 16 de noviembre de 1993, con ocasión del Encuentro: «L'Ermeneutica Italiana: riflessi europei», en el que intervinieron Franco Bianco, Leo Lugarini, Mario Ruggenini, Vincenzo Vitiello y el autor de estas líneas, ahora dedicadas —pues que ya no están «aquí»— a aquellos colegas y al extrañado público: todos ellos compartieron conmigo la rara experiencia de sentirse, por una hora, siempre *desplazados, aquí y ahora*. Espero que en este texto no le extrañe en cambio al posible lector el hecho de que yo comience —comenzara— a hablar así:]

Señoras y señores, queridos colegas y amigos:

Es notorio que el tiempo viene por lo común considerado como acérrimo destructor de la

¹ **Dirección para correspondencia:** Félix Duque. Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma de Madrid. 28049 Campus de Cantoblanco (Madrid).

verdad. Y ello, no tanto porque *con* el tiempo se va diluyendo toda verdad, sino sobre todo porque *en* el tiempo parece imposible decir la verdad. Una simple y casi ingenua demostración de esto podría venir dada sin más por la lectura en alta voz del texto que, para esta ocasión, traigo aquí escrito. Desde luego, tendré que leerles a Vds. ahora mi conferencia porque, para empezar, sigo sintiendo pudor —más que pavor— ante el italiano directamente hablado, así, como sin partitura. Pero además, porque en el ejercicio de extrañeza —y de *extranjería*— que representa esta lectura (como cualquier otra) saldrá a relucir, espero, toda la carga paradójica que encierra el intento de mentar directamente *algo, aquí y ahora*. Les ruego pues que me excusen si, sin más preámbulos, tomo ahora estos papeles y leo:

<<LA HERMENÉUTICA, AQUÍ Y AHORA

Inútil y desmesurado fuese tratar, aquí y ahora, de una historia de la hermenéutica: de sus afanes y de sus adversarios (si es verdad que pensar es siempre «pensar contra» algo o alguien), de sus estrategias y contraposiciones, a fin de decir al fin lo que la hermenéutica *de verdad es*, o al menos debiera ser. Séame permitido en cambio arrojar, mentar aquí y ahora con toda modestia las palabras «aquí» y «ahora». Dos palabras tan familiares como la casa de uno; dos palabras en las que uno se encuentra *zuhause*, albergado... mientras use de ellas para designar el lugar y el momento en que uno está centrado, en que se puede decir «yo». Yo, que digo, que me digo a mí mismo cuando digo que estoy aquí y ahora. Pero, en primer lugar, no es verdad que las digo. Aquí y ahora las escribo, pensando —o más bien temiendo— que luego, en otro tiempo y lugar, tendré que decirlas —¿o más bien, que repetirlas?— en otra lengua y ante un público formado por estudiosos y conocedores de eso de lo que yo, al parecer, debiera hablar, en lugar de escaparme por la tangente de dos adverbios de un verbo tan elidido (¿hablar, decir, escribir?) como elidida está por ahora la presencia de ese público, sólo supuesto, intendido. De manera que cuanto estoy escribiendo aquí y ahora ya no será lo mismo cuando tenga que decirlo. No será pues verdadero, si por verdad entendemos la identidad sin resto entre el sentido y el vocablo. Una identidad de fusión en la que se disolvería toda confusión. Pero en absoluto podemos deducir de ello que cuanto estoy ahora escribiendo aquí y ahora será falso cuando hable *de ello* (pues ni siquiera será la lectura de este texto traducido, sino una precaria y aventurada traducción sobre la marcha de su sentido general), dado que el trasvase de lenguas y de intenciones no dejará de apuntar a esa identidad, que *brillará por su ausencia*, que *será echada en falta* en mi parlamento, el cual estará siendo dicho por mí —así lo pro-meto— en un «aquí» y «ahora» que no será el mismo que el del escrito, pero tampoco parecido a él, como si *per impossibile* se tratara de una copia del original *verdadero* (digamos, el escrito en mi buhardilla de Tres Cantos —cerca de Madrid— a las 17 horas 47 minutos del sábado 13 de noviembre de 1993). Tal original tampoco es el «verdadero», y no sólo porque pase el tiempo y cambie inquieto de posición y lugar mientras lo escribo, sino sobre todo porque no lo estoy escribiendo para capturar a mí mismo tal como soy aquí y ahora, sino como un mero *aide-mémoire* para cuando me llegue el turno de hablar. De manera que bien podría decirse que este texto «original» es más bien la *prolepsis*, el *prolegómeno* de una breve alocución que nunca será fijada por escrito: tenemos pues una suerte de correspondencia entre un envío, cuyo sentido se cumplimentará en destino, y unas palabras que, a su vez, sólo en la remisión a lo escrito y —más o menos— conservado en la memoria encontrarán sentido. El sentido está en camino, *unterwegs*, como suspendido en este movimiento de vaivén. Nunca alcanzará pues «verdad», dado que las letras —preinscripción— y

