



EMILIO
LLEDÓ

**EL SILENCIO
DE LA
ESCRITURA**



AUSTRAL

Primera edición: 15-IX-1998

Segunda edición: 25-III-1999

© Emilio Lledó, 1991, 1998 (edición corregida y aumentada)

© Espasa Calpe, S. A., 1998

Diseño de cubierta: Tasmanias

Depósito legal: M. 7.801—1999

ISBN 84—239—7439—1

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual

Espasa, en su deseo de mejorar sus publicaciones, agradecerá cualquier sugerencia que los lectores hagan al departamento editorial por correo electrónico: sugerencias@espasa.es

Impreso en España/Printed in Spain

Impresión: UNIGRAF, S. L.



Editorial Espasa Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km 12,200. 28049 Madrid

ÍNDICE

NOTA PREVIA

PRÓLOGO

I. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA TEXTUAL

1. La elaboración de la experiencia

2. *Philia* y *logos*

3. Memoria y escritura

4. El texto de la filosofía y los niveles de temporalidad

5. La necesidad hermenéutica

6. El acto de escritura y el cauce terminológico.

7. Experiencia filosófica e historia

8. Historia de la escritura filosófica y hermenéutica de la *mediación*

9. *Prejuicio histórico* y *verdad*

10. *Speculum* y *mediación del texto*

11. Sobre la *densidad* textual

II. ESCRITURA

1. ¿Quién escribe?

2. Experiencia del texto

3. El lector y sus <i>mediaciones</i>	81
4. El rastro del tiempo	84
5. Los presupuestos del comprender	88
6. El texto dialogado	93
III. ORALIDAD Y ESCRITURA	97
1. Temporalidad y comunicación	99
2. La presencia de la letra	107
3. El <i>otro</i> contexto	110
IV. SOBRE EL TEXTO Y SU AUTOR	115
1. Textualismo	117
2. La fórmula hermenéutica	123
3. Una nota sobre Fichte, Kant y Schlegel	132
4. El lector situado	142
V. DESDE EL «MITO» DE LAS LETRAS	147
1. La escritura de la mismidad	149
2. La oralidad pura y el silencio de las letras	153
3. La palabra como semilla	158

NOTA PREVIA

Para preparar esta edición de EL SILENCIO DE LA ESCRITURA, volví a leer el libro con el apasionamiento exigido por un escrito que incitaba a su autor a ampliarlo y enriquecerlo. Me parecía que algunos de los problemas que se plantean en él tocan un punto vital de la cultura contemporánea. El sentirme estimulado por mis propias páginas no se debía, por supuesto, a la pericia del escritor, sino a las perspectivas que me abría y a los retos teóricos frente a los que me situaba.

Pero después de esa lectura percibí, con bastante claridad, el sentido del viejo dicho referido al destino de los libros, a su particular y singular historia. Me pareció, pues, que alargar alguno de sus capítulos, extenderme en análisis y referencias bibliográficas sobre trabajos que leí cuando lo preparaba o que he estudiado posteriormente no añadía nada demasiado nuevo a sus páginas. Sólo me he permitido completar con una referencia a Schlegel los capítulos sobre la «fórmula hermenéutica». Además, el sentimiento de que el libro necesitaba ser completado —ese libro escrito en un momento concreto de la vida de su autor— no tiene ya casi justificación. Es cierto que la comunicación y el lenguaje son cuestiones fundamentales

en nuestro tiempo y que la reflexión sobre ello puede ayudarnos a seguir pensando y a seguir viviendo. Pero el marco en el que se recoge aquí EL SILENCIO DE LA ESCRITURA es suficientemente amplio como para oír, dentro de él, otros silencios y para escuchar algunas de las voces que lo llenan.

Me ha parecido también que el libro dibujaba, con cierta nitidez, el perfil de una serie de cuestiones que delimitan el territorio donde construir un ejercicio de crítica textual que ayude a percibir mejor la voz del pasado. Y al lado de esta tarea interpretativa, que se vierte hacia la ladera de la literatura y de toda la tradición escrita, hay un dominio en el que se instalan todos los mensajes de nuestro presente. Mensajes que, muchas veces, no iluminan la inteligencia, sino que la manipulan, la desorientan y la aniquilan. Precisamente porque son tantos los canales, tantas las vías de información y sus autopistas, puede olvidarse que la racionalidad y la cultura no dependen de esas señalizaciones y vías de superficie, sino de la tierra profunda que las sostiene. Un ejercicio, pues, de creatividad sobre las posibilidades del pensamiento humano desde el horizonte de su propia historia, de la historia de la literatura, del arte, de la ciencia, de la filosofía. Un cultivo que debe extenderse también a esclarecer la mirada con una proyección crítica que impida el que esos canales de información acaben empujándonos, sin luz y sin memoria, hacia el dique seco de la barbarie.

PRÓLOGO

Es posible que se convierta en un asunto urgente el reflexionar sobre la memoria y la escritura. No sólo porque la presión de un espacio social sobrecargado de informaciones y noticias, en buena parte manipuladas, acaba por encerrar a los hombres en la absorción, sin disfrute y provecho, de un presente cada día más *electrónico* y más efímero, sino por la ideología que llega a teñir insensiblemente esos hechos.

En unas recientes declaraciones a la prensa, un personaje instalado en una cierta esfera de poder afirmaba que «los sistemas educativos, por difícil que ello resulte, tienen que dejar de reproducir el pasado y hasta el presente, para anticiparse al futuro». Dicho en estos términos, parecería que este consejo manifiesta la preocupación porque los habitantes del planeta seamos, efectivamente, hijos de nuestro tiempo. Pero me temo que, más o menos conscientemente, detrás de tal amonestación se oculta una absoluta frivolidad e incoherencia, que no merecería la pena ser mencionada si no fuera porque una nueva generación de tecnócratas agujereados participan, desde determinadas instituciones, en semejantes principios ideológicos.

No es fácil entender, entre las muchas objeciones que se pueden hacer a semejante *teoría*, qué quiere decir esa anticipación del futuro que, sin pasado ni presente, parecería más bien un grotesco salto en el vacío. Pero, además, esa obsesión por borrar el pasado colectivo y quién sabe si individual, aparte de interpretaciones psicoanalíticas, podría ser una clave para justificar cualquier vileza del presente con la impunidad de saber que nunca será recordado.

Todo lo que hacemos y, por supuesto, todo lo que vive nuestro cuerpo, se sostiene, entiende y justifica sobre el fondo irrenunciable de lo que hemos sido. Ser es, esencialmente, ser memoria. Por ello no deja de sorprender esa negación del propio ser que, paradójicamente, no podría tener futuro alguno si no se funda sobre el presente y el pasado. Ante esos futurólogos de la nada, no parece, pues, anacrónico el intento de dar algunas pautas para una posible investigación que abra un poco más la entreabierta puerta de la memoria. La gran tradición escrita, que constituye la mayor riqueza de eso que se suele llamar el espíritu humano, no puede suprimirse por la irresponsabilidad de las doctrinas funambulescas que, entre otras cosas, cierran la posibilidad de oír otros lenguajes que aquellos del presente e impiden prestar atención a otras voces que no sean las que, tantas veces, resuenan en el monótono y anquilosado discurso con que podemos hablarnos a nosotros mismos.

Pero esa mirada sobre el pasado, que, fundamentalmente, se hace a través de los textos, necesita siempre ser ampliada y ajustada. Precisamente la tradición que encausa y entrega, en la escritura, la voz de la historia llega también a convertirla en eco repetido y distante, o apelmazarla en una terminología sin resonancias que pa-

raliza, en su obvia inmediatez, cualquier posibilidad de reflexión. Pensar, sin embargo, el pasado desde la variada perspectiva que nos presentan la memoria, el tiempo del sujeto que escribe y el tiempo del texto supone ya abrir ese pasado a nuevos y enriquecedores puntos de inserción con el presente.

Esta riqueza implica que lo que dice el texto de la historia sólo adquiere sentido como algo dicho para nosotros; o sea, como *otros* significados que el lector incorpora en sí mismo y con los que renueva su propio discurso interior.

Muchas veces nos preguntamos qué es leer un texto desde nuevas perspectivas, ya que acertar a situarlas hace, sin duda, más intenso el asombroso fenómeno de la comunicación, que consiste en que el lenguaje que poseemos y en el que injertamos lo poseído en los *actos de lectura* va creando un cauce donde se constituye y sustancia el fluir del pensamiento. Este discurrir origina la reflexión y, con ella, ese inagotable tesoro del pensamiento abstracto que da forma al fondo personal y que ofrece, al mismo tiempo, cobijo y sentido a todo lo que, como en el mito platónico de la escritura, nos llega desde fuera.

El mundo de las imágenes que hoy nos inunda con más fuerza que nunca, debido a la incesante presión que sustituye por marionetas electrónicas la realidad, podría, sin el contrapeso de esa *intimidación abstracta* fundada en el *logos*, aniquilar el sistema de resonancias que ha creado el lenguaje.

Por supuesto que las páginas que siguen no delimitan sus planteamientos en el territorio que hoy ocupan, o ayer ocupaban, los problemas de la deconstrucción, de las más o menos modernas teorías de la recepción o de la lectura, y del *neotextualismo*. Su pretensión es mucho más mo-

desta y, hasta cierto punto, ha surgido desde el ejercicio filológico y desde la experiencia de ciertos condicionamientos que enfrentan, por medio del lenguaje escrito, la relación de la mente y las cosas, la simbiosis del lenguaje que somos y el lenguaje en el que estamos.

No puedo acabar estas palabras introductorias sin expresar mi agradecimiento a Francisco J. Laporta, quien, al invitarme a dar un curso en el Centro de Estudios Constitucionales, fue indirectamente promotor de la publicación de estas páginas que exponen algunos de los puntos tratados en el mencionado curso. Sin embargo, el origen más remoto de la mayoría de estas reflexiones tuvo lugar en los primeros meses de mi estancia como *fellow* del Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) de Berlín en 1988-1989. Entre tantas experiencias inolvidables de esa ejemplar institución, quiero recordar ahora mis conversaciones, sobre el lenguaje y la memoria, con dos *fellows* a los que tuve la fortuna de conocer allí: al genial músico italiano Luigi Nono, desgraciadamente muerto hace pocos meses, y al joven catedrático de Biología celular de la Northwestern University de Chicago, Gunter Albrecht-Buehler, compañero también, con Nono, de un inagotable diálogo en el que me enseñó a intuir el tiempo del *Bios* y la sutil y *fractal* forma con que se expresa su lenguaje. En nuestros próximos encuentros, espero hacer presente el compartido tiempo de nuestra común memoria, en la que vive y suena el amigo desaparecido.

Octubre, 1990.

I

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA TEXTUAL

1. LA ELABORACIÓN DE LA EXPERIENCIA

En un conocido pasaje de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, afirma Kant que «no existe duda alguna sobre el hecho de que todo nuestro conocimiento proceda de la experiencia». Nada hay, pues, en el orden del tiempo que pueda aportar conocimiento alguno, sin el elemental principio que establece la primacía de la naturaleza y que, en la experiencia, marca la frontera donde la subjetividad, «medida de todas las cosas», tiene que aceptar el saludable sometimiento a las cosas que *mide*, y sin las cuales ese conocimiento es vacío e *insustancial*.

Las razones que aduce Kant para justificar esa tesis se fundan en el hecho de que nuestra capacidad de conocer no se despierta sino a través de aquello que pasa por los sentidos, que provoca representaciones y que pone en movimiento nuestra actividad intelectual. Pero, además, la experiencia consiste en elaborar todo ese material de las representaciones sensibles, hasta llegar a un conocimiento de *supuestos* objetos.

Experiencia no es, por consiguiente, la pasiva aceptación de una realidad exterior, sino una elaboración. El punto de partida del conocimiento presenta, así, una doble faz. Por un lado necesita de ese principio exterior, que nunca se hace presente como tal principio, ya que ha de

ser elaborado por otros principios que no radican, fundamentalmente, en la exterioridad. Sin embargo, estos principios que sólo de una manera subsidiaria están en el origen, constituyen el elemento esencial que *modifica* la exterioridad, estructurándola como conocimiento humano.

Hay también otro aspecto importante que integra los esquemas decisivos en el proceso del conocimiento. Aceptando, provisionalmente, una terminología *metafórica*, conocer es reflejar en la consciencia un sistema de relaciones formales que consolidan determinadas perspectivas. Ese sistema duplica, en cierto sentido, lo *real*, produciendo, en los datos iniciales de la experiencia, una serie de implicaciones mutuas, presentes en algún *lugar* de la consciencia, a un supuesto acto de reconocimiento. Pero sólo en los casos concretos donde ese reflejo está constituido por relaciones exclusivamente formales, la afirmación o negación de las posibles proposiciones que lo expresan procede de una evidencia *neutra*, sujeta a la transparencia del reflejo y a la claridad con que, en él, se percibe el engarce que convierte la *dispersidad* en unidad, los datos en sistema. En el momento en que esas estructuras *teóricas* se desgajan, por así decirlo, de sus lejanas implicaciones con la naturaleza o con la historia, alcanzan un nuevo nivel de experiencia. Una experiencia absolutamente distinta de aquella que llena, a pesar de todos los apriorismos, los sentidos. Esto conduce, sin embargo, a otros planteamientos distintos de aquellos que ahora pretendo exponer en estas páginas.

Posiblemente uno de los problemas fundamentales del lenguaje filosófico consiste en un doble desarraigo. Por un lado, de la experiencia *vital* que haya puesto en marcha la reflexión filosófica, y que apenas si es perceptible ya en la escritura. Por otro lado, de la marcha propia de

un discurso que se sostiene a sí mismo, estableciendo una cierta forma de coherencia en el engarce y justificación de sus proposiciones. Sin embargo, la aparente neutralidad de ese discurso y la *lógica* de sus articulaciones mantienen todavía formas de vinculación con el lenguaje natural. El olvido de su propia historia, al caer el lenguaje de la filosofía en el presente eterno de un tiempo abierto a cualquier posible lector, y el relativo oscurecimiento de esa lógica que el formalismo ha establecido como meta ideal, constituyen dos presupuestos fundamentales en la interpretación de la escritura filosófica. La *experiencia* toma aquí una forma de múltiple elaboración, en la que los elementos que *apriorizan a los datos originadores* de la experiencia sensible adquieren, con la *memoria histórica*, un aspecto más complicado que aquella primera idea de la memoria, que dio sentido a la primera concepción de la experiencia como recuerdo y síntesis de lo recordado (Aristóteles, *Analíticos* II, 100 a 5 ss).

Partiendo de la simple pero exacta descripción de la experiencia que hace Kant, podría aceptarse que el texto es una determinada forma de exterioridad. Como un objeto de lo real, el texto ofrece ya un primer nivel de experiencia. Pero el texto hace presente, además, una peculiar forma de elaboración. Una consciencia semejante a la nuestra produjo ese objeto, a través del cual *experimentamos* una nueva configuración y sentido de la alteridad. La alteridad de la naturaleza presenta, sin embargo, a nuestra sensibilidad una estructura relativamente simple, cuyos elementos encuentran, en la actividad de los sentidos que captan, el único y exclusivo sustento de su *humanidad*. La naturaleza opera así en función del hombre, porque es éste quien, en esa operación, construye significaciones, organiza experiencias y determina su propia praxis.

La existencia humana se concreta, así, a las condiciones de posibilidad de su ontología corporal. Un cuerpo, pues, en el espacio; entre otros cuerpos, que colaboran o impiden su percepción o interpretación de la realidad.

2. «PHILÍA» Y «LOGOS»

La instalación en lo real presenta perspectivas originales. Una de ellas sintetiza, en el cuerpo, sus inmediatos vínculos con el entorno. Sensaciones, percepciones, sentimientos abren y crean el mundo, establecen relaciones en las que un sujeto vive, desde su propia subjetividad, lo otro con lo que se encuentra. Este encuentro tiene lugar y tiene tiempo. Sin esta coincidencia en el espacio y en la temporalidad no es posible la relación ni, por consiguiente, esta primera forma de existencia. Por supuesto que el cuerpo es el elemento esencial para esa ampliación de los propios límites. En ello, precisamente, consiste la vida. Nuestro cuerpo es también espacial. El cuerpo está ordenado en función de un sistema jerárquico de elementos que, como la mónada leibniziana, se cierra desde sí mismo y en sí mismo. El ser humano no es sólo un ser en el espacio, sino que es espacio. El cuerpo es nuestra forma de espacialidad. Y ese cuerpo se mueve, cambia, asimila espacios exteriores a él mismo y, sobre todo, descubre, en ese mundo exterior que utiliza, la presencia de lo *semejante*.

En este sistema de jerarquización es el nivel inferior, el que se refiere al cuerpo como tal cuerpo, o sea, a su sustento y continuidad en el ser, aquel que sistematiza y ordena todos los otros niveles. Este carácter fundamental de la *sustentación* del ser y de la lucha por mantenerlo ha de

crear unos hábitos que llegan a construir estructuras esenciales en la propia substancialización de ese ser.

Por ello, este dato aparentemente trivial del animal humano es, sin embargo, un dato empírico que, con diferente intensidad, recorre todo el circuito de la cultura. Efectivamente, en todas las manifestaciones de ese desarrollo subyace el aferramiento al propio ser, tal como indican la versiones más o menos sublimadas o *culturalizadas* de egoísmo.

Al lado de este principio antropológico emerge, desde el centro mismo de la subjetividad, otra tendencia constitutiva del ser humano: la necesidad de comunicación. Esta necesidad tiene que ver, en parte, con el mundo de los afectos, de los impulsos y deseos. Su expresión más constante podría definirse con ese término con el que los griegos nombraron la vinculación afectiva hacia el prójimo: *philia*.

Hay, además, otra palabra que manifiesta una especie más complicada de vinculación: *logos*. Con ella se alude a un complejo de fenómenos y situaciones que unen también a los hombres. Pero esta unión supone, a su vez, más allá de la inmediata y directa vinculación afectiva, la paulatina constitución de un universo significativo, de un inmenso sistema de *mediaciones* que levantan a cada individualidad hacia una retícula intersubjetiva en la que, hasta cierto punto, se diluye.

La palabra necesita ser pronunciada. Este gesto social traduce, inequívocamente, el carácter peculiar del lenguaje, del universo lingüístico. Decir es, en cierto sentido, objetivar: necesitar de algo que permita la intersubjetividad de esos individuos *eternamente separados*. Esa ineludible referencia a algo que convierte la relación intersubjetiva en consciencia dialogante ejemplifica una

peculiar forma de sumisión. Así como la *philia* se reconoce en gestos y actitudes hacia el otro, nacidos de un impulso interior, que puede, por supuesto, manifestarse en palabras, pero que, en principio, no necesita ser pronunciado y que se levanta, mudo e inarticulado, del fondo del ser, el *logos* procede de otra estructura ontológica.