las palabras —proferencia—, llegan siempre demasiado pronto o demasiado tarde para identificarse con él. Extraño destino éste, cuando de lo que se trataba era precisamente de decir «aquí» y «ahora».

Es más, yo no habría hablado de estas cosas si no fuera porque, hace ya tiempo, había leído en la *Fenomenología* hegeliana aquel famoso aserto que parecía falsarse justo al intentar verificarlo: *Das Itzt ist die Nacht* (G.W. 9:64₃₂), dado que cuando se comprobaba había que decir, por caso: *Itzt, diesen Mittag* (9:64₃₆), como recuerda el propio Hegel cuatro líneas más abajo de la edición histórico-crítica. Es decir, como recuerda *en otro lugar*. Y después me encontraría con un recuerdo del pasaje, pero escrito por otro autor, y con otra intención, en distinto tiempo y lugar: un recuerdo inscrito en *Die Frage nach dem Ding* que yo he releído para esta ocasión en la traducción italiana de Vincenzo Vitiello, llamada *La questione della cosa*. En el texto de Heidegger vertido por Vitiello, el ejemplo reza: *ora è pomeriggio* (p. 63), mientras que en *La pregunta por la cosa*, el título de la traducción española de Zoltan Szankay, se dice: «ahora es de tarde» (p. 36), porque en mi idioma no existe palabra equivalente a *Nachmittag* (esto es, vivimos bajo otra distribución y medida del tiempo), y además en ningún caso nos está permitido identificar el «ahora» con un período de tiempo, por corto que fuere: el «ahora» corta en español un «tiempo» amplio, extenso y especioso, de manera que sólo aproximadamente podemos pensar en español lo que Hegel y Heidegger querían decir (por la misma razón, somos refractarios a la idea del supuesto «tiempo vulgar», compuesto de una colección uniforme de «puntos-ahora»).

De análoga manera inscribe Hegel en su texto un: *Das Hier ist der Baum* que al punto se torna en un: *Das Hier ist ein Haus* (*Phä.* G.W. 9: 65₂₅). Y se torna, dice Hegel, en cuanto que: *Ich wende mich um*. Adviértase que, para esa conversión, hace falta un giro: un cambio de atención y de posición (no de lugar): algo que lleva tiempo. Heidegger, por su parte, dice a través de las palabras de Vitiello: *qui è il gesso* (p. 63); en el ejemplo, escritas en una hoja de papel a la que un golpe de viento desplaza de la mesa en la que yacía, junto con la tiza, y lo hace volar hasta ir a posarse a los pies de un estudiante, camino de la *mensa*. La estrategia montada en ambos casos es bien significativa... y en ambos casos insatisfactoria, si la medimos desde las intenciones que respectivamente mueven a Hegel y Heidegger. En la *Fenomenología*, es la *Wende* del *Ich* la que permite hacer coincidir en el *Hier* árbol y casa. En esta co-incidencia, los tres términos han cambiado: el sujeto atento, que ha debido mirar a otro lado, y los dos objetos atendidos. Si podemos aún identificarlos como tales, esto es: si podemos todavía «leerlos», es porque —según Hegel— la percepción sensible (tanto el acto como lo hecho «en el acto») ha quedado conservada, y a la vez superada (en términos hegelianos: *aufgehoben*) en el lenguaje, como si en él tiempo y lugar quedaran borrados. Por eso concluye Hegel que, con respecto a la sensación: *Die Sprache ist das wahrhaftere* (9:65₂₀). Esto es: el lenguaje es más conforme a verdad que la sensación, ya que sólo en él se expresa la unidad de lo contradictorio, aunque él mismo no sea todavía esta unidad (tal unidad es, en verdad, *inefable*). En *Die Frage nach dem Ding*, en cambio, la verdad no es proferida por un «yo», sino que está confiada, pública y anónimamente, a un papel (podríamos decir que la ha escrito «cualquiera»: *Man*). Y es el elemento aéreo —algo que tampoco está en un lugar, como el lenguaje, sino que con sus desplazamientos *da lugar*— el que deposita la hoja a los pies del estudiante lector.

Ahora bien, decíamos antes que ambos ejemplos eran en el fondo insatisfactorios. Basta recordar al respecto el irónico cuadro de René Magritte: *Ceci n'est pas une pipe*, título inscrito en el propio cuadro y que se niega a sí mismo, pues, ya que forma parte del conjunto al que, «desde el exterior», debiera dar nombre. Aunque fuera verdad que, cuando Hegel escribía esto, tuviera ante sí ora un árbol, ora una casa, las palabras escritas en el libro no tienen ya frente a sí a esos objetos. Podríamos

ciertamente recortarlas y pegarlas, primero en uno, luego en la otra. Pero en ese caso serían frases procedentes de un libro del que ya no forman parte. Palabras fuera de contexto. Palabras, extrañamente, *citadas* (al igual que yo las vengo citando). El ejemplo de Heidegger es aún más insatisfactorio, al no estar sostenidas sus palabras por la preferencia, por una enunciación procedente de un «yo». Escritas en un papel y sobre una mesa, en la que hay *también* una tiza, sólo la llamada de atención (quizá, apuntando con un dedo) por parte del profesor a los alumnos hace borrar subrepticamente la distancia que separa a las dos cosas yuxtapuestas, permitiendo así una ilusoria identificación. Borrando ficticiamente tiempo y espacio, se hace pasar de «aquí hay un escrito que reza <aquí está la tiza>», a «aquí hay una tiza». Por lo demás, la objeción relativa al texto hegeliano vale para el de Heidegger. En el libro no vemos la tiza (tampoco la veríamos como tal, si hubiera sido dibujada allí su reproducción bidimensional, con fines didácticos), sino que leemos palabras que hablan de ello. Palabras vertidas a otro idioma (por caso, el terso italiano de Vitiello) que me recuerdan —sin ser las mismas, ni tener exactamente el mismo referente— a las leídas en mi idioma, a partir de otra versión del original. Un original que, justamente, podrá ser *conforme a origen*, pero que tampoco es él mismo *origen*. Primero, porque cita en otro contexto palabras de un libro, alterándolas ligeramente para adaptarlas a la nueva situación, a algo que a su vez (de acuerdo con las tesis de Carlo Sini) remite a distintas *prácticas* de trato y *commercium* de una vida con las cosas: en un caso, forzado periodista en un caso del *Bamberger Zeitung*, que escribe para olvidar su triste destino «de galeras» y ganarse una reputación; en el otro caso, renombrado profesor y frustrado reformador político, que escribe esas palabras para dictarlas luego ante un público atento. Palabras que sólo podrán ser a su vez leídas muchos años después, cuando finalizada la guerra —mas no el recuerdo de la tragedia— decida Heidegger publicar su Curso de 1936 como libro: una publicación que obliga inmediatamente a leer las frases con otro sentido, desde otra perspectiva. En segundo lugar, porque tampoco las palabras del original hegeliano eran a su vez *originales*, sino meras citas provenientes, no de enjundiosos textos, sino del habla de la calle. Pero su ubicación dentro del libro *Fenomenología del espíritu* cambia a su vez el sentido que *normalmente* pudieran tener: meras proposiciones deícticas se convierten ahora en ejemplos contradictorios que sirven para probar la eficacia del método dialéctico en general, y la superioridad del lenguaje frente a la intuición sensible, en particular.