La comunicación lingüística, que manifiesta también determinados aspectos de la *philia*, indica, principalmente, objetivaciones de lo real o de la propia conciencia, a través de esos términos abstractos, que han consolidado experiencias colectivas, y que constituyen el sistema total de la lengua. La comunicación por medio del lenguaje es, sin embargo, una comunicación surgida, en sus orígenes, por una necesidad de participar, a otro, algo *exterior* a ambos. A pesar de todas las naturales oscuridades sobre el origen del lenguaje, no carece de sentido suponer que los hombres se unieron en la comunicación verbal para prevenirse del mundo en torno o para, conjuntamente, descubrirlo.

El *logos* sintetizó, además, una cierta forma de experiencia de lo real, cuando eso real ya no estaba presente. Hablar del mundo de las cosas y de los otros hombres requería una nueva relación con el tiempo. Si vivir era dejar que los latidos del propio cuerpo se adecuasen a los latidos del mundo —el cambio de los días, de las horas, de los instantes en que los pulmones se armonizan con el aire—, hablar era, esencialmente, una forma, viva también, de recordar. El tiempo del lenguaje es, desde luego, un tiempo vivo. El *acto de habla* es tal acto porque su actuación está unida al tiempo de los latidos. Pero este tiempo hablado se prolonga más allá de su mera expresión y se sujeta a una doble fractura. Por un lado, al pasado común de la lengua que preexiste como gran memo-

ria colectiva; por otro lado, al concreto pasado individual del que cada uno *habla* y que, en su hablar, comunicándolo, universaliza.

El presente, pues, del acto de habla que puede sugerir, ordenar, insinuar, en vistas a un cumplimiento futuro, es, sin embargo, un acto del pasado. No sólo porque vive de una lengua cargada con la experiencia que han ido acumulando las pasadas generaciones; sino, sobre todo, porque cualquier proposición que el sujeto emite articula ideas y sentimientos que se han ido incorporando a la propia y particular existencia. Incluso los mismos lenguajes formales, que parecen desplazarse en un espacio supuestamente atemporal, son resultado de un aprendizaje en el que se solidifica también el tiempo y la memoria.

La aparente obviedad de que sin pasado no hay presente quiere decir, entre otras cosas, que cada presente es un modo de determinación de la ya inmensa indeterminación del pasado. Porque aunque el pasado sea algo donde ya no impere la posibilidad, son posibles, sin embargo, nuestras formas de interpretación de ese pasado; y del pasado viene aquello que nos ha *hecho*, que afirmamos o negamos con nuestros actos, y que elegimos en nuestras más o menos intensas decisiones. Es, por consiguiente, nuestra vida la que convierte en experiencia, al incorporárselo, lo vivido por otras vidas y por otra historia. Esta incorporación se realiza por medio del lenguaje que transmite, abstractamente, el antes de la temporalidad que cada *ahora* realiza, asume e interpreta. Porque sin esa posibilidad de comunicación, que rompe la atadura corporal a la impresión de cada instante y que limita la experiencia al concreto e inmediato círculo del cuerpo, la existencia no habría podido alcanzar el nivel de lo humano.

El *tener logos* no sólo permitió la interacción que implica compartir cada presente en el simultáneo espacio colectivo del vivir, sino que, además, a través del lenguaje como mundo, como universo de significaciones, el tiempo del cuerpo, consumido y disipado en la incesante sucesión de latidos efímeros, se transformó en tiempo del proyecto y la memoria, en tiempo de la esperanza y el destino. Vuelto así hacia el futuro y el pasado, el tiempo de la naturaleza se hace tiempo de la cultura. Esta forma de temporalidad, exclusiva del hombre, crea a su vez un espacio más amplio, constituido en el lenguaje, y que el lenguaje mismo posibilita y configura. En este espacio que, por la apertura de cada presente, nos descubre el ámbito de la historia, el territorio donde la vida se hace horizonte y se socializan los hechos individuales, el lenguaje necesita también una cierta forma de espacialidad.

El lenguaje originado como una *voz semántica*, o sea articulado en un proceso cuyo movimiento permite su sentido, está esencialmente determinado por este carácter dinámico, en el que cada elemento se conforma a la sucesiva cadena en la que se semantiza esa voz.

La vida del lenguaje, en la materialidad del aire en el que alienta, indica no sólo su carácter temporal, sino la concreta condición de sus motivaciones. Cada hombre que usa esa voz semántica es su único y exclusivo sustento. La palabra no existe, pues, sino en el hombre que la pronuncia, y al pronunciarla, la *semantiza*. Porque, con independencia de los significados abstractos y posibles de la lengua, su existencia es el uso concreto y real de cada uno de sus usuarios, no tanto en el sentido wittgensteiniano, sino en cuanto cada situación en la que se habla es la que arranca del inerte sistema de la lengua la existencia, el ser, la significación y el sentido. Y tal uso, que podría enten-

derse como el momento temporal que delimita esa ambigüedad de la lengua es, en el complejo de cada situación, quien realiza el etéreo orden de los significados.

El uso está, sin embargo, condicionado por un esquema previo, por la *precomprensión* o *prejuicio* (*Vorverständnis*). Pero esos esquemas no brotan de un proyecto que hubieran acotado unas estructuras *anteriores* a la comunicación misma. El proyecto está marcado ya por la naturaleza y en ella se expresan, una vez más, ciertas formas de afirmación del ser, cuya máxima síntesis la constituye la *positiva* ontología del *ego*.

Esa estructura lingüística de la consciencia, que reposa, en el fondo, sobre la base ontológica de la pervivencia en el ser, hace que las proposiciones del lenguaje tengan, a mayor o menor profundidad, un especial enclave. No sólo los actos de nuestra vida, nuestros gestos y decisiones, señalan esa *defensa ontológica*. El lenguaje, tal vez la única forma de cultura que verdaderamente se hace naturaleza, se enraíza en la misma sustancia antropológica, y, por ello, a pesar del amplio e imprescindible proceso de intersubjetividad, son los sujetos determinados, las existencias históricas concretas, que configuran individuos y grupos humanos presentes en el tiempo y aglutinados en instituciones, quienes instituyen el humus sobre el que se desarrolla eso que se llama la vida de los hombres.

3. MEMORIA Y ESCRITURA

En este amplio marco surge la escritura filosófica. Al otro lado de la inmediata experiencia del mundo, pero partiendo siempre de ella, el lenguaje, estimulado por esa especial constitución de la existencia humana y esa doble

ciudadanía a que Kant se había referido, expresa el otro horizonte donde la existencia se problematiza. Ciudadano de dos mundos, el de la naturaleza y el de la cultura, el hombre se mueve entre la realidad y la posibilidad. La realidad supone la aceptación de su *predeterminada* naturaleza; la posibilidad implica el inmenso espacio del *homo faber*, donde se rompen los límites impuestos por las *physis* y comienza el proceso de hominización. Este proceso discurre en distintos niveles, desde la fabricación de instrumentos que acortan el tiempo y el espacio, hasta la creación de poemas, primeros productos de un lenguaje que rompe la necesidad de comunicarse con lo inmediato, para inventar la asombrosa estructura de la *mediación*. En ella el lenguaje trasciende los límites del espacio —hablar con los presentes, referirse al mundo presente, establecer un sistema de alusividad cuyo único sentido lo prestan las cosas del mundo— para sumergirse en el ámbito del tiempo, para crear el tiempo. Desde el momento en que el hombre habla de lo no inmediato, de dioses o héroes que no ha visto, de conceptos que, encarnados en los dioses, irán paulatinamente sustantivando su propia conceptualidad, está creando el tiempo. Las palabras nombran lo ausente, lo distante, lo que ha de venir.

El tiempo de los hombres estuvo, pues, unido al tiempo de las palabras, a ese universo abstracto en el que el *animal que habla* descubrió aquel otro mundo que no tenía ya que estar necesariamente presente a sus sentidos. En el descubrimiento de esta liberación del cuerpo percibió, sin embargo, la atadura a otra forma de corporeidad. El *animal que habla* es también y naturalmente un *animal que convive* y es, precisamente, la palabra, el *logos*, el instrumento esencial de la convivencia. Pero el *logos* transmite, además, una forma nueva de mundanidad. El *logos* es la

posibilidad de arrancar al hombre del horizonte de la inmediatez. Para ello se precisa la creación de un universo *ausente* que tenga su enraizamiento en lo presente, en el cuerpo, en sus pasiones y en sus deseos. En la cultura occidental, esa utilización del lenguaje con referencia a lo ausente, a lo querido o a lo soñado, tuvo lugar a través de la transmisión oral de los primeros poemas, de las primeras ideologías. El lenguaje inventaba, por supuesto, otro *espacio*, otro mundo que sólo podían ver los ojos de las palabras; pero exigía el presente, necesitaba la *presencia*. Los oídos que escuchaban, la voz que cantaba, confluían en un mismo tiempo y se aposentaban en un mismo espacio. Pero como las huellas en la arena de la playa, el flujo y reflujo de las horas borraba en el aire el eco de toda voz. Sólo quedaba la leve marca de la memoria, de esa memoria que había que traer siempre a cada presente (*anamnesis*), y que no podía evitar el desgaste y la palidez de las imágenes evocadas. El tiempo de la vida, el tiempo que vivía en la memoria, iba aplastando esas vivencias en los márgenes del olvido.

La escritura fue el gran descubrimiento para vencer esta claudicación ante el tiempo, esta limitación ante el presente. Convertida la voz en signo para los ojos, fijada en algo más estable que el aire semántico en donde por primera vez se articuló, el tiempo de la vida humana adquiriría una nueva forma de consistencia en el tiempo de las cosas. Los rasgos que perduraban en la piedra o en el papiro iniciaban otra forma de existencia e inventaban otra forma de temporalidad. Las recientes teorías sobre la deconstrucción de lo escrito y la búsqueda que su particular temporalidad fueron ya planteadas en el mismo momento en que se inició esta nueva andadura por la memoria.

El sorprendente mito de Theuth y Thamus, cuando apenas había surgido la memoria escrita, se hizo ya cargo del

problema que iba a lastrar, ininterrumpidamente, toda la historia de la escritura hasta nuestros días:

Pues bien, oí decir que había por Naucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella deidad era el de Theuth. Fue éste, quien, primero, descubrió el número y el cálculo y también la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus... A él vino Theuth y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada uno tenía, y conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas; pero cuando llegaron a lo de las letras dijo Theuth: Este conocimiento, ¡oh rey!, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría. Pero él le dijo: ¡Oh artificiosísimo Theuth!..., precisamente como padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo *desde fuera*, a través de caracteres ajenos a ellas, *no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos* (Platón, *Fedro*, 274c-275a)¹.

El escrito, pues, es un remedio para conservar la sabiduría. El tiempo de los hombres se hace más largo y estable en el tiempo de la escritura. Pero la escritura padece una triple orfandad. Las palabras están «ante nosotros como si tuvieran vida, pero si se preguntan algo responden con el más altivo de los silencios». Y, sin embargo, la escritura parece como si pensara lo que dice (275d). Efectivamente, en los signos de las letras, en el hilo semántico que enhebra sus proposiciones, podría descubrirse un cierto engarce de racionalidad. No en vano *logos* es algo más que *phoné*. *Logos* supone sentido, fundamento, discurrir de palabras en un largo cauce de significaciones que, en el caso de la escritura que libera al *logos* de la voz, parece como si se sustentase en su propia y peculiar sustancialidad. Pero esto es una pura apariencia. La vida de la lengua nos ha enseñado que todo *logos* es fundamentalmente *diálogo*, que cada palabra es, hasta cierto punto, la búsqueda de una respuesta y que la *phoné*, emitida por un sujeto, está sostenida no sólo por la presencia de ese sujeto, sino que, además, está oída, entendida, interpretada por alguien que puede preguntar sentidos, determinar circunstancias, exigir explicaciones. El *logos* se constituye así en parte de un proceso, en el que la existencia de cada uno de los que en él participan es, a su vez, imprescindible componente de su mensaje. Pero la escritura, perdida en la débil materia que la sustenta, condenada al silencio del monótono tiempo en que se aloja, «necesita siempre la ayuda del padre» (275e). En este punto surge el principio de la hermenéutica, el riguroso compromiso de acompañar la muda soledad de la letra con un discurso que, paralelamente, vaya despertando el sentido oculto o, simplemente, vaya adquiriendo la responsabilidad de saber preguntar a la escritura y saber

¹ Con posterioridad a la primera edición de este libro, el autor ha dedicado una larga investigación a este mito. Véase *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la memoria y escritura*, Crítica, Barcelona, 1992.

entender lo que quiere decir, en el largo horizonte del tiempo.

Pero el escrito lleva consigo otra especie de soledad. El escrito es olvido. Olvido de su origen, de los latidos concretos de aquel tiempo en que fue engendrado, y, sobre todo, el escrito es causa del olvido. La letra se aplasta sobre la lisa superficie de la materia que la sustenta y habla a sus lectores desde esa superficialidad. Entender es, sin embargo, una forma de interiorización, una forma de intimidad en la que la superficie de las letras alcanza relieve, y eso presenta una paradójica riqueza. La palabra escrita comienza a adquirir la densidad y el fondo del intérprete. La escritura recibida en cada lector pierde así la monotonía de esa plana superficie en la que se hace presente. Despegadas las letras de su realidad *objetual*, empiezan a sumirse en la *materia* de aquel a quien hablan. Esa materia es la sustancia histórica en la que se produce y alienta la personalidad de cada lector.

El escrito no sólo no habla, sino que, además, confunde (275a). La confianza en el hecho de que algo esté escrito servirá, únicamente, para silenciar el posible diálogo. La seguridad de lo ya *escrito* otorga una inerte consistencia que transforma el diálogo en monólogo. Todo lenguaje, para que efectivamente lo sea, precisa, pues, una *reflexión* en la subjetividad. El pensamiento es un «diálogo del alma consigo misma» (Platón, *Sofista*, 264a), y esta mismidad que pregunta y responde llega al conocimiento imitando, en su propio ser, la estructura dialéctica de la vida, o sea, haciendo que conocer y entender sean fenómenos parecidos al lenguaje del encuentro, al diálogo de los hombres que hablan en el espacio común de su propio existir. Por eso la simple aceptación de la escritura es un *recuerdo desde fuera*. Lo escrito es sólo pretexto para una posible

elaboración. Todo pensamiento es pensamiento en la subjetividad; todo escrito no es sino *pretexto* a un mensaje que únicamente tiene sentido en el diálogo del *lector-intérprete*. La subjetividad es principio y *telos* (275a). Y el escrito convierte entonces su pretextualidad en significatividad. Desde el momento en que lo escrito se incorpora a ese *desde sí mismo* y *por sí mismo*, la pretextualidad se convierte en *logos*; la *precomprensión* (*Vorverständnis*) de la lengua se transforma en habla, o sea, en pensamiento.

Por último, el *silencio de la escritura arrastra una apariencia de sabiduría*. Todo aquello que no ha sido interpretado, *dialogado*, se instala en el espacio de la no-verdad. La falsa seguridad de la escritura, su capacidad de superar el fluir de la *phoné* y de la inmediatez del instante crea, efectivamente, una apariencia de sabiduría. De esta manera, el arranque de la reflexión filosófica sobre los productos *literarios* plantea ya la insuficiencia de esa mera *literalidad*, y establece el principio de que todo *logos* no tiene sentido si no se convierte en *diálogo*. Esta conversación supone que el tiempo de la escritura, la supuesta inmovilidad de esa semántica aplastada en el espacio de la letra, sólo se reanima y vive en el tiempo de cada intérprete, en la temporalidad viva de una existencia condicionada por la educación, por la biografía, por la particular historia. El verdadero contexto de la escritura es, efectivamente, el lector.

4. EL TEXTO DE LA FILOSOFÍA Y LOS NIVELES DE TEMPORALIDAD

Cada texto y, sobre todo, el gran texto de la filosofía empieza a vivir un especial modo de existencia. Su escritura significa una superación de la clausurada senda de la

naturaleza; pero partiendo siempre de ella. Cuando el lenguaje comienza a liberarse de las ataduras a la inmediatez y al uso de la cotidianidad va alcanzando perspectivas nuevas, proyectadas desde los problemas que surgen ante la necesidad de entender y asimilar el mundo. La misma necesidad que sintió el hombre para hablar de lo inmediato, del mundo entorno, con su semejante, debió sentir también para hablar, para hablarse a sí mismo de la difícil instalación del vivir. La distancia a las cosas que implica el lenguaje —hablar de lo visto sin tener que *verlo*— significó, además, hablar de lo deseado, de lo rechazado, de lo sugerido, de lo opinado, del poder, de la soledad, de la violencia, de la identidad, de la diferencia, de la inclinación y la aversión, de la necesidad y la posibilidad, de la libertad y del destino.

Muchos de estos conceptos se expresaban en un *logos* que era, esencialmente, *mythos*, o sea narración, relato, mensaje, leyenda. Discurso, pues, que apenas tenía necesidad de ser dialogado, de ser preguntado y respondido y que reposaba en la plenitud de su rotunda e incompañada palabra. Esa rotundidad y soledad con que el lenguaje del mito se manifiesta indicó, sin embargo, un momento original de la historiografía filosófica. El discurso mítico nació, en esa frontera donde el lenguaje iba a crear la cultura, para ser superado, para convertirse en futuro, para empezar a discurrir por un cauce temporal en el que otra forma de lenguaje, otros intérpretes, al negarlo, establecerían el diálogo inacabado con la opacidad de ese lenguaje *que habla pero que no responde*. Precisamente porque no respondía, la primera tarea hermenéutica consistió en buscar respuesta a estos silencios. Esa búsqueda implicó una relación distinta con el mundo del lenguaje. Actitud que, probablemente, se originaba en una sociedad

en la que las relaciones entre los hombres habrían de estar condicionadas por presupuestos diferentes de aquellos en que surgió el lenguaje mítico.

Como pregunta al discurso mítico, y al lenguaje que lo expresaba, la filosofía iba a originar, así, su propia historia. Porque la historia que se inició como mirada a lo real y como *testimonio* de esa mirada (*hístora*) llevaba implícita, en la esperanza de una respuesta aún no escuchada, la creación de su propia temporalidad. La instantaneidad de una experiencia, la intuición de un hecho, la escucha de un lenguaje que insinuaba, proponía, o imponía, hizo pensar en la posibilidad de lo *otro*, en la alteridad de otra propuesta que circulase, por el tiempo, a través de una forma de lenguaje diferente, donde el decir fuera *pre-decir*, y el pensar fuera la búsqueda de una respuesta aún no dicha.