De seguir las distinciones de Jakobson en su *On translation* de 1959, los diversos casos de remisiones, de tra-ducciones hasta aquí considerados se agruparían de la siguiente manera: 1) los términos de Hegel, vueltos a definir según contextos, y dentro de la misma lengua, podrían verse como un ejemplo de *rewording* o traducción *intralingual*; 2) los términos de Hegel o Heidegger, vertidos al italiano o al español, se dejarían encuadrar muy bien en la traducción *interlingual*; 3) la traslación a signos lingüísticos de signos no lingüísticos, como el árbol o la tiza (que deben ser considerados como signos, desde el momento en que se pone entre paréntesis su «realidad» de cosa para verlos exclusivamente como ejemplos ilustrativos de una teoría), quedaría encuadrada dentro de la traducción *intersemiótica*, o *transmutation*. Adviértase, con todo, que un cierto prejuicio «realista» lleva a Jakobson a considerar la *transmutation* como paso de signos lingüísticos a no lingüísticos (íconos, al parecer más cercanos a las «cosas»), mientras que Hegel procede al revés. Queda un cuarto caso, no contemplado por Jakobson, y que yo considero en cambio el más importante, hasta el punto de que englobaría a los demás. Viene ilustrado por el uso que Heidegger hace de los ejemplos de Hegel, y que yo mismo he hecho luego de ambos. Yo denominaría a esta traducción: *intertextual* o, con mayor propiedad, *hermenéutica*. Puede ser a su vez *implícita* (un texto pasa subrepticamente a otro, *como si* formara parte de éste: tal el uso de Heidegger de los ejemplos

fenomenológicos), o *explícita* (el texto, entrecomillado, queda inserto en otro como un cuerpo extraño, como una *cita*). La traducción implícita hace resaltar *per absentiam*, paradójicamente, la continuidad de lugares comunes o *tópoi* que atraviesan las épocas y garantizan la existencia de un *corpus* colectivo de problemas. Con cierta precaución, yo diría que este proceder es semejante al propuesto por Vincenzo Vitiello como *topología della storia*. En cambio, la traducción —o mejor, *traslación*— explícita de pasajes citados hace resaltar en el tejido textual incrustaciones procedentes de un «aquí» y «ahora» distinto al del texto: muestran la opacidad e infranqueabilidad de una distancia, haciendo convivir tiempos y lugares distintos. La traslación hermenéutica explícita puede considerarse pues como una tra-ducción *histórica*. Bien se ve que, una vez descartado el prejuicio *holista*, según el cual —en el caso de la traducción intralingual— un pasaje se explica por otros dentro de un mismo *corpus* pretendidamente clauso y circular (como exotéricamente parecía creer Hegel de su sistema), la constante *Bedeutungsverschiebung* de los términos hegelianos ha de entenderse como ejemplo de traducción hermenéutica *implícita* o *topológica*. Para el caso, que sea el mismo autor u otro el que interprete *internamente* los términos mentados no constituye una diferencia decisiva. Lo importante es que esos términos se ven arrastrados a una danza, una *semeiosis infinita* que sólo puede ser detenida —verdadero *cogito interruptus*— por la irrupción de la *cita*, de la traslación *histórica*. Esta produce una interferencia, un cortocircuito en el texto que deja ver lo que él, en verdad, ya de siempre era: una colección de *inscripciones* en última instancia irreductibles, opacas unas a otras. Pues bien, la cita de todas las citas, el *lucus a non lucendo* desde el que se diseminan los distintos lugares que forman la transposición de términos —constitutiva en última instancia de un texto—, es el *nombre propio* del autor: un «aquí» y «ahora» inaccesible, individual, que puede ser *mentado*, pero nunca *dicho* (si queremos, con Wittgenstein, se «muestra», pero no se «dice»). Es lo que resta, el residuo o desecho del lenguaje (considerado como una hueste móvil de remisiones). En torno a ese *cardo* intraducible, pero que permite toda traducción, lo intrasladable *kat' exochén*, gira toda posibilidad del decir o del mentar. El nombre propio está inserto en el lenguaje como un cuerpo extraño (como un cuerpo *muerto*, inmóvil), sin poder ser dicho —esto es: descrito, explicado, en suma: trasladado, trans-puesto— por él. Según lo dicho, bien se ve que, una vez descartado el prejuicio que considera a los lenguajes como sistemas cerrados y aislados unos de otros —con lo cual, toda traducción habría de ser vista como algo inexplicable, milagroso: un hecho sin razón, un literal sinsentido—, la traducción *interlingual* ha de ser tratada como un ejemplo (desde luego, no exhaustivo) de traslación hermenéutica *histórica*. Un libro traducido a otro idioma no es sino una gigantesca *cita* en la que las comillas están de más, siendo su función perfectamente sustituida, en unos casos por la introducción o el prólogo, y siempre por la aparición de nombres propios *ajenos*: el nombre del traductor y de la editorial, el lugar y la fecha, verdaderos *Stellvertreter* del texto original, des-plazado en un nuevo «aquí» y «ahora» que guarda las distancias, que impide la identificación entre el sentido y la letra: que impide, en una palabra, la creencia ingenua en la «verdad».

Resta el caso jakobsiano de la «traducción» impropia, *intersemiótica*. Pero basta parar mientes en lo ya dicho para apreciar que la inserción inasimilable del *nombre propio* del autor o del traductor constituye el paradigma de esa trans-posición de signos lingüísticos a un signo no-lingüístico: el Nombre, umbral o puerta del lenguaje (por eso aparece en la «portada» o pórtico de la obra), pero inasimilable dentro del movimiento lingüístico: el Nombre es así el verdadero *motor inmóvil* del lenguaje, el representante *muerto* del *theós arretós*. Ya Hölderlin aludió en *Mnemosyne* a esta extraña y fantasmática figura que somos cada uno de nosotros: *Ein Zeichen sind wir, deutungslos*. El Nombre, desecho del lenguaje, es la condición de posibilidad de los hechos lingüísticos. Lo que