Por eso en los orígenes de su historia, en los orígenes mismos de la filosofía, el saber era una *epistéme* buscada, un saber todavía no sabido. El pensamiento no es temporal porque esté atado a las condiciones de posibilidad de un sujeto que es, esencialmente, tiempo, sino porque depende de un sistema de condicionamientos que, necesariamente, tiene que dialogar con su propia historia: un lenguaje, de alguna manera presente, que ha de verse continuamente contrastado con los lenguajes por venir.

Para que ese futuro fuera posible y lo fuera también un discurso que mira al mundo o dialoga con otras palabras, era necesario esa extraña consistencia que habría de otorgar la escritura. Es cierto que el pensamiento no se agota con el texto, que filosofar no consiste sólo en expresar en el lenguaje determinadas experiencias intelectuales. Esas experiencias no son, originariamente, literarias. Pensar es una forma de vivir, y vivir supone la

tensión hacia una permanencia en el ser que, desde un principio, se inició como aventura y riesgo, o sea, como posibilidad. Pero es cierto, también, que en un plano más modesto, escribir *historia* y, desde luego, filosofar desde ella, es acoplar el pensamiento a una entrega textual, a la orfandad de unos escritos cuya intensidad y riqueza insta, con mayor fuerza, al intérprete que, desde su casi mítica y clausurada plenitud, reclaman. Porque esos textos son formas de experiencia. Filtrada por la mente del hombre que los escribe, los textos filosóficos, incluso los textos *literarios*, tienen una *génesis*, una *akmé*, y, por supuesto, una *decadencia*. Pero aquí empieza también la aventura de la historia, la tarea historiográfica que pretende ser filosofía, o sea que pretende superar el simple discurso paralelo, que desde la otra orilla del texto lo señala y describe, sin dejarse arrastrar por el agua que fluye entre ambas orillas.

El texto filosófico tiene su *génesis* en otro planteamiento que el del discurso mítico, que el del lenguaje dogmático de lo *siempre así*. La experiencia historiográfica no sólo consiste en el análisis de lo que el texto dice, sino en el descubrimiento de lo que el texto oculta. El agua que discurre entre ambas orillas sigue estando constituida por los mismos componentes. En esto radica la supuesta continuidad, coherencia, dialéctica de la historia. Y en esto consiste, precisamente, el que alguien pudiera afirmar que toda historia es historia contemporánea. Porque toda historia es historia de un presente, quiero decir desde un presente. Y esa presencia es lo que convierte al pasado en experiencia, y al tiempo de las palabras en tiempos de los latidos, o sea, en tiempo de la vida. Nada puede escaparse a este imprescindible diálogo con el pasado, porque la estructura de ese diálogo es precisamente la estructura de la existencia.

En la génesis de la filosofía, el presente del lector adivina los impulsos que mediatizaron el lenguaje propuesto por el escritor. Enraizada en la historia, toda propuesta filosófica tiene que encontrar en ella su origen, sus motivaciones, sus contenidos. Las palabras crean el espacio que traduce esas originales experiencias; pero por muy compacto que sea ese lenguaje, por mucha dificultad que ofrezca descubrir la vida bajo el espesor del texto, su presencia, que se traslada a la orilla de nuestro existir, encuentra en él las claves para su desciframiento.

El pensamiento filosófico de un autor concreto, en una época concreta, tiene también su *akmé*, su momento de plenitud, su pequeña rotundidad, su peculiar mensaje. En cada filosofía se oculta una determinada forma de propuesta, un argumento, un estilo. La tradición historiográfica llamó a esta pretensión de unidad, sistema. Un sistema es, en muchos momentos, la concesión que el historiador hace a la ya distante plenitud del mito. Porque un sistema, sin embargo, no quiere decir sólo la capacidad que tiene el lenguaje de convertir los elementos que lo integran en cauce y en discurso, sino en encontrar, en ese discurso, un hilo en el que todo se ata y ante el que apenas puede ya discutirse. Tal vez sea esto la consecuencia de ese diseño ilustrado que alentó siempre en toda gran filosofía; en todo pensamiento que surgió poniendo el oído del lenguaje en el mismo rumor de la historia.

Las preguntas de la filosofía, por el carácter temporal de toda forma de lenguaje, de toda cultura, encuentran también su envejecimiento. No hay una filosofía de respuestas perennes. Lo único perenne es el preguntar: las preguntas que se formulan en un espacio ceñido siempre por las condiciones concretas de la existencia, por la índole del pensamiento, del lenguaje en su *condición car-*

nal. Y ese mínimo espacio en el que se desplaza la inmensidad de la historia es lo que permite convertir en presente el pasado, leer el texto de la filosofía y asimilar la alteridad de su sentido.

El carácter efímero de las preguntas filosóficas, el posible envejecimiento de todo mensaje, es reasumido por el lenguaje de cada presente, por el tiempo de cada intérprete que puede recobrar, en el *logos* del texto, el diálogo de la existencia. Las preguntas filosóficas se hacen así propuestas perennes, que podrían evitar tal vez los perennes errores si el discurso filosófico fuese, efectivamente, un discurso en el que el *logos* sólo expresase una *comunidad ideal de diálogo*, y no un conglomerado real de disenso. Pero, de todas formas, la experiencia filosófica, la enorme riqueza de sus múltiples solicitudes teóricas ofrecen a la historiografía el inagotable tributo del tiempo hecho palabra y de la naturaleza convertida en cultura.

5. LA NECESIDAD HERMENÉUTICA

El *logos* es un límite entre el universo de la naturaleza y de la cultura. El principio de su racionalidad surge de la concreta utilización de ese espacio intersubjetivo que convierte al individuo en colectividad. El *logos* transmite no sólo la supuesta *razón* de sí mismo, sino que, como producto histórico, lleva consigo todo ese acompañamiento *irracional* al que Platón y Aristóteles (*Protágoras*, 352a; *Retórica*, 1369a) se habían referido. Pero esta idea, que arranca del pensamiento griego, constituye una perspectiva ineludible para entender la génesis del producto filosófico. Porque de la misma manera que uno es-

coge la filosofía que, en cierto sentido, *se es, uno hace la filosofía que lleva dentro*. En ese llevar dentro influye el horizonte de sensibilidad, inteligencia, pasiones, deseos, frustraciones de cada hombre. Naturalmente que no todos los diversos elementos que integran una personalidad influyen de la misma manera o con la misma intensidad. Pero es evidente que las proyecciones *totales* tienen, de alguna forma, que hacerse presentes en la palabra en la obra escrita. La dificultad radica, sin embargo, para el lector lejano, en adivinar todos esos estratos y saber utilizarlos para la correcta interpretación de lo dicho.

Esto conduce a un problema no menos importante que el del reconocimiento de esos distintos niveles que componen los productos culturales. La supuesta necesidad de entender el pasado, el constante planteamiento de lo que fue dicho en otro tiempo, implica la inevitable proyección de todo presente no sólo hacia el horizonte del futuro, sino hacia todo aquello que le aconteció. Ahora bien, ¿qué es entender?, ¿qué conseguimos al establecer las condiciones posibles para la realidad de la interpretación? Dicho de una manera más simple, ¿para qué sirve el entender?, ¿qué queremos entender con el entender?, ¿qué lección queremos sacar de esa historia del pasado? El hecho de volver siempre sobre los pasos de lo pensado manifiesta una implícita necesidad. Nadie recorrería las sendas del pasado si no subyaciese a ese recorrido el irrefrenable deseo de reconocer, en él, todas aquellas semejanzas que nos llevan a entender nuestra situación y a aprender de otras experiencias. Lo que ocurre es que ese aprendizaje, para el que se han inventado múltiples *metodologías* —camino al fin y al cabo—, es producto de elecciones previas, del gusto o disgusto que encontramos en lo *otro*, de la confirmación o rechazo de nuestro propio

ser. Cada acto de lectura, de interpretación de lo que pensaron otros hombres, es espejo también de lo que pensamos nosotros. Y eso supone el carácter social de la existencia, la lucha por arrancar de cada subjetividad la esencial soledad que la constituye. Es el lenguaje el que permite esa salida hacia lo otro, hacia la solidaridad de la inteligencia, hacia la comunidad del entender y el proponer.

En este deseo colectivo, en este impulso que domina a la individualidad, se hace patente la esencia del animal humano. El *logos* que le constituye no es la comunicación que se agota en su mero presente, la comunicación que busca la respuesta inmediata a la inmediata instancia. Tener *logos* es poder escuchar toda otra palabra, es no querer que caigan al olvido todos los diálogos posibles, salvados en el tiempo por la imborrable y continua presencia de la letra.

Pero el abierto diálogo del pasado que hace posible el largo puente de la escritura está exigiendo, en todo momento, unas especiales condiciones de inteligibilidad. Quien habla en el texto tiene que levantar su sentido no sólo desde la materialidad de la letra, sino desde un *espíritu*: aire que únicamente alienta de parte del lector.

El resto de la interpretación del pasado no es, por consiguiente, el recurso arqueológico que nos abre la puerta de un rico tesoro de objetos que valen, precisamente, por su antigüedad. La necesidad hermenéutica es algo más vivo que lo que pudiera ofrecer un brillante espacio arqueológico. La cultura es convertir en vida, en presente, en latido, la pérdida de temporalidad que puede despertarse en la compacta masa de lo escrito.

Necesitamos saber, necesitamos entender. La metodología de la interpretación del pasado obliga a esa empresa hermenéutica, en la que toda consciencia está sumida. Pero de la misma manera que seleccionamos nuestros

gustos, que seleccionamos nuestros autores, y en esa selección interviene nuestra propia *hermenéutica biográfica*, lo que somos y lo que hemos hecho con nuestro ser, en la interpretación de la filosofía no podemos por menos de asimilar o repudiar, rechazar o desfigurar lo que rompe la armonía con ese solapado hermeneuta que llevamos dentro. El famoso círculo hermenéutico encuentra, aquí, una de sus más curiosas modalidades.

El encuentro con ese pasado elegido y conformado a nuestra propia interpretación, conduce a una posible desfiguración de lo dicho; pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto ese fenómeno de *simpátheia* de que había hablado la hermenéutica del romanticismo. Porque no se trata sólo, como en el *Zirkel des Verstehens* (el círculo del comprender), de entender la totalidad de ese individuo, y al individuo desde la totalidad, sino entender lo otro en y desde la perspectiva de lo mismo. Ello requería esa cultura de la amistad de la que Schleiermacher hablaba.

«Sólo los amigos se entienden.» Este fenómeno de simpatía implica el momento más complicado del círculo del comprender. No fue sólo la tradición romántica la que descubrió ese rasgo en la lectura del pasado. Spinoza en el *Tractatus Theologico-Politicus* (Gebhard III, 88) afirma que «se entienden mejor las palabras de un hombre cuanto mejor se conoce su genio y su ingenio». Y ese conocimiento es previo a las palabras que queremos conocer. El conocimiento de la *otra* personalidad implica el lazo previo de la *simpátheia*.

En sus *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Rambach escribía: «El habla es expresión de nuestro pensamiento. Nuestros pensamientos están, sin embargo, casi siempre atados a secretos afectos... y por lo tanto, a través de nuestro discurso, damos a entender a los otros no sólo esos

pensamientos sino también los afectos que están unidos a ellos. De lo que se sigue que es imposible entender y explicar las palabras de un escritor, si se desconoce cuáles son los afectos que andan por su ánimo... cuando las escribía»².

Naturalmente, que el establecimiento de este ideal hermenéutico comporta una serie de problemas, si se quiere llegar más allá de una simple declaración de buenas intenciones. —¿Cómo se conocen esos afectos que rondan por el ánimo del escritor? ¿Los conoce él mismo? ¿Cómo se *conoce* un afecto?— Estamos acostumbrados a utilizar tanto este tipo de terminología, que apenas nos planteamos las dificultades de llevar a cabo semejantes propuestas. Y, sin embargo, el reconocimiento de este hecho, a pesar de esas dificultades, deja al descubierto, una vez más, la utopía de entender la escritura desde los exclusivos presupuestos de una exclusiva *racionalidad*.

La racionalidad no es, pues, un hecho, sino una búsqueda, no es una *tesis* a la que hay que *adecuarse*, sino una tensión, una pretensión que se plantea, y nace en la historia y que, como todo proceso histórico, tiene que armonizar con las concretas y humanas condiciones de posibilidad que lo alimentan.

6. EL ACTO DE ESCRITURA Y EL CAUCE TERMINOLÓGICO

La escritura de los conceptos es un proceso paralelo a su lectura. Sin embargo, este paralelismo no coincide, como es obvio, en el tiempo. El *acto de escritura* es

parte de una actividad compleja, en la que nunca se filtra, asépticamente, una consciencia *racional* que asevera, sin equívocos, la transparencia del discurso. En primer lugar, porque el flujo del lenguaje natural como materia que la subjetividad —¿la mente?— maneja, no sólo permite fluir a la sustancia de la consciencia, sino que, al mismo tiempo, va fijando el cauce por donde esa sustancia se propaga. No es simple retórica la brillante expresión de que *el lenguaje nos habla*. El bloque entero del sujeto se hace habla en el habla. Nosotros mismos somos cauces por donde habla la lengua, que seleccionamos y utilizamos; pero, en buena parte, estamos sometidos al ritmo interior en el que el lenguaje se despliega.

El lenguaje filosófico brota de este elemento móvil en el que nuestra experiencia con los textos, con la vida, con la historia, va marcando también otro cauce más breve, corregido continuamente por nuestra reflexión, que no es otra cosa que nuestro control, nuestro *logos*, alojado consciente y críticamente en el universo semántico que le circunda. La llamada terminología filosófica marca los hitos que, en ese lenguaje natural, indican una doble reflexión, orientada, por un lado, hacia el panorama general de la lengua, y, por otro, a una tradición que, hasta cierto punto fuera de ella, intenta formalizar unas expresiones dependientes de la voluntad del escritor.

Sin embargo, esa voluntad de *estilo*, esa lucha por la racionalización, esa libertad que, a pesar de todas las ataduras a los condicionamientos del cuerpo y de la lengua, tensa la subjetividad en el distendido y pasivo mundo de lo *ajeno*, crea el adecuado espacio para la *apropiación*, que constituye el primer paso para la voz interior, que se hace escrito, que se hace filosofía.

² Johann J. Rambach, ed. de E. F. Neubauer, Giessen, 1738, III, pág. 375.

El pensar es, pues, una apropiación del lenguaje *extraño*, que la intuición y la reflexión asimilan. Los recientes estudios neurológicos, lingüísticos y epistemológicos que están abriendo el espacio de la subjetividad no acaban de explicar todavía los caracteres concretos de esa aproximación consciente, ni mostrar, analíticamente, lo que se percibe, muy confusamente, por cierto, en esa brillante metáfora de la reflexión.

Ese pensamiento que se especifica como pensamiento filosófico pone en movimiento la totalidad de nuestro ser. Es la existencia humana concreta la que, desde el concreto espacio histórico en que se mueve, elige y determina la tarea de pensar. Entre la naturaleza y la cultura, el *logos* que somos, que nos habla y que hablamos, discurre trazando la frontera de esa doble ciudadanía. La naturaleza individualiza nuestros actos teóricos. La cultura impone a esos actos la generosa libertad otorgada por esa condición que, en la comunicación, universaliza y *eterniza* el breve tiempo de la consciencia.

Pero ese tiempo se hace tiempo filosófico, porque la historia ha ido formulando, al hombre que la habita, determinados planteamientos que, arrancados de su propia naturaleza individual, iban a encontrar ecos y motivos en la naturaleza colectiva. El miedo, la curiosidad, la soledad, la esperanza, la compañía, la violencia, la sumisión, el poder, el deseo, la escasez, el amor fueron algunos de los vectores que trazaron la primera geometría del saber. Estos vectores fueron expresándose en respuestas, adquiriendo palabras que los comunicasen, incluso formulando terminologías que los fijasen. El ser, la verdad, la justicia, las ideas, la ciudad, la *paideía*, la univocidad, la ciencia, el principio, la sabiduría, la prudencia, etc., fueron algunos de los primeros estadios en los que se hizo voz y es-

critura ese impulso que habría de arrancar al hombre del férreo círculo en el que la animalidad se conformaba y lanzarlo a ese espacio que, histórica y colectivamente, habría de denominarse pensamiento filosófico.

Manteniendo siempre ese engarce con la vida, el tiempo de los hombres ha ido perfilando una historia en la que estas ideas adquieren consistencia en la escritura que las organiza. Esa organización ha creado, después de veintisiete siglos, una de las más importantes formas culturales, o sea, una forma cuyo sustento real es el hombre y cuyo sustento colectivo es el lenguaje.

El lenguaje ha ido haciéndose presente a través de la escritura. Sin Platón, por poner, tal vez, el ejemplo más característico de toda la historia del pensamiento, no habría *existido* Sócrates. La temporalidad inmediata que respiró tan singular personaje no habría logrado resonar más allá de la orilla del río Iliso. Es posible que el estímulo producido por la ironía socrática hubiera puesto en movimiento la mente de sus interlocutores: pero el efímero tiempo de los latidos se habría agotado en la insalvable soledad de cada presente. La voz sin eco no habría inventado nunca el tiempo de la historia, o sea, el tiempo humano. Cada época sucesiva habría quedado clausurada en su propio opaco tiempo. Por ello no tiene sentido plantearse el ya aburrido tópico del *no progreso* de la filosofía, del *no progreso* de la historia.

La historia, la humanidad, no habría progresado si cada momento de ella no hubiera podido engarzarse con el futuro. Si el ser, el existir, no hubiera podido, también como escritura, permanecer. La memoria era la única posibilidad de permanencia, y la escritura, a pesar de todas las limitaciones, el más poderoso medio para evocarla. Progresar no quiere decir necesariamente mejorar. Esta

caracterización axiológica no tiene nada que ver, en principio, con lo que aquí pretende plantearse. La posibilidad de un *logos* que pudiera irrumpir más allá de la frontera del instante, de la solitaria consciencia que lo alumbraba, era ya abrir la puerta que, salvando el tiempo presente, iba, progresiva e incesantemente, creando el futuro, o sea, creando la historia.

7. EXPERIENCIA FILOSÓFICA E HISTORIA

El pensamiento filosófico no sólo brota de esos primeros planteamientos en que la naturaleza humana sintió la soledad y el asombro, sino que la temporalidad inventada en el *logos* se convertirá en historia filosófica. Historia de experiencias intelectuales, que se consolidarían en el tiempo bajo la forma de tradición, de continuidad, de dialéctica. Cada momento de la filosofía no solamente surge entre la naturaleza y el lenguaje presentes, sino que se enfrenta a un horizonte, que ha empezado a dibujarse desde el momento en el que el hablar y el pensar se han solidificado en la escritura. Pero este enfrentamiento, cualquiera que sea su estilo, impulsa ya el porvenir filosófico y establece una coherencia que sujeta y da sentido a todo el movimiento de la mente.

La historia de la filosofía presenta, así, una cierta homogeneidad. Con excepción de los primeros desarrollos en los comienzos del pensar, la filosofía se hizo presente a través de la experiencia de los escritos. Incluso en la época en que aún no existía la imprenta y donde la transmisión intelectual era oída más que leída, fue, sin embargo, el *escrito* el que marcó el origen y la continuidad. Precisamente porque aún no existía, de hecho, el libro,

fue aún más respetada, por ello, la escritura. Tanto, que cuando se pretendió sacralizar toda una experiencia religiosa se llamó *Biblia* (libros), por excelencia, a esa forma de lenguaje que le permitía permanecer, como letra, en la consciencia asombrada y respetuosa de sus lectores.

Desde el diálogo platónico, tan cerca del latido de la vida, tan sumergido en la temporalidad inmediata de sus protagonistas, pasando por los *ensayos* o *discursos* o *meditaciones* de los comienzos de la filosofía moderna, hasta las formas en que en la filosofía contemporánea se ha hecho presente la *filosofía*, toda su ya larga historia modula unos cuantos temas fundamentales. Es cierto que la especialización permite conocer más detalladamente algunos pocos autores, pero en todos ellos late la amplia memoria de la tradición, del tiempo en que el lenguaje fue persistiendo por la dura pero jugosa mediación de las letras. Por ello la historia de la filosofía es, hasta cierto punto, la creación de una nueva forma de temporalidad, una temporalidad que, surgiendo precisamente de la continuidad, creando la continuidad, es capaz, paradójicamente, de volver a reasumir todo ese tiempo extendido a lo largo de su escritura en un tiempo presente, en el tiempo del lector, que a través de la particular experiencia del texto, sintetiza, vive y anuda el hilo de la tradición. En este sentido es verdad la frase nietzscheana de que «el centro está en todas partes». Esta irradiación no sólo se justifica por el extraordinario ensamblaje que articula a la historia filosófica, sino porque en los escritos de los filósofos resuenan siempre esos mismos problemas que la razón humana no puede evitar plantearse porque pertenecen a su propia esencia, y no puede resolver porque sobrepasan la capacidad de esa misma razón (Kant, *K.r. V.*, A VII). La dialéctica establecida por esta, al parecer,

insalvable aporía, marca el destino del pensamiento filosófico y, paradójicamente, presta a ese pensamiento su extraordinaria vitalidad.

La tensión que provoca la insalvable muralla de la razón contradictoria estimula, sin embargo, las distintas formas en que aparecen los intentos de superar esa imposibilidad. La razón humana, o sea, la *búsqueda de inteligibilidad* y racionalidad que esencialmente la constituye plantea, al parecer, los mismos problemas. La razón que se adjetiva, en el conocido texto kantiano, como humana, quiere decir que sus planteamientos emergen efectivamente de esa peculiar condición. Una razón humana significa que está supeditada a las condiciones de posibilidad en la que lo humano se desarrolla. Y esas condiciones de humanidad, a pesar de los distintos aspectos que puedan presentar en cada época, siempre están determinados por las mismas necesidades, por los mismos impulsos, por las mismas posibilidades. Entender, sentir, crear, son, entre otros, esquemas generales que enraízan *humanamente* esa razón.

Esos problemas con los que incesantemente se enfrenta la *razón humana* no pueden resolverse, porque a la esencia de la razón no le corresponde la *identidad* de las respuestas. La razón no es una facultad estática sino dinámica. Su dinamismo no proviene, sin embargo, de sí misma. La monotonía de estos eternos pensamientos esenciales son, más bien, los planteamientos de una naturaleza humana finita que tiene, continuamente, que hacerse cargo de su finitud. Esa finitud supone, además, un desplazarse en el tiempo, y conforme a él, dejar emerger los eternos problemas que esa razón, ineludiblemente, soporta. Por ello su resolución sobrepasa su propia capacidad. Porque la razón, fuera de la naturaleza que con sus

concretas condiciones levanta hasta el *logos* esos problemas, está situada en un mundo mucho menos coherente y, por ello mismo, más libre que el que permite esa *razón esencial*. Y aunque no puedan resolverse definitivamente, la temporalidad que marca lo *humano* hace que las sucesivas circunstancias en las que la razón se despliega ofrezcan siempre diferentes posibilidades de solución. Esta imposibilidad histórica y esa eterna monotonía de planteamientos señalan los límites por los que se desplaza la historia de la filosofía.

El que no pueda haber respuesta final a los problemas de la razón esencial, quiere decir que la razón es histórica; que es un elemento de comprender y asimilar la realidad. Pero el que los mismos problemas se presenten continuamente significa, a su vez, la solidaridad teórica del género humano que puede, en todo tiempo, percibir desde la cultura, desde la historia, en la variedad de sus formas, la identidad de la existencia. Y la rotundidad del ser, en las múltiples y contradictorias formas de sus apariencias.

8. HISTORIA DE LA ESCRITURA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA DE LA «MEDIACIÓN»

La historia del pensamiento es la historia de su escritura. Esta escritura presenta de una manera eminente su carácter textual. El *objeto* de la experiencia filosófica es el *texto*. En la tradición clásica greco-latina no parece encontrarse este término en el sentido en que lo hallaremos posteriormente. Sólo Cicerón utiliza *contextus* con el significado de *disposición del discurso*, y Quintiliano habla del *textum dicendi* para referirse al estilo. En los primeros

manuales de la Antigüedad, como el *Arte gramática* de Dionisio de Tracia, el *De ratione dicendi ad Herennium* o las obras de Vitrubio o Varrón, no aparece aún el *objeto* y el concepto *textual*. Estos primeros *manuales* contruidos, la mayoría de ellos, según los modelos de la retórica, conservaban el esquema y la disposición de la vida judicial (*genus judicialis*). El *exordium*, la *narratio*, la *confirmatio*, la *constitutio conjecturalis*, la *constitutio translativa*, etc., implican una concepción jurídica, una ordenación del discurso que sirviera para producir determinados efectos en un auditorio presente, al que había de convencer³.

El lenguaje escrito utilizaba, pues, un artificio más elaborado, una *techne* que permitía organizar la mente en busca de un determinado comportamiento, de una decisión y, por supuesto, de un convencimiento. Había que disponer el *logos* de manera que alcanzase su máxima capacidad de comunicación. Pero el *texto*, en cuanto tal, no había aparecido todavía en su verdadera significación. Tal vez sea Roberto de Melun en el siglo XII quien, a propósito de la interpretación del texto sagrado, sostiene la primacía del texto frente a las glosas que le acompañan y que, frecuentemente, no tienen importancia alguna para la interpretación justa⁴. Era, pues, el *texto mismo*, la *textura* que lo conforma, los hilos de su trama lo que realmente había que estudiar. Relacionado con *texo* («tejer»,

³ Véase Manfred Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch: Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Vandenhoeck-Ruprecht Gotinga, 1960, págs. 58 y sigs. Herbert Hunger y otros, *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, DTV, Munich, 1975.

⁴ Véase Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, Akademie Verlag, Berlín, 1957, págs. 323 y sigs.

«trenzar», «entrelazar», «hacer»), *textum* significa tejido, urdimbre de distintos hilos que constituyen una unidad. La tradición de la crítica textual sobre el texto bíblico, sobre un modelo sagrado cuyos *hilos* había que analizar con esmero, sirvió, tal vez, para sacralizar una forma de aprendizaje, de dogmática pedagógica, que se ha popularizado, por cierto, bajo la forma de libro de *texto* y en el que, paradójicamente, no se trata de seguir el entramado que lo forja ni analizar su textura, cuanto de aceptar su tejido como un compacto bloque de información.

El concepto de texto expresa ya el objeto *textual* —la materialidad de los significados y sentidos que lo constituyen— como una analogía a esa labor del copista, del enmendador, del lector, que iba proponiendo sus variantes, su propia letra, en la escritura que tejía el sentido buscado. El texto se transforma así en una especie de organismo, en un conjunto de propuestas que van enriqueciendo y afinando su oculto sentido.

La moderna hermenéutica se plantea la interpretación del sentido de los textos. Hermenéutica es el arte de entender, y el objeto de ese entender es el discurso escrito. Frente al discurso oral que agota la temporalidad en su fluencia, en su sucesiva y efímera *simultaneidad*, el escrito pierde, en cierto sentido, el carácter de inmediatez, eso que la filosofía analítica ha denominado lo ilocucionario, para insertarse en un ambiguo sistema de perlocución. Sin embargo, la pérdida de esa inmediatez que el lenguaje oral posee y de la que, en principio, carece el lenguaje escrito, hace que éste gane en *mediaciones*, en ese impreciso ámbito de posibilidades en donde, precisamente, radica el problema de la interpretación. Esas *mediaciones* no constituyen sólo los múltiples aspectos que se entretajan en el texto, sino que, al no dirigirse, en prin-

cipio, como el lenguaje hablado, a un único individuo, determinado en un espacio y un tiempo concreto, el carácter comunicativo de ese discurso genérico adquiere una nueva forma de comunidad. El discurso escrito está a disposición de todo lector y en todo tiempo; pero, por ello mismo, su alejamiento del *mundo entorno* (*Umwelt*) que lo produce permite que la carga de lo producido en él requiera incorporarse al *Umwelt* del lector⁵.

El discurso escrito es, pues, *Welt*, mundo de significaciones teóricas que los ojos del lector convierte en *Umwelt*, o sea, en tiempo, en acción, en praxis. Es cierto que, como pretende Ricoeur (*op. cit.*, pág. 254), el discurso se da siempre en el tiempo, mientras que el «sistema de la lengua» es virtual y está fuera del tiempo. Pero el discurso escrito, aunque esté ya modificado por el autor que lo *temporaliza*, posee un carácter *emblemático* que, al ponerlo en todo tiempo, hace más necesaria la *interpretación*, o sea, la temporalización y concretización del intérprete. Esa temporalización supone, igual que en la vieja textura de la urdimbre que forma un tejido, el conocimiento de una trama mucho más abstracta y que podría servir para la inteligencia de lo escrito.

Este *organismo informativo* se constituye como densidad textual, que se hace presente a nuestra *comprensión*. La comprensión procede, directamente, de ese esfuerzo metodológico por «comprender investigando» (Droysen). El *acto de comprensión* es una estructura dinámica y el motor de ese dinamismo está en el texto. Pero antes del

⁵ Véase H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübinga, 1986, I, págs. 446 y sigs.; II, págs. 149 y sigs. P. Ricoeur, «Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen», en *Verstehende Soziologie, Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, ed. de W. L. Bühl. Munich. 1972, págs. 252 y sigs.

enfrentamiento con él, no sólo actúa la *Vorvertändnis*, el *praejudicium*, sino todo el complejo de tensiones e intelecciones a que se ha aludido anteriormente y que preparan, en cierto sentido, el camino de la subjetividad *investigadora*. No es trasnochado psicologismo insistir, sin embargo, en que las condiciones que posibilitan el entender se acoplan a un juego de la *psique* en el que fluye o se obtura el discurrir. Los términos *discurrir*, *discurso*, *investigar*, *inventar*, etc., no son sino metáforas que tienen que ver con caminar, ir tras las huellas, encontrar algo en el camino; descoloridas imágenes, pues, de fenómenos psicológicos o, como la filosofía más reciente sostiene, *mentales*, cuyo funcionamiento apenas si entrevemos. Este mundo metafórico es el único del que por ahora disponemos —lo mismo que términos como *pensar*, *cavilar*, *razonar*, *meditar*, *suponer*, *juzgar*, *concebir*, etc.— para adentrarnos en ese indudable misterio de la *comprensión*.

A pesar de estas dificultades que ofrece la *explicación* de la comprensión o, dicho de otra manera, la inteligencia del sentido de un texto, hay algo que, sin embargo, nos sirve para apresar, de alguna forma, el dinamismo hermenéutico: La comprensión está estructurada en niveles que marcan estratos de un camino que hay que seguir, estratos de temporalidad.

9. «PREJUCIO HISTÓRICO» Y VERDAD

El texto filosófico, incluso el texto literario, presenta, como es sabido, problemas relacionados con la exacta inteligencia de lo que en él se dice. Por supuesto, esa *exactitud* y esa *inteligencia* necesitan, a su vez, ser entendidas.

El texto dice, efectivamente, *lo que dice*. Pero, en ese decir, hay ya un primer nivel de dificultad. Las formas más simples del decir inmediato, del decir oral aluden también a una forma de *Umwelt*. «Abre la puerta», «trae la silla», «hace frío» recorren una larga cadena de alusiones que están *presentes* en lo dicho. Por ejemplo, «abre la puerta» tiene que ver con pasar, con querer comprobar si la cerradura funciona, con permitir la entrada de aire, de luz, etc. Esa intención que se oculta en las expresiones más nimias puede descubrirse, si queremos, preguntando a aquel que las formula. Es evidente que el emisor puede ocultar su verdadera intención y ello pone de manifiesto, a su vez, un nuevo plano de dificultad. Pero, oculta o manifiesta, la comunidad de espacio y tiempo, hace, al menos, posible el preguntar, y el preguntar a aquel que únicamente o principalmente puede explicar.

Esa condición que expresa la plena necesidad de un ininterrumpido diálogo y el complejo de significaciones que circunda a toda significación alcanza en la escritura y en la obra filosófica un interés y una dificultad especial. Es cierto que, en comparación con el diálogo *natural*, con la inmediatez de las proposiciones que sustentan el lenguaje hablado, la escritura filosófica no presenta esa inmediata necesidad. Las obras de los filósofos pueden quedar dormidas en los estantes de las bibliotecas y su lenguaje reposar eternamente en el silencio. Por el contrario, el diálogo con lo inmediato precisa siempre de la inmediata respuesta, de la inmediata captación de sentido. Este sentido es imprescindible para la instalación en el presente, para las relaciones con el otro, para la vida en el tiempo. Pero, sin esa urgencia, también en el tiempo presente resuena, de formas diversas, el tiempo del pasado. Todo mensaje tiene una determinada *presencia* y

está cargado de resonancias más amplias de aquellas que consume la información presente. Y aunque la información filosófica habla, en principio, a aquellos profesionales que oficialmente se ocupan de ella, esa ocupación se rodea de una serie de estímulos *marginales* que todavía no tienen que ver, directamente, con el texto, con la obra filosófica en sí, pero que hay que interpretar o entender, y que condicionan, modifican y alteran, en muchos momentos, su sentido.

El diálogo con la obra escrita está, por consiguiente, *mediado* por otra serie de diálogos implícitos, de paradigmas ausentes, en los que encontramos ecos de propias y concretas intenciones, confirmación de ciertas seguridades, atisbos de ciertos prejuicios: amor o enemistad que aseguran o mitigan nuestras pasiones y tendencias. Por supuesto que el diálogo con la obra misma es suficientemente autónomo como para que su escritura ofrezca problemas, estructuras teóricas, dificultades, que sólo están en ella. El trabajo con esa obra, cerrada en su propia consistencia, objeto del análisis de un *especialista* que sumerge su inteligencia en la interpretación de lo escrito, y que llega a *saber* más de ella que un eventual lector, pone de manifiesto esos niveles *técnicos* por los que luchan aquellos que trabajan lo escrito sólo en los márgenes de esa especialización, de esa profesionalidad.

El reconocimiento de esta indudable autonomía del texto y de un tratamiento *técnico* de sus contenidos, indica una actitud ante lo escrito, ante la *historia* del pensamiento. Esta aparente neutralidad del intérprete implica una cierta forma de compromiso, una concepción metodológica en cuyos planteamientos hay algo más que una simple *cientificidad*. El lenguaje de la obra filosófica es expresión de una subjetividad total, que por supuesto

puede esforzarse por alcanzar el nivel de intersubjetividad y claridad al que el *logos* tiende; pero ese esfuerzo brota de una personalidad, de un ser histórico, de un *animal que habla* y que, en esa tensión por el *logos*, manifiesta otros niveles de su existencia que no se saturan, absolutamente, en la expresión de lo dicho. No me refiero, con esta hipótesis, a los componentes psicológicos que la historiografía del siglo XIX puso de manifiesto en muchas de sus investigaciones, sino a espacios más amplios que los que cercan la personalidad de un determinado autor. Todo creador literario reabsorbe en su subjetividad eso que, de una manera muy vaga, podría denominarse el espíritu del tiempo. Esa vaguedad no se refiere a la indudable existencia de ese *Zeitgeist*, sino a la dificultad de precisar en qué consiste.

Un planteamiento hermenéutico elemental podría preguntar al texto filosófico si es *verdad* aquello que dice. Pero el concepto de verdad es, en este caso, un concepto extraordinariamente ambiguo. Lo más curioso de esta peculiar ambigüedad es que es insalvable. El espacio en el que semejante pregunta se formula no puede concretarse. Tanto la explicación (*erklären*) como la comprensión (*verstehen*), conceptos hermenéuticos sobre los que se ha discutido insistentemente en la actualidad, y que intentan abordar las formas de inteligibilidad de las llamadas ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, necesitan una detenida revisión, si pretenden superar un cierto *status* meramente terminológico. La superación de este *status* quiere decir la superación de ese concepto de verdad que define los límites y la coherencia de una serie de proposiciones para llegar, con ellas, a un supuestamente definitivo resultado.

Sin embargo, el concepto de verdad ha desempeñado un papel decisivo en las llamadas ciencias de la natura-

leza, aunque la definición de este concepto tenga un marco más amplio del que supone una estricta teoría de la verificabilidad. La *verdad buscada*, que podría ser un lema saludable en las ciencias del espíritu, en la filosofía, por ejemplo, exige avanzar por esa compleja trama que constituye la escritura. La hermenéutica gadameriana ha sido consciente de estas dificultades y, no en vano, su libro más representativo se llama *Verdad y Método*. Verdad que sólo puede alcanzarse en el mismo proceso metodológico donde el sujeto queda implicado en el tenaz diálogo por comprender. Pero la noción de comprensión apenas tiene algo en común con el concepto de verdad en un sentido más o menos tradicional.

Cabría plantearse ahora la cuestión de si ese diálogo con los textos que, reconociendo la brillante metáfora de «fusión de horizonte» (*Horizontverschmelzung*) ha de mantenerse desde una *ontología histórica*, permite, efectivamente, dialogar con un interlocutor que no haya desaparecido totalmente en esa fusión.