permite el juego de interpretaciones y traslaciones es aquello que se retira de todo juego: *individuum ineffabile*. Podemos repetir todo lo que ha dicho Hegel, bien editando sus obras, bien traduciéndolas (dos casos de lo Mismo, ya que el lenguaje original se ve siempre *desplazado*: incluso la lectura de una *editio princeps* ha de contar con la deriva —que impide toda autorreferencialidad— de los efectos de recepción del texto supuestamente «primitivo»). Pero sería inútil repetir «Hegel» sin añadir a ese término una cita o una paráfrasis. *Pace Hegel*, el nombre propio (*Hegel*) o sus representantes (*Dieses, Ich, Hier, Itzt*) no constituyen contradicciones dialécticas (la contradicción se da sólo en la *aplicación* proposicional, judicativa, del Nombre o Pro-nombre a sustantivos comunes), sino negaciones *absolutas*, cortocircuitos del lenguaje. La hermenéutica, el arte de la interpretación, es decir: de la tra-ducción, vive de esos muertos *lucus a non lucendum*, de ese *tópos* que se niega, puntual y obstinado, a ser dicho. Un *tópos* que no lo es: algo *átoton*, absurdo. El sentido vive y se mueve a partir de ese radical *sinsentido*, de ese origen que no será nunca *versión original* y del que por ende nada se origina. Inamovible: intraducible. Puesto que todo ejercicio de pensamiento conlleva un *parricidio*, un asesinato simbólico, bien podríamos según esto «matar» al patriarca de la hermenéutica: Gadamer, y decir en consecuencia: «El núcleo muerto del lenguaje, eso que se niega a ser comprendido —permitiendo así toda comprensión— es el nombre propio, cuyo más profundo y originario ejemplo en las lenguas indoeuropeas es el signo *ser*.» Un signo in-significante, *ein Wörtchen*, como lo llamaba Kant: algo que no llega a «palabra», a *parabola*, porque no puede ir a ninguna parte algo que no es temporal ni eterno, sino que se da (donación vana, donación del *vano*) en un «aquí» y «ahora» indisponible. Aquí, en esta cerrazón, en este verdadero *agujero negro* o *útero* del lenguaje, se gestan las distintas lenguas, hijas de una madre ya de antemano muerta. Cada lengua, y cada palabra de ella, constituye la celaniana *Niemandrose*. La «rosa de Nadie»: el Nombre propio en el que coinciden todos los nombres propios. *Nie-Mand*: eso que nunca puede ser *Man*. En francés, *Niemand* se vierte como *Personne*: la Persona anónima (*kéntron* desgarrador de todo Nombre) en la que se hunden las personas, los individuos que se niegan a ser «cualquiera», y que por ello quedan de inmediato, *en el lenguaje, fuera del juego* del lenguaje como sus desechos, como el resto inasimilable (inversión catastrófica, irónica, de la *Idea absoluta* hegeliana, del Ser-Verdad).

Porque, vengamos a cuento: Hegel había insistido en que el lenguaje es *más conforme a verdad* que la sensación. Aceptemos por un momento tal superioridad (inscrita a su vez en la gradación: sensibilidad, lenguaje, pensamiento). Sólo que, ¿qué *lenguaje* es éste del que se proclama su superioridad? Ciertamente, las palabras *mentadas*, y las palabras con las que se juzga y condena tal *mención ingenua* (por caso: *Hier ist der Baum*), están escritas en el idioma alemán. Pero, a pesar de que Hegel alabe a su propia lengua por el carácter intrínsecamente dialéctico de muchas de sus expresiones (sin llegar desde luego en su loa a los extremos de Heidegger), es evidente que su intención no es la de reivindicar la identificación absoluta del alemán con *el* lenguaje, degradando así a las demás lenguas a meros balbuceos «bárbaros», a pre-idiomas del idioma-lenguaje. Ello es tan evidente como inquietante el hecho de que, en alemán, no exista distinción lingüística entre «idioma» y «lenguaje», como por lo demás tampoco otras lenguas presentan tal distinción fuera de un uso forzado, reflexivo (como el que estoy haciendo yo, aquí y ahora). Este uso común de *Sprache, linguaggio, lenguaje* apunta desde luego al hecho de que las lenguas no son especies de un género (no hay lenguaje «en general»), ni tampoco son reductibles a una suerte de *Ursprache*, una *lingua adamica* (luego chovinistamente identificada p.e. con el hebreo o con el *Hochdeutsch*). La distinción hegeliana entre *Meynen* y *Sprechen* (entre «mentar» y «hablar») es interna a la *Sprache* (al habla o lenguaje: a éste determinado, sea el alemán, el italiano o el español). Son las mismas