Este planteamiento significa la radicalización del concepto *prejuicio*, que tan importante papel representa en la obra de Gadamer. Prejuicio no significa, en principio, un falso juicio, sino una condición, hasta cierto punto inevitable, de la «circularidad del comprender». Efectivamente, el «apriorismo» kantiano se llena aquí de contenidos más concretos y *materiales* que las formas de la sensibilidad o de las categorías del entendimiento. La ontología histórica que compromete al ser con el concreto existir, y a la forma de una posible mente teórica con los contenidos de una razón práctica, asume el carácter fronterizo del *logos* al que anteriormente se hizo alusión. Es en el *logos* en donde tiene lugar esa fusión de horizontes, que no apunta tanto a una comunión de *almas* que parti-

cipasen en comunes prejuicios, cuanto a una participación en la búsqueda de sentidos en los que, efectivamente, pudieran ampliarse, indefinidamente, los fundamentos de toda significatividad.

En este punto, el concepto de *verdad buscada* armoniza perfectamente con la idea heideggeriana de verdad como desvelamiento; pero no como renuncia a una progresión en la común búsqueda de sentidos, para aceptar con ello una especie de iluminación en el ser que privase a la mente del diálogo con aquello que pueda ampliar el horizonte de significatividad.

El prejuicio corresponde, pues, a la esencia de toda comprensión, pero los niveles en los que tiene lugar ese acto precomprensivo no quieren decir que prejuzgar sea aceptar todo un conglomerado de opiniones que procedan de una clausura de la consciencia, desde la angustiada frontera de un egoísmo singular o *colectivo* que, en el imperio de su prejuicio, pretendiera dominar y engañar. El lugar de la hermenéutica es un *lugar intermedio* (*Zwischen*)⁶; entre lo extraño y lo familiar. Este concepto que Gadamer usa, en relación con la temporalidad del pasado, como una positiva y productiva posibilidad del comprender, puede encontrar en la propia consciencia del intérprete, del lector, una nueva perspectiva.

El concepto de familiaridad ha de contrastarse continuamente con la aún no asimilada extrañeza de una precomprensión objetiva, de un saber *real*, que recorre el ámbito del lenguaje, en espera de un diálogo, de una comunicación de sentidos que la utopía de una comunidad ideal de diálogo y solidaridad puede estimular. El estable-

cimiento de semejantes tesis no es una propuesta que en esa posible comunidad de diálogo llegue a funcionar abstractamente. Desde la filosofía griega sabemos que la *paideía* no es un ejercicio teórico, una tendencia a completar determinados niveles en la constitución del ser humano. La *paideía* es un proceso real que acaba integrándose en la esencia del hombre, y estableciendo en él sus más fecundos o deleznable *prejuicios*.

Esta precomprensión *pedagógica* que puede aún sostenerse como utopía, pero a cuya pretensión no puede, en ningún momento, renunciarse, muestra un carácter *pragmático* que descubre la verdadera estructura antropológica del comprender. Ello permite que, efectivamente, la fusión de horizontes tenga un sentido extraordinariamente renovador. No sólo porque tiende a comprender al prójimo con el viejo y fecundo *prejuicio* de la *sympátheia* romántica, sino porque nos lleva a entender el texto del pasado con una comprometida y crítica aceptación de su verdad.

Esta verdad establece los límites en los que se recogen las *balbucientes* o *firμες* perspectivas que fraternizan con esa tensión hacia la constitución de una ontología del bien, o sea, con una ontología que reconoce la estructura del ser humano como un proceso. Los contenidos de ese proceso se estructuran, todavía, desde un proyecto ilustrado que ha ido trazándose en los momentos más lúcidos de la historia del pensamiento.

Naturalmente que las perspectivas desde las que tal proyecto ilustrado se perfilan requieren una larga discusión; pero, en ellas, la lectura de la historia de la filosofía y la reconstrucción de sus múltiples ejemplares sentidos es un elemento de gran fuerza en este transformador empeño. La fusión de horizonte adquiere aquí una insospe-

⁶ H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke II*, Mohr, Tübinga, 1986, pág. 63.

chada fecundidad, en la que el replanteamiento de la teoría y la práctica hermenéutica ofrecen sus más logrados frutos. Así se confirma, tal vez, la hipótesis de que el principio del amor, que se inicia en la *sympátheia*, es también el principio del conocimiento.

10. «SPECULUM» Y MEDIACIÓN DEL TEXTO

Como la gran metáfora del cuerpo que simbolizase el dinamismo de la vida buscando su continuidad y pervivencia, es posible suponer que la vida de la mente —de ese otro aspecto del cuerpo y la existencia—, la otra metáfora de comprender, sigue un cierto paralelismo con ese inevitable esquema con el que todo se compara. Lo mismo que el camino de la vida —pasos reales de la existencia—, orientado hacia objetivos que se logran tras esos pasos, el camino del pensar se alimenta de determinados objetos que, como textos, inician el proceso de comprender.

Pero con independencia de esos márgenes en los que se completa el movimiento de la mente, el texto provoca la reflexión, o sea, la *duplicación*, en la *intimidad*, de lo que el *objeto texto*, desde su exterioridad, anuncia. Para que esa reflexión sea posible, es obvio que un aspecto del texto tiene que ser inicialmente comprendido. Inicialmente quiere decir que el texto hable el mismo lenguaje que el lector que lo atiende. Por ello, en la teoría de la interpretación, el problema de la traducción ha sido de capital importancia. Porque, efectivamente, la *traducción* pone de manifiesto el inequívoco carácter de *medio* que el lenguaje tiene. El lenguaje que necesita ser traducido es que no nos habla. Aunque exista como lengua en un ámbito distinto de significatividad, el lenguaje no enten-

dido aparece como una barrera, como una dificultad, como una realidad no mediadora, no viable, en el proceso de interpretación.

El momento inicial de la comprensión supone, por consiguiente, una cierta comunidad, la comunidad lingüística entre la inteligencia que mira y el texto que se ofrece. Esa mirada y ese ofrecimiento no bastan. El texto se presenta, en principio, como una dificultad. El primer nivel del lenguaje que manifiesta el texto es *fenómeno* de un supuesto *texto en sí*, que se ocultaría bajo la inicial elocuencia de las palabras que lo componen. Por supuesto que ese *ensimismamiento* del texto no indica ninguna entidad misteriosa que, al otro lado del lenguaje, tuviese que ser descubierta para explicar su sentido. La dificultad surge de la peculiar semántica a la que el texto puede referirse. Esto conduce al análisis de otra importante metáfora en el proceso del comprender, y que expresa el término *especulativo*.

Esta palabra, derivada, como es sabido, de *speculum*, *espejo*, vuelve a moverse en el mismo territorio semántico que *reflejar*. Lo especulativo rompe el orden *dogmático de la experiencia diaria* y la imposición que, ante los sentidos, ejerce el orden de la vida, al mostrar un aspecto de ella que sólo es reflejo, producto de la mente, objeto de meditación. Y *meditación* está unido etimológicamente a *mederi* (gr. *meletao*), «cuidar», «curar», «remediar». Como si, efectivamente, los datos de los sentidos tuviesen que ser tratados, cuidados, reabsorbidos en una teoría o contemplación que permitiese mirarlos, e incluso transmutarlos, sin que hubiese que trastocar la estructura, en el fondo, inamovible de lo real.

Pero, al mismo tiempo, lo especulativo descubre un espacio nuevo: El espacio de la mente, de la interioridad

que constituye esa otra ciudadanía, la de las *palabras*, la de las *ideas*, que forman el ser propio del hombre. *Idea*, *teoría*, *especulativo*, todo ese mundo que, metafóricamente, expresa la *duplicación* (reflexión) de lo real, presenta en el texto una singular estructura. El texto implica, indudablemente, una relación con lo real. El texto es cosa, objeto, libro; pero su *objetividad* no tiene, en principio, nada que ver con lo que, verdaderamente, el texto *es*. Tal vez, de todos los objetos del mundo que al hombre aparecen o que el hombre crea, sea el texto, la escritura, aquel que expresa con más intensidad el sentido *fenoménico* de la realidad. Porque el texto *no es lo que es*. Su ser, incluso el *factum* de la escritura, es eminentemente especulativo. No es preciso recurrir a problemas psicológicos o neurológicos para aproximarse al hecho de la reflexión, de la especulación. Producto de esa especulación, reflejo de la intimidad, la escritura, como la voz, son los únicos objetos *realmente especulativos*. Su *ser* no es su *existir*. Su *ser* no se resiste a la *creación* de un sujeto que elabora, transmuta, cambia el supremo y distante orden especulativo de la lengua.

Este carácter ambiguo de la escritura se refiere a lo que, anteriormente, se ha denominado *texto en sí*. La mera textualidad no es ambigua. Los sintagmas que componen un sentido, siguiendo el orden de la lengua, son, como tales sintagmas, unívocos. Incluso en el lenguaje natural, las palabras que componen un escrito se organizan, en principio, en el esquema de unas reglas que decretan su coherencia *gramatical*. La ambigüedad del lenguaje viene, precisamente, de ese aspecto por el que, fruto de la historia de los hombres, mira a todo un sistema referencial *especulativo*, o sea, constituido como un reflejo; un *segundo mundo* en el que se dice y se articula, en la

historia de la lengua, la historia del existir concreto de cada acto de habla.

La escritura que sostiene el texto sería, sin embargo, puro objeto —rasgos sobre el papel, espacio oscuro de las palabras— sin la luz de un lector. Los ojos que contemplan el escrito no sólo aportan la primera iluminación, la que convierte en temporalidad inmediata las mediaciones que se acumulan en lo escrito, sino que comienzan, a través de la iluminación del presente donde el tiempo del lector se hace vida, a *reflejar*, en el tiempo interior en el que resuena la voz que ha latido en la escritura, los ecos, las ideas, las referencias, las alusiones que componen el *logos* y que despiertan la inteligencia del lector.

A pesar de esa originaria ambigüedad de todo lenguaje en el ya impreciso ámbito de la lengua, el texto determinado por el autor debería correr paralelo al sentido que va descubriendo el intérprete. En algunos textos literarios, tal vez, el rigor de ese sentido con que el autor pretende organizar su escrito no puede medirse en un sistema *unilateral* que siguiese un supuesto orden lógico. El texto literario está sustentado, con independencia del significado *fenoménico* de los sintagmas que lo componen, en un horizonte de alusividad, en un estilo, ideología, experiencias, vivencias, etc., que vuelan más libremente que el supuesto mundo al que el texto filosófico se aferra. Pero también en el texto filosófico, alejado del tiempo de la creación, desactivado ya del concreto presente en el que fue concebido a pesar de ese otro orden *lógico* que lo engarza, acumula una serie de sentidos *sueltos* que constituyen su originaria dificultad.

Porque los personajes de la obra filosófica, la terminología que en ella aparece, las perspectivas que en ella se abren, son resultado de un esquema teórico de un *reflejo*

que, desde distintos *objetos*, se ha ido forjando en el *speculum* de la escritura a través del *speculum* de la mente del escritor.

En este *speculum* solidificado en escritura, cuya originaria entidad reside en la mente de un supuesto escritor, el acto de creación está sostenido por un universo móvil, difuso, que sólo toma consistencia en el tiempo concreto de la *materialización* del escribir. Cuando tantas veces se ejemplifica la serie de sintagmas que constituyen una comunicación escrita o hablada con el término *discurso*, además de expresarse metafóricamente un peculiar fenómeno mental, se da nombre también a un aspecto importante de la creación intelectual. Porque el pensamiento, los actos mentales que originan la palabra y la escritura, *discurren* efectivamente. Son producto de un *fluido* interior que no puede, en ningún momento, hacerse presente en su totalidad. Ese *torrente de la consciencia* con que la filosofía moderna ha metaforizado el discurso interior manifiesta la peculiar estructura del tiempo humano como incesante *discurrir* que, por cierto, también es metáfora de un pensamiento, de una conexión entre los componentes del *acto mental*, en el hilo del tiempo que lo enhebra.

Ese universo simbólico que, en el lenguaje, lucha por explicitar el fenómeno del pensamiento y de su expresión, tiene que hacerse cargo de esos otros actos mentales y de esa temporalidad que quedó apresada en el texto. De él arranca la intelección y la interpretación. Además del primer encuentro con el lenguaje escrito que, en principio, tiene que ser claro al lector, hay toda una serie de actos que se enfrentan, no sólo con ese primer aspecto del texto, con la comunidad lingüística que supone el primer puente por el que se establece el diálogo, sino con el complejo total de sus significados. Pero esa totalidad, en

cuanto tal, no puede ser presente. La terminología griega, con el prefijo *dia-*, con la metáfora del *camino* (*métodos*), que llegará, en su primer estadio, hasta el «entender investigando», *forschend verstehen*, de Droysen, ha puesto de manifiesto el carácter *temporal* del investigar y el comprender. La lectura de un texto aparece, pues, como un proceso que, en el camino hacia el que nos dirige, va a ir enriqueciendo el tiempo paralelo que sostiene nuestro discurso.

11. SOBRE LA «DENSIDAD» TEXTUAL

El texto presenta, más allá de la simple comunidad lingüística, una determinada *densidad*. No basta con percibir la comunidad del lenguaje y establecer, con él, el primer nivel de intelección. Se trata de penetrar en esa densidad textual y frente a ella levantar, en el tiempo del discurso, la estructura especulativa en la que, *duplicándose*, el texto será recobrado y comprendido por el intérprete. Éste es, efectivamente, el dador de sentido, el *sujeto-objeto* del reflejo textual; pero frente a lo que una subjetivización de la hermenéutica supone, hay que acentuar ese aspecto, *pasivamente activo*, donde el intérprete intenta describir los elementos que componen el *objeto* textual y que es, hasta cierto punto, él mismo.

La comunidad idiomática nos pone en camino de iniciar el recorrido semántico que, *paradójicamente*, acabará en el texto que lo inicia. La salida del texto y la vuelta a él son los extremos de ese recorrido, a través del cual la simple posibilidad de diálogo, entre el sujeto y la escritura con la que dialoga, va paulatinamente convirtiéndose en *comprensión*.

Pero en este punto, y como clave fundamental para entender esta ocupación con los textos, habría que responder a determinadas preguntas. ¿Qué buscamos en el texto de la filosofía? ¿Qué tipo de necesidad nos impulsa a repensar lo pensado? ¿Puede superar esta experiencia el mero nivel arqueológico que, en filosofía, dejase convertida la densidad textual, la riqueza de contenidos en la superficie de un mensaje trivial? La densidad textual es un atributo esencial del texto filosófico, y uno de los contenidos que en él gravitan nos lleva a recorrer un camino, en cuyo derrotero, críticamente, se consolida el tiempo presente y se integra en él, no sólo el discurrir individual, sino el discurrir colectivo, el discurrir histórico que se constituye como *discurso* general del pensamiento. Precisamente en filosofía, la densidad tiene unas características especiales. Su sistema de alusividades es más compacto, más complicada su semántica, más complejas sus referencias. Es cierto, también, que hay textos filosóficos a los que, tal vez, no se podría aplicar con exactitud esa categoría de la *densidad*. Textos aparentemente de factura más sencilla presentan otro tipo de problemas que el bloque de niveles que se agolpan en la *Crítica de la razón pura*, en la *Fenomenología del espíritu*, en las *Investigaciones lógicas* o en *Ser y tiempo*.

Pero frente al conocido epíteto de *profundo*, con que se ha pretendido caracterizar a determinadas obras o páginas filosóficas, sería tal vez la *intensidad* o la *densidad* lo que mejor podría definirlas. Con esto no pretendo sustituir un tipo de metáforas por otro, sino simplemente insistir en el hecho de la *objetividad* del texto mismo; de que aunque nos provoque determinadas intuiciones que transportan, al parecer, a un territorio distinto del que el texto clausura, el recorrido hermenéutico se abre y cierra

en un diálogo limitado a la mente que interpreta el texto, y a las palabras que lo constituyen. Esas palabras, más que *profundizar*, van abriendo, en los hilos semánticos que tejen el texto, un horizonte que se incorpora, al recorrerlos en el discurso, al tiempo del lector.

Esa densidad que forja el entramado semántico responde no sólo a la constitución de un texto que, independientemente del lector y de la historia, construyese su contenido por la exclusiva complicación de su tejido. La historia del pensamiento expresa, entre otras cosas, una inacabada serie de propuestas, una inusitada riqueza de perspectivas que, más allá de las objetivizaciones del texto mismo, aluden continuamente a los problemas que recorren invariablemente la historia. Pero la diversidad y riqueza de estas propuestas, el circuito que los textos en los que yacen nos obligan a seguir, permite un diálogo inacabado con el texto del pasado, que llega a convertirse en un diálogo con nosotros mismos y con nuestros contemporáneos.

Por ello la lectura de la filosofía y la interpretación de sus mensajes tiene que ser continuamente renovada. Una de las mayores dificultades con que se encuentra la historia de la filosofía es el aprendizaje a que su siempre nueva experiencia nos somete. Precisamente a esa fecunda experiencia se opone la lectura del texto pendiente en el hilo de una disecada historiografía filosófica, donde las propuestas de los filósofos aparecen como piezas puestas a secar bajo el sol de noticias sin sustancia, de informaciones incomprensibles.

Cada texto es, en sí mismo, una propuesta de reflexión que es también una propuesta de reconstrucción. La historiografía de las ideas, o sea, del lenguaje que expresan esas propuestas, tiene que arrancar a los textos de esos hi-

los, supuestamente sistematizadores, de los que penden, de esa fatal historiografía que incluso bajo el lema de un academicismo riguroso, o sea, de una cuidadosa investigación de la superficie del texto, convierte en gramática lo que es filología; entreteniéndose, por así decirlo, en el aspecto gramatical de las palabras; conectando apariencias, cuadrículando el lenguaje. El texto es entonces un objeto sólo capaz de reflejar la imagen sin movimiento, la apariencia sin realidad.

En esto consistiría un equívoco academicismo que partiese del principio de que lo que el texto *especula* es tan liso y escurridizo como la metáfora que le sirve de sustento. El texto habla de problemas que tienen sentido y son *dialogables*, porque interesan a la mente que lucha por entenderlos. Aunque dormido en la aparente tranquilidad de lo escrito, quien habla en el texto es una voz humana que ha hecho el recorrido del saber y del conocimiento por vericuetos semejantes a los que el texto expresa. La voz del texto resuena desde la experiencia total de su escritor. El academicismo olvida, precisamente, el componente fundamental de la interpretación filosófica y la justificación de lo que se ha llamado densidad textual. El texto de la filosofía no es un texto de autores que hablan de *sus propios* problemas, sino que son problemas de los hombres, que han encontrado en esos autores soluciones, debates, perspectivas, análisis. Por ello el historiador tiene que aprender un nuevo método filológico: aquel que partiendo de esa pasión y amistad (*philia*) con el texto entiende el *logos* (el lenguaje, la palabra, el sentido) como resultado de las experiencias intelectuales que son, al mismo tiempo, experiencias que describen los problemas teóricos de los hombres, surgidos de una praxis y de unas necesidades que enraicen esos conocimientos en

el verdadero texto de la existencia, y de sus concretas y determinadas condiciones de realidad y de posibilidad.