palabras las que, sacadas de quicio, fuera de su contexto habitual, alcanzan un sentido distinto, al ser cercadas por otras palabras que han sido a su vez desplazadas, y casi diríamos «manipuladas». Y digo «casi», porque la interpretación «ingenua» e inmediata que acabo de hacer presupone que debe de haber un contexto *original* en el que las palabras sean «honestas» y digan lo que «significan» sin más, de modo que, desde ese origen, puedan apreciarse los desplazamientos (por eso podemos identificarlas como las mismas, ¿no?). Pero no hay tal. No hay apoyo último, ni el lenguaje es un *fundamentum inconcussum veritatis*. El propio Hegel reconoce al final de la *Lógica* que todas las definiciones ofrecidas en su obra no hacían sino *mentar* al Absoluto, sin decir lo que él es. Pero luego, y de una manera que sólo al lector ingenuo puede sorprender, pasa inmediatamente a «despedir» y «expedir» el lenguaje lógico, haciéndolo caer, a él y a sus significados, en la aparentemente desierta superficie del lenguaje físico, el cual, a su vez, purificado internamente por la paulatina reinsertión de los significados lógicos que en él inmoran, parece regresar espiritualmente al punto de partida, cerrando así el círculo. Pero es sólo parecer, o mejor: *aparición*, *Erscheinung* (cf. *Enz.* § 577). Y lo es porque esos términos «lógicos», supuestamente puros, eran a su vez depuraciones procedentes de contextos cotidianos (p.e. *Sein*, *Werden*, *Etwas*, etc.) o científicos, tanto de la ciencia natural (p.e. *Repulsion*, *Kraft*, *Anzahl*, *Knotenlinien*, etc.) como de las después llamadas «ciencias del espíritu» (p.e. *Freiheit*, *Erkennen*, *das Gute*). Depuraciones que, investidas del brillante significado «lógico», modifican con su presencia los significados de otros términos menos «afortunados» y propios de los ámbitos mentados, de modo que esa inmiscusión en los lenguajes «físicos» o «ético-políticos» eleva a las ciencias correspondientes al estadio filosófico.

¿Dónde está el origen? ¿Por dónde debe hacerse el inicio de la Ciencia? Si Hegel pretende que éste se haga por el *ser*, ese «arbitrio» (así lo llama él mismo) se debe a que la conciencia-lector inicial presupone en su inconsciente (ese «pozo de aguas sombrías») todo un caudal de conocimientos *sidos*, que luego va laboriosamente *recordando*, interiorizando justa y paradójicamente según los va sacando metódicamente a la luz. Ahora bien, ¿dónde está el método? O, en nuestro caso: ¿dónde está *el* lenguaje? El método, el lenguaje se expone en ese proceso incesante de exteriorización-interiorización: no está fuera de la Ciencia, no está fuera de esta lengua determinada. No hay punto cero del lenguaje, ni de la escritura. No es posible partir de la dicción de «aquí» y «ahora», sino sólo de su *mención*. Esos términos son verdaderos *termini a parte ante* del lenguaje. Pero sin su presuposición tampoco habría lenguaje. Y es que el método no va explicando «de mejor modo» cosas ya dichas: lo que él despliega en verdad es el *inefable* borde de los tiempos y lugares. Un borde en el que ya de antemano están todos ellos implicados. Un pliegue o *Zwiefalt* (si queremos decirlo con Heidegger). Tomar conciencia de esta herida o hendidura (no tanto *La palabra hendida* cuanto la *hendidura de la palabra*), abrirse a esta quiebra occidental desde la que todo alcanza orientación, es saltar de una consideración dialéctica a la constelación *explícitamente* hermenéutica (originaria alusión al Pliegue del Origen). El lenguaje es la guarda de lo *indecible*, del *individuum* inasimilable: *neutrum* como el *Dasein* heideggeriano. *Dasein*, *el lugarteniente deutungslos de Niemand*. Hermes, en sus continuos desplazamientos, guarda en su corazón a Hestia, el fuego del hogar: un fuego *inhóspito*, *un-heimlich*, que permite hacer de cada lenguaje *la casa del ser*.

Aquí y ahora, eso es lo que puedo decir yo de la hermenéutica. O bien, con todo rigor: *La hermenéutica: Aquí y ahora: Eso es lo que puede mentar: «yo».>>*

(Septiembre de 1994)