Cada propuesta filosófica, por muy especulativa que parezca, brota de una necesidad que otorga, al simple reflejo que la recoge, la urgencia de la vida. Como la antigua urgencia de comunicar la experiencia de lo real, y convertir en segundo sistema de señales el inmediato sistema de la vida, el texto filosófico procede de un análogo impulso, mediado, sin embargo, por el espesor de la cultura.

El academicismo olvida este carácter vivo del texto. Encerrado en un esquema que sustenta esa estructura del prejuicio a que, anteriormente, se hizo mención, desconoce, sin embargo, su posible fecundidad, qué nos une con el pasado, y que, en cierto sentido, nos prepara a la tarea de comprender. Pero la consideración del texto que habla sólo en sí mismo y de sí mismo tiene lugar porque el sujeto también se hace *denso*. La fluidez del tiempo en el que sus ojos iluminan el texto está lastrada por el peso del lector, por la manera como en él se ha coagulado también su propia historia, su propia biografía. La estructura gnoseológica del prejuicio, que, sin embargo, se abre a la originaria disponibilidad del texto e inserta cada momento intelectual en un previo fluido en el tiempo, se convierte, con la peculiar densidad del sujeto, en un espacio interior, en una *subjetividad objetivada* que cuadrícula y acopla el texto en un sistema de referencias vacías, paralizadoras y aniquiladoras de su dinamismo.

El discurrir que caracteriza el fenómeno del pensamiento y la esencial estructura del discurso tropieza así con esa inmovilidad que el sujeto *es*. Ante ese coágulo ontológico que exhibe todo verdadero empeño especulativo y toda reflexión, el diálogo se hace imposible y, por

supuesto, la apertura al mundo que el texto anuncia. Por ello todo proceso hermenéutico tiene que venir precedido de una *paideía*. La *hexis*, el *hábito*, que la determina ha ido surgiendo con ese ejercicio continuado, temporal, donde la *mente* se forja sobre el dinamismo de propuestas abiertas, de instituciones que sirven para convertir el vivir en *areté*.

II

ESCRITURA

1. ¿QUIÉN ESCRIBE?

Desde hace algunos decenios se ha impuesto, en ciertos ambientes intelectuales, la costumbre de liberar a la filosofía de ampulosos ropajes metafísicos que abrigaban iluminaciones y advenimientos del ser en cuyo arrimo se nos vaticinaban ontológicas salvaciones. Un pensamiento filosófico más modesto debía, pues, reemplazar esas entidades escatológicas que habían sido cultivadas, afanosamente, por una buena parte de la filosofía moderna. Desgraciadamente, y apoyándose en el derrumbamiento histórico de la burocracia que, entre otras cosas, atenazaba, al parecer, a la sociedad de los países del Este, ha surgido el oportunismo de nuevos y camuflados teóricos que, con el mismo fervor de los viejos filósofos de la historia, nos aseguran el fin de cualquier tipo de reflexión que se atreva a saltarse la efímera barrera de cada presente.

Por supuesto que la ya vieja filosofía analítica, y no sólo ella, podría encontrar abundantes ejemplos de incoherencia en esta, digamos, filosofía, que bajo una bandera que propugna el ascetismo teórico, deja traslucir otros estandartes donde se camuflan algunos de los más feroces principios ideológicos del, aparentemente, victorioso capitalismo. De todas formas, y aunque el análisis de este

importante problema no cabe en este contexto, es evidente que otros derroteros filosóficos tendrán que iniciarse también, no tanto por el aún próximo derrumbe de unas formas sociales, sino por otros deterioros que, desde hace mucho más tiempo, venían teniendo lugar en la historia de la filosofía.

La actitud crítica que las nuevas perspectivas podrían abrirnos tendrá, indudablemente, que tomar como objetos de reflexión no sólo la historia textual e ideológica de esa filosofía *a lo grande* que alimentaba, con mayor o menor justificación, los sueños de los hombres, sino también esa filosofía *menor* que se nos ofrece como entretenimiento, para que no se toquen aquellas cuestiones de peso que, según parece, sólo pueden ser administradas por el poder de las distintas formas de violencia que hoy se padece.

Antes, sin embargo, de que vayan estableciéndose nuevas estrategias en el pensamiento crítico, la insistencia en el territorio del lenguaje y la escritura puede ofrecer interesantes frutos. Sobre todo porque también en este dominio ha proliferado últimamente una serie de investigaciones que, entre deconstrucciones y artilugios terminológicos —algunos de ellos interesantes—, nos impiden observar el objeto —el lenguaje y sus textos— que pretendemos entender. Es cierto que el sentido del lenguaje y el horizonte referencial de todo escrito no aparece claramente perfilado entre las múltiples *mediaciones* que interfieren la comunicación. Pero precisamente, aunque no sea fácil llegar, sobre todo en el lenguaje natural del que se sirve la filosofía o la literatura, a una plena saturación del sentido en la inteligencia del lector, la búsqueda de ese territorio de la explicación y la comprensión es un quehacer irrenunciable.

Lo que presta interés a esa búsqueda no es sólo el hecho de que vivimos en una sociedad donde los medios de

comunicación dominan casi absolutamente a indefensos ciudadanos, sino también porque a través de esa búsqueda podría establecerse el fundamento de una antropología de la comunicación y, en nuestro caso, de algo que podría especificarse como *antropología textual*. Precisamente el hecho de que el pensamiento no brote nunca *inmotivado* de la mente, nos lleva siempre a trascender el texto en el que ese pensamiento se expresa, para ejercer la apasionante y comprometida tarea de la interpretación.

Todo pensamiento, toda filosofía, tiene en algo ajeno a ella misma su arranque y su origen. El pensamiento no se produce desde sí mismo y con su misma materia, sino que brota de estímulos ajenos a él. Detrás de cada obra está la intención del autor. Es cierto que este término oculta una compleja semántica, no fácilmente descifrable. En primer lugar, porque la palabra «intención» no pertenece sólo al vocabulario de las abstracciones, sino que tiene un fundamento antropológico. «Intención» es término que define un objetivo del individuo. Pero no existe la intención adecuada al producto final «intendido». Nadie puede tener la «intención» de escribir, tal como *resultó* escrita, la *Crítica de la razón pura*, o las *Investigaciones lógicas*. La intención no totaliza el resultado final, porque, precisamente, la *intencionalidad* no es sólo el desgranarse de una serie de momentos que componen el tiempo sucesivo del escritor, sino esa estructura que, en la sustancia misma de cada individuo, le sostiene y condiciona. Hay pues una *intención*, una pretensión subyacente a todos nuestros actos y nuestras decisiones. *Intención* universaliza lo que, en cada proyecto intencional, es respuesta concreta a inmediatas urgencias e instancias de lo real. Cuando hablamos, pues, de la intención de un filósofo o de un escritor, nos referimos, probable-

mente, a un fondo que sostiene su personalidad y del que brota el que una determinada obra se sitúe en un espacio intelectual preciso. El lenguaje natural en el que se escribe una obra filosófica deja entrever ese fondo que le otorga lo que podríamos llamar *sustancia ideológica*, que es, en definitiva, la sustancia histórica, presente en nosotros mismos, y que forma parte de una tradición.

Con las diferencias que marcan los distintos momentos que configuran cada existencia, esa intención global, forjada en el estilo mental de cada filósofo, no puede olvidarse en la lectura y en la interpretación de su obra. Es cierto que una buena parte de la crítica literaria de nuestros días sostiene la independencia del texto frente al autor. Esta independencia no obedece en sus planteamientos originarios a ninguna *sacralización* de ese texto, sino a un elemental presupuesto metodológico que objetiva la experiencia textual en esa obra escrita, único hecho real con el que, verdaderamente, cuenta el lector o el intérprete. Por consiguiente, hablar de las intenciones de un autor, que en la mayoría de los casos no es más que un nombre en las páginas de la historia, es traspasar los problemas hermenéuticos a una entidad tan irreal y abstracta como la que, en cada presente, indica cualquier nombre del pasado. Sin embargo, aunque no tiene mucho sentido la usual expresión: Platón escribió el *Fedro*; Descartes escribió el *Discurso del método*; Leibniz escribió la *Monadología*, la referencia a esos nombres nos lleva a preguntarnos, ¿escribió?, ¿cuándo?, ¿en qué tiempo?, ¿quién?

Esa escritura tuvo lugar en una sucesión de momentos absolutamente *inexperimentables* para nosotros. ¿Escribió? ¿Pensó? ¿Por qué lo pensó? ¿Qué lo motivó? Es cierto que esta terminología historiográfica es necesaria para manejar los datos históricos; pero manifiesta un pro-

blema debido exclusivamente a los hábitos de la cultura escrita que interfieren, obviamente, el hecho mismo de la comunicación intelectual.

Parece, pues, que el autor es una extraña y difícilmente experimentable entidad. Porque, efectivamente, si el texto es lo único experimentable, cualquier referencia al autor es siempre problemática. Un autor es, obviamente, un hombre que escribe; pero es la escritura lo que de él llega a nuestro presente de lector. Nada sabemos de ese escritor que no se haga lenguaje, escritura. Efectivamente, como decía la tradición escolástica, *individuum est ineffabile*. Este dicho, que podría tener su origen en la teoría de la sustancia aristotélica (*Categorías*, 1b 7; *Metafísica*, 1034a 6 ss.), se refería precisamente a la dificultad de saber algo del individuo como tal individuo. Sin embargo, esa inefable individualidad se quiebra en el lenguaje que es, esencialmente, intersubjetivo y en el que, necesariamente, todo individuo colectiviza y, en cierta manera, objetiva su clausurada subjetividad.

Escribir fue un acto sucesivo y condicionado a *múltiples* peripecias mentales, influencias, etc., y precisamente lo que mantenía unidos esos actos diversos era la homogeneidad y coherencia de esa *intención*; pero lo realmente experimentable es este libro, por decirlo de alguna manera, *esta* obra. Sin embargo, si queremos seguir haciendo crítica filosófica, hay que replantear el problema de la experiencia textual en toda su amplitud.

Con esto hemos llegado a una nueva perspectiva que se abre a la filosofía contemporánea. Si, efectivamente, hay que abandonar como tarea filosófica el cultivo de una filosofía de *olvidos* o *advenimientos* del Ser, de una filosofía cuyas resonancias metafísicas pueden servir de trampas ideológicas en determinados momentos de la tra-

dición, el pensamiento filosófico tendrá que descubrir nuevos, o al menos renovados, objetos de análisis.

2. EXPERIENCIA DEL TEXTO

Con independencia de otros problemas que puedan atraer la atención de la filosofía actual, esta filosofía que ha hecho de la crítica al lenguaje como tal lenguaje una cuestión importante, ha descubierto otro aspecto de ese mismo lenguaje que la unía a una tradición hermenéutica recobrada bajo la forma de escritura, de texto. La más reciente filosofía del lenguaje ha presentado, pues, una variante como filosofía del texto, como filosofía de la escritura.

Esta importancia del texto convertido en objeto de investigación responde, sin embargo, a un interés por volver a tomar otra vez el objeto de la filosofía desde una más radical experiencia. Disolver, sin embargo, la filosofía en un mero problema textual podría levantar una fuerte oposición no sólo entre los defensores de todas esas filosofías que ahora resucitan a la *espera del ser*, sino incluso entre aquellos que, con razón, piensan que la filosofía, en sus momentos más creadores, se ha levantado como un reflejo de lo que realmente pasa en la vida de los hombres y en las formas que éstos tienen de conocer el mundo. Por consiguiente, para esta filosofía, la mejor manera de filosofar sería no tanto el cultivo de una vagarosa sabiduría, sino el estimular un pensamiento que se proyecta sobre todas las relaciones teóricas y prácticas en las que se expresa cada momento de la historia y la cultura del presente. Porque, efectivamente, la experiencia de la que puede brotar la filosofía se supone que no debe que-

dar reducida a la experiencia textual. La observación del mundo y de los otros hombres es, sin duda, un principio originador de reflexión filosófica, y esta experiencia no fue, en ese origen, una experiencia textual. El pensamiento filosófico surge, como es sabido, de otras formas de intuición que no tenían por objeto, precisamente, texto alguno. Oralidad mítica, reflexión sobre acontecimientos, hechos de la naturaleza, o esa mirada que se pierde viendo fluir el agua de un río, idéntico siempre a sí mismo y siempre distinto, fueron, al parecer, algunas de las primeras experiencias filosóficas pre-textuales.

Pero después de ese inicial momento, todo el acervo de cultura filosófica se ha consolidado como tradición y esa consolidación la expresa el texto, la obra escrita. La filosofía occidental no son sólo las notas que, a pie de página, se han puesto a Platón⁷, sino las incesantes notas, escolios, comentarios, que la filosofía se ha ido poniendo a sí misma.

Llevando, pues, el concepto de experiencia filosófica hasta sus últimas consecuencias, cabe siempre plantearse dónde se realiza esa experiencia. Nuestra experiencia del mundo es una experiencia muy reducida. No vemos ni sentimos *objetos* filosóficos en nuestra circunscrita experiencia de cada día. Más bien, los percibimos ya a través de un lenguaje que, a su vez, llega a nosotros filtrado o codificado por instituciones y organizaciones que dosifican o administran nuestro saber del *saber*. Incluso en esa experiencia pre-textual a la que se ha hecho mención, también cabría preguntarse: ¿qué quiere decir que los

⁷ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York, 1941, página 63. «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.»

problemas filosóficos tienen que ver con el hombre real?, ¿dónde está ese hombre real y cómo lo experimentamos?, ¿qué significa *experiencia del mundo*? Es muy posible que sea éste un planteamiento sin sentido y que, con tal vez ninguna excepción, la experiencia filosófica haya sido desde siempre una experiencia a través del lenguaje. Una experiencia consolidada ya en medio de una *comunicación* por muy primitiva que fuese.

La experiencia del lenguaje es, pues, nuestra primera experiencia cultural. Y ese lenguaje que percibimos y en el que nacemos nos acompañará en un determinado momento también como lenguaje escrito, como texto. Sin embargo, la relación con la escritura tendrá una doble perspectiva; por un lado la escritura, como ha señalado Havelock⁸, se presentará como una escritura social, una *socialized literacy*, por otro lado será una escritura especializada, objeto de especialización. La primera seguirá cumpliendo una función tan elemental y originaria como el lenguaje hablado, como la oralidad. Su mundo es el inmediato mundo de la información, de la referencia a las cosas y a los hombres. Las letras descubren así un espacio no presente ya a los sentidos, un espacio abstracto que ha ido surgiendo a medida que el mismo lenguaje hablado se ha apartado, con la creación *literaria*, del mundo que los sentidos perciben para proyectarnos al mundo que la mente, a través de las palabras, construye.

Pero este espacio abstracto, el mundo *construido* que el lenguaje, sobre todo el lenguaje escrito, proyecta, requiere una justificación. El espacio teórico del lenguaje

⁸ Eric A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, The Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, 1976, págs. 52 y sigs.

tiene necesariamente que poseer un sustento, que encontrar una raíz que lo conecte con el mundo de los hombres. Nada existe ni, si existiera, podría tener sentido sin ese enraizamiento. Por ello, así como el lenguaje, que inmediatamente nos dice cómo es el mundo real, encuentra su verdad en la adecuación o posibilidad de contraste entre el decir y *lo dicho* en el decir, o sea, en aquello que el lenguaje indica, el universo hablado o escrito que se refiere sólo al mundo de la mente, y que constituye la parte esencial del lenguaje, necesita para serlo una forma de contraste, una justificación o una explicación. En esta búsqueda de un posible sustento sobre el que se asiente y adquiera sentido el mundo ideal, creado por el lenguaje, se puede descubrir ese otro dominio de las *intenciones* del creador literario, o de la sociedad que se manifiesta y plasma en cada obra. Por ello la obra escrita, como manifestación de la experiencia filosófica, se inserta de una manera viva en el cauce de la tradición. Cada momento de esa tradición *formal, literaria*, se hace presente, coincidiendo o alejándose, en función de todo el organismo social del que es parte y que le condiciona, modifica y, por supuesto, constituye.

Tal vez por este intento de descubrir, en cada momento de la cultura, la razón de sus determinadas formas de expresión, ese mismo mundo de la cultura ha ido produciendo otro universo paralelo, escrito también, que glosa, analiza, critica ese mundo. Así han ido surgiendo la filología, la historiografía, aquello que, utilizando la expresión de Havelock, llamaríamos *craft literacy*⁹.

Toda una compleja construcción paralela, integrada también en la tradición corre al lado de las obras litera-

⁹ E. A. Havelock, *op. cit.*, pág. 52.

rias, históricas o filosóficas. Es cierto que no podría establecerse una frontera muy definida entre la primera línea de obras que marcan y delimitan el horizonte de la cultura y el largo e ininterrumpido comentario que con ella se enhebra. Pero, de todas formas, es posible descubrir unas ciertas diferencias entre el *logos* y la filología que de él se ocupa. En esta filología hay una serie de niveles que van desde aquel nivel en el que la obra crítica o filológica se sumerge en el *logos* mismo que analiza e interpreta, a aquel, tal vez último nivel, muy lejos ya de la filología, en el que, también a mucha distancia del original, surge un lenguaje que habla de ese *logos*, que lo describe y narra, sin otra pretensión que contar un aplastado argumento sin interés y sin posibilidad de levantar ecos y respuestas. El *logos* fue, pues, produciendo el filólogo, aquel investigador en quien el lenguaje pierde la inocencia de su inmediatez para descubrir ese inmenso territorio de las *mediaciones*.

La tensión originadora de ese mundo paralelo es un hecho de la historia misma en la que la tradición se constituye. Las obras filosóficas dialogan unas con otras y, al mismo tiempo, ese diálogo va creciendo y resonando en ese espacio en el que se producen la filología y la historiografía. Esa necesidad de entender, de interpretar, de descubrir contextos y resonancias es una característica esencial del mismo proceso de la cultura. Es la necesidad que imprime el tiempo, la apertura incesante hacia el futuro de cualquier producto que llega hasta un presente. Esa necesidad lo es también de justificación. La obra literaria o filosófica vive para ser leída en esa inmediata lectura social que permite la lengua en la que está escrita. Cualquier obra puede ser leída; pero, al parecer, no cualquier obra puede ser entendida sino en la medida en que

el lector esté *preparado* para ello. Y esta *preparación* se asienta sobre esa compleja problemática a la que se ha aludido.

3. EL LECTOR Y SUS «MEDIACIONES»

La obra escrita que habla a un futuro lector existe como tal obra porque espera o busca respuesta. Si nadie escribe por escribir, todo escrito lo es para un lector. Por consiguiente, cualquier obra reclama en su misma estructura temporal al futuro lector o al intérprete para quien, en el fondo, se escribe.

El hecho de esta inevitable dialéctica implica que el escritor entrega al tiempo futuro su producto que ha de encontrar, en ese tiempo abierto e imprevisto, su posibilidad de ser. Es cierto que toda obra escrita responde a determinadas preguntas de cada presente, un presente hasta el que la tradición llega. Pero desde la perspectiva de la tradición todo presente es futuro y, por eso mismo, toda obra existe sólo en el posible futuro de su interpretación. La estructura misma del pasado escrito convierte siempre todo presente en proyecto hermenéutico. Entre otras múltiples razones, porque el curso del tiempo, abierto a su propio desarrollo, requiere, para ser tiempo humano, la determinación. La forma neutra del curso temporal exige la limitada materia que los actos, las decisiones y las obras ofrecen. Una cuestión que surge ante ese cúmulo de experiencias que aglutinan los textos del pasado es la de qué podemos hacer con ellos. ¿Cuál es la última o fundamental razón de la existencia de ese inmenso legado de mensajes? ¿Para qué existen? ¿Para qué sirven?

Hay, como hemos dicho, una lectura *social* inmediata, previa a cualquier planteamiento filológico. Pero, ¿podemos leer únicamente como leemos las obras que nos reflejan los sucesos de nuestra realidad y de nuestro tiempo?, ¿no exigen de nosotros ciertos códigos comunes que se expresan ya en el sentido de la lengua misma en la que esos textos viven y en la otra lengua a la que los traducimos o en la que los entendemos?

Hay, además, otro tipo de lectura: aquella del filólogo, del crítico. ¿Qué pretende esta lectura? En primer lugar, entender el texto, o sea, leer *aquello* que está escrito; leer la letra de lo escrito —en el caso de que hubiera problemas de transmisión textual—, pero, además, entender sus sentidos, lo que el texto quiere decir desde lo que el texto dice. ¿Pero no es ésta la pretensión de cualquier forma de lectura? ¿Qué añade sobre el natural deseo de entender lo escrito la supuesta lectura crítica?

Tal vez la respuesta a esta pregunta nos lleve al inmenso campo de las interpretaciones. Porque, precisamente, la soledad de los textos del pasado hace que nunca, o casi nunca, sea inmediato o directo su mensaje. Por las *mediaciones* que inciden en el texto, la aparente inmediatez de su presencia en nuestro presente oculta, muchas veces, la complejidad de sus sentidos. Un texto que habla en el presente de cada lector necesita por el hecho mismo de ser texto, o sea, lejanía de su autor y de su tiempo, ser vivido totalmente en la mente de aquel para quien se constituye como lenguaje. Este hecho implica que el lector es, necesariamente, autor también. La presunta objetividad del escrito fracasa por esta elemental estructura de la soledad de un lenguaje que, para serlo, requiere convertir en buena parte al receptor en emisor.

Esto nos lleva a un viejo problema de la teoría de la interpretación, aquel que formula el deseo de entender un texto mejor que su propio autor. Este tópico de la crítica literaria, cuya historia esbozaré más adelante, arrastra consigo un equívoco, o incluso un radical error de planteamiento. Entender un texto *mejor* que su autor significa hacerle decir aquello que, en la *intención* del autor, no fue pensado por él. Pero, evidentemente, un autor no puede tener *presente* el futuro de todos sus posibles lectores, ni, por supuesto, prever las condiciones históricas bajo las que esos lectores van a realizar su lectura. Además, aunque esto suene a paradoja, el autor no tiene por qué entender su propia obra. La inteligencia del autor opera en un plano distinto a la del lector. El autor *ha ido* gestando su obra y realizándola en un determinado período de su vida influido por una serie de experiencias intelectuales y lecturas. Esa obra *ha experimentado* diversas peripecias, estructuraciones, reelaboraciones. El resultado final de una *escritura* no agota, sin duda, el largo proceso de elaboración en que tal escritura llegó a consolidarse, ni la historia de las diversas posibilidades que se ofrecieron, más o menos conscientemente, al escritor que, luego, de lo múltiple tuvo que elegir, en el acto de escritura, una sola *palabra*. Pero, además, tampoco el autor es lector de su obra; la obra del autor no está destinada a sí mismo como *lector de ella*. Su acto de crear, que *llega a la escritura*, es una forma de intentar entenderse también a sí mismo desde otra ladera; de evocar como discurso escrito todas sus experiencias mentales y vitales, socializadas, al fin, por la suprema abstracción de las palabras. Pero en ningún momento la obra cerrada consume todas las *intenciones* del autor, ni hace desaparecer el campo de posibilidades que llevó a una determi-

nada escritura y que, en el acto de escribir tuvieron, en buena parte, que desaparecer.

Nos hemos acostumbrado a pensar en la obra escrita como un proceso acabado, perfectamente, por su autor. Pero el hecho de la gestación *temporal* de una obra, de que nadie escriba de *una vez* el *Quijote*, el *Fausto*, o la *Crítica de la razón pura*, indica no sólo el inevitable sometimiento al *curso* del tiempo, sino, sobre todo, a los condicionamientos que impone esa creación en el hilo de la temporalidad. Entonces, ¿qué quiere decir *entender mejor que el mismo autor*? Entender, ¿cuándo?, ¿en qué momento de la escritura? ¿Entender su obra?, ¿qué obra? Porque lo que llamamos *obra* no es sino el *resultado final* de una serie de *actos* de pensamiento, de escritura, que han ido ampliando, cada vez más, el inmenso e inagotable territorio de las *mediaciones*.

4. EL RASTRO DEL TIEMPO

Eso que llamamos el pensamiento filosófico se hace presente, sobre todo, como un horizonte textual. No existe sino ese complejo de referencias, alusiones, proposiciones que constituyen esos objetos *escritos* a los que llamamos *libros*. No existe la Filosofía, los sistemas, las ideas, sino este lenguaje que, de pronto, se hace presente y problemático ante los ojos del lector. Ese lector crea la filosofía en el momento de la lectura, y hace reflejar el lenguaje ajeno en el propio intentando adecuar el impreciso paisaje semántico del texto a su propia interpretación, al reconocimiento de que lo dicho en el texto es *dicho para él*. Esto requiere, parece ser, una serie de

presupuestos implícitos en la lectura¹⁰. Se trata de descubrir en el lenguaje ajeno, en la voz del otro que, con la escritura alcanza al lector, la coherencia, sentido, significatividad que es capaz de engarzar con nuestro discurso, o sea, con nuestro tiempo.

El acto de lectura implica, pues, una forma de reflejo. *Vemos* en nuestra mente, despertada por el lenguaje que en un determinado momento nos habla, una reproducción móvil de la aparente rigidez del escrito. Esa movilidad está en nosotros, está en el lector; pero éste tiene que acomodar el discurso de *su* tiempo, que fluye con el estático esquema que la escritura le presenta. Por eso tiene que *pensar*, parar su propio tiempo, repitiendo en su intimidad el lenguaje que lee; volviendo atrás su propio discurso, atado a la permanencia de la letra.

El lenguaje escrito permitió *volver* sobre el tiempo. Fijado como escritura, la *temporalidad inmediata* que nos determina deja un residuo en las líneas escritas. Cada *ahora* que se pierde en el instante mismo de ser vivido permanece en la letra y ellas acompañan de nuevo a la mente que quiere *ir allí* por donde pasó el tiempo, con rastro, del autor. Esta posibilidad de conservar estilizado el tiempo en la escritura fue, durante siglos, hasta que llegaron los modernos medios de comunicación, la única forma de vivir el residuo de otro tiempo y, con ello, recuperar la memoria.

La recuperación de la historia de la filosofía se hace, obviamente, desde cada presente y desde cada individuo que toma consciencia del pasado filosófico. La vida filosófica se teje, pues, con todos esos momentos aislados

¹⁰ Véase W. Iser, *Der Akt des Lesens*, Fink, Munich, 1984, págs. 175 y sigs. (hay traducción castellana).

que, sostenidos en el tiempo que discurre, se proyecta hacia otro tiempo por venir. Pero todo arranca de cada presente y se configura en él.

La experiencia filosófica que parte, pues, del texto, *piensa* sobre él. El problema consiste, sin embargo, en plantear el sentido de esta experiencia. El lector que mira el texto desde el tiempo reversible, lento, de quien quiere reflejarlo en sí mismo, pretende *entenderlo*, y esa inteligencia implica una cierta forma de duplicación. Entender *qué* y para *qué*. El *qué* nos lleva a suponer que buscamos el ámbito referencial donde encontrar el principio de *asimilación*, aquel horizonte que permite la *duplicación* del texto en el espejo de su sentido. Por ejemplo, una proposición de la *Crítica de la razón pura* implica que Kant *dice* algo que *está* en su mente y que, buscado en el proceso del pensamiento, llega a expresarse en las proposiciones que escriben eso que *quería decir*. Naturalmente, nunca —ni el propio autor— se puede agotar toda la posibilidad de un pensamiento y mucho menos del lenguaje que, al fin, lo expresa. Pero es evidente que ese lenguaje de la obra filosófica acaba eligiendo, del enjambre de conexiones de la mente que trabaja ese lenguaje, una serie de palabras organizadas en una sintaxis concreta. Esa selección y esas proposiciones dejan a un lado otras posibilidades que circundaban los márgenes de la proposición elegida. El lector busca, al fin, ese horizonte referencial que condicionó el que esas frases, esas páginas, *fuera lo que son*. El problema consiste, sin embargo, en que la página —la frase— es resultado de operaciones previas que llegaron a cuajar en la determinada expresión *literaria* con la que nos la encontramos. Ahora bien, ¿hacia dónde tiene entonces que tenderse el lector en esta búsqueda de lo que la proposición significa?

Para llegar al significado, el lector tendría que situarse en los *momentos previos* de la tal vez larga gestación que ha llegado a reposar en unas determinadas proposiciones. Pero la recuperación de ese proceso es imposible. De él, de la mente del autor, no queda más que la letra, el lenguaje que, finalmente, alcanzó la expresión. Partir de él para ponernos, *detrás* de la frase, a reconstruir un proceso *personal* carece, como es obvio, de sentido. Ni siquiera el autor mismo, aunque viviera, podría reconstruir esos pasos fugaces de su consciencia que elabora su pensamiento apoyándose en el lenguaje natural. No hay nada *antes* de las frases que componen el texto. No queda nada que pueda dar pie a una posible experiencia. La experiencia filosófica comienza, pues, originariamente en el texto. Comienza, ¿pero adónde llega? ¿Adónde nos conduce el texto que hemos entendido? ¿Dónde está el universo de lo entendido?

Por supuesto, el texto está en el lector. Es él quien capta, posee, maneja y asimila la escritura ajena. El proceso de asimilación consiste, precisamente, en esa tensión por hacer nuestro el texto. La identificación que supone el incorporar en el nuestro otro lenguaje es el fundamento de la inteligencia textual. Porque, efectivamente, el término *asimilación* no es sólo un término metafórico. Sobre el modelo de la *physis*, de nuestro cuerpo que incorpora y *asimila* el alimento, haciéndolo funcionar en el propio organismo, la *asimilación* intelectual implica que la extrañeza originaria del texto fluye también en nuestra inteligencia. Esta fluencia tiene lugar como lenguaje. Es nuestro lenguaje el que sumerge, en él mismo, el texto ajeno. Pero, por ello, esa *llegada* al sujeto implica la negación del viejo tópico del *texto entendido*, como si, efectivamente, hubiese un *resultado* final, como

en un problema matemático, al que, desde el texto, llegase el lector.

Precisamente, el hecho de que no hay nada *antes* del texto, implica que no hay nada tampoco *después* de él. O mejor dicho, que no hay nada objetivo y que el *después* se quiebra en los infinitos prismas que reflejan las mentes de todos los lectores posibles. Esa movilidad de la escritura ante esas múltiples *intenciones* de su recepción e incluso de su constitución como texto, abre un apasionante panorama en el que podrían darse los primeros pasos en busca de algo así como una *antropología textual*, a la que me referí anteriormente.

5. LOS PRESUPUESTOS DEL COMPRENDER

En relación con la comprensión del texto como objetivo histórico cabe enfrentarse con algunos presupuestos que condicionan los fundamentos, los sentidos y las posibles formas de verdad de lo que el texto dice. Es posible presuponer también que lo que los filósofos escriben está sujeto a una múltiple *lógica* que enriquece, pero, al mismo tiempo, dificulta el sentido de sus propuestas. Esta *lógica* tiene que ver con los planos que se interfieren en los sintagmas que encauzan los contenidos de la filosofía. En esos contenidos, bajo la forma de paradigmas ausentes, actúan esos presupuestos condicionantes que vuelven, de nuevo, a plantearnos la compleja constitución del *logos* escrito, de su interpretación y de sus sentidos. Aludiré, aunque sea muy concisamente, al marco en el que algunos de ellos se manifiestan:

1.—En primer lugar *la tradición*, que se hace presente en cada lector al proyectar sus intereses teóricos sobre un

suelo de problemas heredado, con el que siempre ha de contar rechazándolo, asumiéndolo, modificándolo. Esto es posible, una vez más, porque son el lenguaje y la escritura el cauce que permite alcanzar los distintos niveles de la tradición, y hacerla presente. El logocentrismo que implica esta peculiar forma de hacerse *real* el pasado, no es una limitación de la ontología que pudiera manifestar los problemas del ser en la raíz misma de su natural génesis. El problema del ser es resultado de una interpretación, y *todo ser que puede comprenderse* y, desde luego, interpretarse, es *lenguaje*. No hay comprensión fuera del cauce del lenguaje y fuera de la tradición que lo aglutina.

Una supuesta ontología *libre* de interpretación implicaría la posibilidad de entender lo real humano, desde el concreto espacio de su propia naturaleza, sin estar atenido a una tradición que cierra el camino a la posible espontaneidad del *ser*. En un determinado nivel *metafísico*, Heidegger aludía a esto, con su propuesta del «olvido del ser». Sin embargo, un ser no dicho, un ser desgarrado de su propia historia semántica, es un ser limitado exclusivamente al espacio de la existencia —en este caso de la naturaleza—, bajo la forma de corporeidad. Como anteriormente se indicó, esa corporeidad es la manifestación del verdadero enraizamiento de la existencia humana; pero la cultura hace de ese cuerpo natural, más allá del formidable imperio de sus leyes siempre presentes, una *ontología* semántica, una ontología en la que empiezan a tener más importancia que las *cosas*, los *signos* que las dicen. Lo cual no deja de ser coherente con el verdadero significado de «ontología» que es, efectivamente, tal como su etimología indica, *un logos del ser*, o sea, un ser necesitado de la teoría que el *logos* supone para construir su realidad. Aunque fue, al parecer, en el siglo XVII, cuando Go-

clenius en su *Lexicon Philosophicum* utilizó, por primera vez, el nombre ontología, ya Aristóteles había aproximado los conceptos que componen la etimología de ese término, en su certera expresión sobre las múltiples formas de decirse el ser, *légetai tó ón pollachös* (*Met.* IV, 2, 1003b 33).

El ser de la tradición es, pues, lenguaje. Su forma de aparición en cada presente es a través de la escritura, y nuestra interpretación de esa escritura conforma y determina el sentido de la tradición.

2.—La *voluntad*, entendiendo por este término un condicionamiento originariamente más complejo que la racionalidad, toma partido en la selección de temas, de perspectivas, de lenguajes que la tradición nos entrega. Estas directrices, que marca la voluntad, tienen que ver con aquella certera fórmula de Fichte que aproxima la filosofía al *ser* de «cada hombre». Esta elección que, hasta cierto punto, hacemos de una filosofía implica una elección en nuestro propio ser, una elección, por así decirlo, de nuestro destino histórico, de nuestras posibilidades de realización. Por supuesto que, en el mundo contemporáneo, estas posibilidades de elección podrían sonar utópicas, porque son la sociedad y sus sistemas comunicativos o informativos los que orientan nuestras predilecciones. Por ello sólo una pequeña parte de esa sociedad puede, hasta cierto punto, elegir. De todas formas, el «cada hombre» fichteano se levanta sobre una perspectiva ilustrada que, de alguna manera y a pesar de las duras condiciones de existencia de una buena parte de los seres humanos, permite, al menos, una cierta forma de elección, un determinado horizonte práctico e ideológico que siempre acoge los actos que determinan el existir.

Desde un nivel más general, podemos afirmar que no hay, en el fondo, elección puntual, porque el *ser* que elige es un continuo, en el que una historia individual se despliega en el contexto de una historia colectiva. La voluntad no es una fuerza que aparece en los momentos concretos de la elección, sino que es un proceso en el que se constituye un modo de ser. La estructura ontológica es, pues, el resultado de un dinamismo que *modifica* a la naturaleza cuyo ser sí discurre, paradójicamente, dentro de un cauce estático.

3.—No hay una filosofía *inocente*. En primer lugar porque la filosofía se hace con un lenguaje *contaminado* ya, y que su usuario ha de aceptar. No hay un lugar, fuera del lenguaje en el que un presunto intérprete, *libremente*, pudiese hacer uso de él. Además cada filosofía, cada elección, cada creación de perspectivas obedece a un complejo sistema de motivaciones y decisiones que personalizan y cualifican cualquier pretendida *neutralidad*.

4.—La expresión «filosofía de la sospecha» es, efectivamente, el reconocimiento de esa imposible inocencia. El deseo de la plena *racionalidad* y de su plena aceptación es un objetivo, en cierto sentido, utópico. Lo cual no significa que no haya una pretensión de entender los concretos presupuestos del *logos*, o sea, de la vida, de la intersubjetividad, de la instalación inteligente en el mundo y de la comunicación de las experiencias. Pero ese *logos*, esa racionalidad que se articula en un lenguaje natural, no puede liberarse tampoco de la «singularidad» de cada individuo concreto, que va a elegir, con su vida, con sus prejuicios, su forma de hacer filosofía.

5.—El *logos*, con la posible excepción de los lenguajes formalizados, está cargado de *intenciones* o, en su caso, de *mito*, entendiendo por ello el conglomerado de sensa-

ciones, sentimientos, pasiones que constituyen cada existencia humana. No hay, pues, paso del *mito* al *logos*; de la mente primitiva, condicionada sólo por estímulos y deseos, a una comunicación construida sobre la intersubjetividad racional. Una nueva forma de mito, o sea, el tiempo histórico de cada individuo, narra su propia historia en el tiempo colectivo, en el lenguaje.

6.—El supuesto mundo primitivo donde el mito ejercía el poder del discurso ideológico, se contrasta con el mundo de la naturaleza en la que el hombre tiene que acomodar su vida. En el mundo, sin embargo, donde irrumpe el llamado pensamiento racional, empieza éste a ocupar un espacio intermedio entre la *physis* y el *mythos*. Pero esa mediación está interferida por la naturaleza misma que el individuo es: ese complejo de pasiones, intereses y deseos que, de una manera muy general, podríamos llamar *ideología* y que, a su vez, constituye otra forma de mito. Mito, pues, porque introduce en la intersubjetividad que tiende a *racionalizarse*, a comunicarse y entenderse, un núcleo de contenidos en los que predomina la afirmación del yo, del egoísmo y la posesión de todas esas otras fuerzas que perturban la racionalidad buscada. Cada subjetividad hace, en principio, sus particulares elecciones, motivadas por todo aquello que ha ido incorporándose al proceso configurador de los esquemas de comportamiento de una personalidad.

Estas consideraciones marginales a la filosofía son, sin embargo, fundamentales para entender el *logos* que la forma y constituye. La tesis del *en sí* del lenguaje filosófico, de su tecnicismo, le otorga un peculiar modo de objetivación. Pero el mundo en el que tal objeto se inscribe es un mundo humano, hecho por los hombres y elaborado sobre su lenguaje. La tensión entre esa racionalidad y el

universo histórico en el que tal racionalidad surge, crean el problema esencial del saber y las condiciones de posibilidad del análisis de la filosofía en su historia.

6. EL TEXTO DIALOGADO

Hay palabras estériles. Aquellas que no hacen pensar, que no inician el camino de la reflexión, que no mueven sino que paralizan. El pensamiento es dinamismo, progresión. Pero hay una forma de relación con la experiencia del lenguaje que lo acopla en un engarce donde la palabra se agota en el eco que ella misma produce. Ese eco resuena en los esquemas de una subjetividad incapaz de levantar un reflejo móvil que circula por el tiempo y que, en sus orígenes, se denominó diálogo, dialéctica.

La diferencia entre esa palabra indefensa, eco de sí misma, y la palabra con fundamento, capaz de *darse cuenta* y justificarse, radica en esa *semilla inmortal*, de la que se habla en el *Fedro* platónico. La expresión es algo más que una brillante metáfora. A través del lenguaje, de la experiencia que en él yace, es posible levantar un esquema especulativo que proyecta lo que la subjetividad asume y elabora. La *semilla inmortal* necesita para serlo el *discurso* paralelo de un intérprete capaz de estimular ese proceso de maduración en el que el *logos* ejerce su función comunicativa, y donde se despiertan resonancias que permiten la asimilación e incorporación de ese tiempo que fluye a través de la *intimidad* del oyente.

Cualquier construcción teórica que el intérprete lleva a cabo gesta en su entraña la semilla de un texto. No se podría *hablar* de historia de la filosofía, de la literatura, si,

de alguna forma, no hubiese la confirmación de que la voz del intérprete es glosa de un texto lejano.

La voz del intérprete es, por consiguiente, resonancia de un diálogo con el autor de ese escrito, presente en el tiempo de la exposición. Esa dialéctica de la memoria podría convertirse en *logos* si, al incorporarse a la mente del intérprete, no se llenasen del *fundamento* que el texto platónico señala en el *Fedro* (276e). La *episteme* es, por consiguiente, esa especial forma abierta de racionalidad. Con forma abierta quiero decir, el desarrollo de un proceso conceptual en el que se expresa no sólo aquello que cabe en el círculo del concepto mismo, sino la glosa que la necesaria expresión del lenguaje natural pone siempre en su margen. El habla filosófica lleva dentro el lenguaje del autor glosado, los sintagmas de un problema que el autor interpretado expone, pero, sobre todo, la reestructuración, en el lenguaje de la vida, del lenguaje de la memoria, y el reflejo de las mediaciones de ese tiempo inmediato en que se hace presente el pasado. Los diálogos platónicos enseñaron a reproducir el pensamiento como una tensa red de propuestas que surgían de los interlocutores. Estas propuestas, sin embargo, servían para mostrar cómo el *logos* era resultado de un lento despliegue de las palabras que, al incorporarse a la vida de cada uno de estos protagonistas filosóficos, se sesgaban en perspectivas donde el pensamiento iba adquiriendo, en la materialidad de la palabra expresada, la densidad del texto. Pero ese diálogo era, en principio, un diálogo sin texto, aunque en él resonase la casi silenciosa historia precedente. Construido por su creador como eco de una Academia, su fingida polifonía era, en el fondo, *diálogo consigo mismo*. El estímulo que levantaba el supuesto interlocutor, era un simple recurso retórico para mostrar cómo el pensamiento se hace

a través de una tensión tan real que se encarna en determinados personajes, y que tiene que respirar en el tiempo de los latidos, o sea, en el tiempo concreto de cada presente. Este cuestionar es, precisamente, lo que arranca a la palabra de la natural inercia que el uso ha ido introduciendo en ella y que acaba por hacerla inservible.

Esta inercia ha ejercido una influencia desfavorable en la historia del pensamiento y una buena parte de la historiografía ha colaborado en ello. Sobre todo, en la época contemporánea, donde la facilidad que prestan los diversos medios de comunicación hace que los términos, las palabras que amanecen en esos medios, consuman su significado en un pequeño bloque informativo que se borra al instante como se borran los datos en la pantalla del ordenador. Esta *puntualización* con que el lenguaje se hace presente no da tiempo a que la mente alce su otra pantalla; esa que también es *reflejo, speculum, idea, teoría* —objetos conceptuales, también para mirar—. Pero estos objetos de la conciencia, si no se paralizan en el instantáneo uso de la simple información, dejan roturado un territorio donde abonar esas *inmortales semillas* de las palabras. Su abono es la dialéctica de la pregunta y la respuesta, o sea, la dialéctica de la temporalidad, la dialéctica de la duda. Dudar es, sobre todo, dejar que la instantaneidad de la información se sumerja en un tiempo más largo donde la respuesta se estira pausadamente, y se instala en una temporalidad no urgida por respuesta automática alguna, sino desplegada en el paisaje de la posibilidad.

Esta duda es precisamente un valioso remedio ante las presiones de la instantaneidad. Dudar de las palabras, revisar los contenidos que la tradición ha ido posando en el humus de la historia del pensamiento, es hoy una de las tareas importantes que se nos ofrecen.

III

ORALIDAD Y ESCRITURA

1. TEMPORALIDAD Y COMUNICACIÓN

Dos cuestiones relacionadas con la escritura del *pensamiento*, con el texto como medio de comunicación intelectual, han adquirido, desde hace un par de decenios, una inusitada importancia. La primera de ellas se refiere a la forma en la que esos textos inciden en cada época, en los lectores de cada época, y ha producido una abundante bibliografía, cuyo argumento fundamental sería lo que ha dado en llamarse *teoría de la recepción*. La segunda de estas cuestiones se refiere, principalmente, a la estructura, forma, sentido y constitución del texto escrito, del lenguaje convertido en escritura, del discurso oral reproducido en proposiciones fijadas, por la escritura, a una materia que le otorga una concreta y limitada objetividad.

De estas dos cuestiones voy a referirme, sobre todo, a la segunda, a aquella que tiene que ver con el peculiar carácter de *objetividad* que la escritura otorga al lenguaje. Esa objetividad se manifiesta, sobre todo, en el hecho de que el lenguaje escrito adquiere una extraña independencia frente a su autor. En el lenguaje hablado que constituye, como oralidad, la esencia originaria de la comunicación entre los seres humanos, lo dicho está, en todo momento, sustentado en la presencia del que habla, en su propia y exclusiva temporalidad. El lenguaje hablado, ce-

ñido a su carácter oral, presenta, pues, un aspecto efímero, instantáneo: su ser se desgrana en una sucesión de momentos en los que el cuerpo —lengua, labios, paladar, dientes, garganta, pulmones— alienta y articula unos sonidos que, paradójicamente, trascienden los niveles de su mera sonoridad, hacia un dominio que nada tiene ya que ver con ella.

Esa atadura al cuerpo, a la vida y, en consecuencia, al tiempo —al sucesivo y diacrónico carácter de la existencia humana— presta a la palabra su sentido y su fundamento. Pero tan esencial para la constitución del habla a esa atadura con la propia temporalidad es la presencia de alguien que participa de ese mismo tiempo en el que el lenguaje es transmitido oralmente y para quien la voz se registra como *oído*, y donde la actividad del hablante se hace homogénea con la supuesta pasividad del oyente.

Con independencia de los matices que podrían señalarse en el análisis de esta forma de comunicación, tal vez lo más característico de ella sea esa inevitable necesidad de coincidencia en un tiempo e, inclusive, en un espacio. Precisamente, esa simultaneidad ofrece el engarce ontológico imprescindible para la alternativa constitución de un modo de *ser* que existe, en principio, por esa inicial dualidad. De la misma manera que, sin la voz, que articula sonidos con sentido (*phoné semantiké*) no hay lenguaje, tampoco, sin oyente, se justifica la comunicación lingüística. Tan esencial es, pues, el interlocutor, en cuya dirección y búsqueda va el lenguaje, cuanto la voz emitida. No hay en principio otra objetividad que ese doble, simultáneo acto de *emisión-recepción* que se constituye como algo significativo, como *ser* entre dos consciencias que organizan, en su *actividad*, esa complicada ontología del sentido.

La justificación del acto comunicativo se debe, en principio, a un sistema de relaciones determinadas siempre por la sociedad y por el espacio colectivo del que los sujetos que se comunican, participan. Hay una necesidad de comunicación que proyecta los actos lingüísticos de los distintos sujetos en contextos significativos; pero, a su vez, esos contextos alimentan y, por supuesto, orientan la comunicación.

Sin ellos una buena parte del sentido de los actos lingüísticos se perdería. Hablar no es, pues, sólo la relación fonética establecida entre un receptor y un emisor, sino el percibir además que hay una estructura común, previa, trascendente a cada uno de los individuos participantes en la comunicación y que ofrece la base imprescindible para la justificación e inteligencia de aquello que se oye y comunica.

Este mundo común, intercomunicado por las formas sociales, que constituye el plasma aglutinador de los individuos, hace posible la inteligencia de lo dicho, la asimilación, en la propia vida y en la propia praxis, de lo *otro* que se comunica. Por supuesto, esta estructura común no es sólo la que el lenguaje establece como medio intersubjetivo y, en cierto sentido, independiente de cada individuo en cuanto individuo. El lenguaje surge sobre otra base común también: la naturaleza y la sociedad; o sea, el principio natural que constituye la vida y el principio social que, históricamente, temporalmente, se configura como cultura. Estas son las raíces que forman el horizonte ante el que cada individuo se desplaza y que modifica, determina y orienta su existencia y, desde luego, su lenguaje.

El proceso de comunicación surge de esos momentos concretos en los que, dentro de un espacio cultural co-

mún, cada hombre precisa establecer sus formas de vinculación con el otro, su *in face to face contact*¹¹.

Pero junto al lenguaje oral, inicio y modelo de la comunicación humana, fue apareciendo otra forma de comunicación, reflejo de aquella originaria, y que ha permitido superar la temporalidad inmediata de la voz y el instante en el que se articula. En esta superación, más allá de la limitada y monótona experiencia, se crea la memoria colectiva, se crea la historia. El lenguaje escrito ha sido, pues, el inmenso espacio cultural en el que la existencia de los hombres ha podido, efectivamente, ampliar la frontera de su efímera temporalidad con el descubrimiento de otra forma del tiempo: la *mediata* temporalidad de la memoria¹².

Aunque el problema de la escritura tuvo en la filosofía griega un inesperado y radical planteamiento, y aunque

¹¹ Véase Jack Goody y Jan Watt, «The Consequences of Literacy», en J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1968, pág. 29. Los trabajos de Goody han tenido una gran influencia en el análisis de este proceso que va de la oralidad a la *literacy*. Véase, p. e., de este autor, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977. También de Goody, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre», en *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie*, XVII (1977), Nr. 1, págs. 30-51.

¹² La bibliografía sobre el proceso de transformación de una cultura oral en escrita es muy extensa. Por lo que se refiere al ámbito de lo que se podría llamar cultura occidental, ha sido muy bien estudiado, en sus primeros pasos, por el excelente libro de Lilian Hamilton Jeffrey, *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B. C.*, Clarendon Press, Oxford, 1961. Véase, además, David Diringer, *The Alphabet, a Key to the History of Mankind*, Hutchinson's Scientific and Technical Publications, Londres-Nueva York, 1949. También de D. Diringer, *The Hand-Produced Book*, Hutchinson's Scientific and Technical Publications, London-Nueva York, 1953, y de H. J. Chaytor, *From Script to Print, An Introduction to medieval Vernacular Literature*, W. Heffer and Sons, Cambridge, 1945.

posteriormente, en nuestro siglo, con el amplio desarrollo de la lingüística y de la teoría del lenguaje, se han planteado algunas cuestiones relativas a su carácter escrito, ha sido, sobre todo, en los últimos decenios cuando el estudio y análisis de la *escritura del logos* ha adquirido mayor desarrollo. Es muy posible que la incidencia, en la cultura de nuestros días, de los nuevos medios tecnológicos de comunicación, de la nueva forma de reproducir y conservar mensajes, hayan colaborado a fijar más la atención en esos problemas que, indudablemente, yacían, más o menos ocultos, en los viejos sistemas reproductivos, a través de los que iba a surgir la *literacy*, el tiempo de la letra, la *historificación del pensamiento escrito*¹³.

Durante siglos, y a pesar de que, sobre todo a partir de la invención de la imprenta, variasen las posibilidades de entregar a un tiempo futuro la memoria de cada presente, el esquema fundamental mantuvo siempre idéntica estructura: lo pensado, el fruto de ese «diálogo del alma consigo misma» (Platón, *Sofista*, 263e), no se desvanecía en la simple formulación oral, ni quedaba sometido al carácter efímero que consume, en cada instante, la onda de sonidos¹⁴. La soledad de una mente que hablaba consigo misma en-

¹³ Hans Jensen, *Sign, Symbol and Script: An Account of Man's Efforts to Write*, 3.ª ed. corregida y aumentada, trad. del alemán al inglés por George Unwin, George Allen and Unwin, Londres, 1970. István Hajnal, *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, 2.ª ed. corregida y aumentada por Laszlo Mesey, Académie des Sciences de Hongrie, Budapest, 1959.

¹⁴ Hermann Fränkel puso de manifiesto en su trabajo «EPHEMEROS, als Kennwort für die menschliche Natur», el sentido de ese adjetivo que aparece ya en la lírica griega. El estudio de Fränkel, publicado en inglés en 1946, está ahora recogido en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, ed. por Franz Tietze, Beck, Munich, 1960, págs. 23-39.

contraba una extraña compañía en esos rasgos que, encauzados por la mano, iban fluyendo, al ritmo también del tiempo, hacia el papel, el pergamino o los *pugillares*¹⁵. Pero una vez solidificado en la materia, el tiempo de la creación, el tiempo inmediato en el que, por así decirlo, cada letra va surgiendo al ritmo de los latidos y la vida iba adquiriendo otra forma de temporalidad. La letra, el texto, salvado de la palpitante y mutable inestabilidad del sonido, entraba en otro tiempo futuro e imprevisto, en el que un posible lector recogería desde su propia temporalidad, desde la fluyente cadena de latidos que constituye su existencia, el tiempo originario del creador, estabilizado en esa otra larga e inacabada presencia *ausente* de la escritura. Porque, aunque el texto escrito fuese, de hecho, tan materialmente presente como ese interlocutor vivo que nos habla, su presencia era sólo la presencia de una ausencia, el reflejo de una realidad, el eco de una voz perdida que, a través de la letra, conservaba una parte de su sentido y su aliento.

El hecho de esta *paralización* en un objeto escrito, en *letras* sobre la superficie de un papel, se puede analizar, en principio, desde distintas perspectivas. Una de ellas plantea las cuestiones relativas al problemático funcionamiento de la mente que, tras complicados y misteriosos procesos, plasma ese impreciso término *pensamiento* en escritura que, al parecer, lo manifiesta. Pero, en principio, no tenemos consciencia *transcendental* de ese proceso que llega hasta el papel. Sabemos que ese producto final de la escritura obedece a una cierta elaboración *interior*; pero los estadios de esa elaboración, al menos en el len-

¹⁵ Véase David Diringer, *The Hand-Produced Book*, Hutchinson's Scientific and Technical Publications, Londres-Nueva York, 1952, págs. 29 y sigs., citado anteriormente con otra obra del mismo Diringer.

guaje natural, no pueden seguirse previamente en la intimidad y silencio con que ese proceso se origina. Pensamos, pero ese diálogo con nosotros mismos, que va llevándonos hasta el momento final de la escritura, no está constatado en parte alguna. No tenemos *experiencia* previa de él. Ni siquiera podríamos reproducir los *posibles* pasos *mentales*, porque el tiempo que los sustenta sólo permite, en su continuidad, constatar cada presente. El tiempo interior del pensamiento únicamente deja constancia de cada uno de sus momentos, de sus «ahoras», como diría Aristóteles, cuando el lenguaje se articula en fonema o se perfila en letra. Pero detrás de esa articulación o de esos rasgos hay un universo prelingüístico, en las márgenes mismas del discurso, que lo condiciona, determina y le da sentido; pero del que apenas queda rastro de experiencia.

La escritura, que transmite el pulso personal de un hombre, utiliza los espacios sociales, colectivos de cada lenguaje; pero, al mismo tiempo, en ese lenguaje se asientan otras estructuras que aquellas que expresa la inmediata semántica. El lenguaje está motivado efectivamente por *actos de lenguaje* o *actos de escritura*. Es cierto que en la creación *científica* o *matemática*, la personalidad del autor parece que no juega un papel tan importante. El impulso creador no se alimenta, fundamentalmente, del amplio horizonte prelingüístico que media en la personalidad de quien escribe o habla. Pero en el lenguaje filosófico o literario es indudable que la escritura se conforma a otras pautas que las que, en principio, podrían determinar el lenguaje científico. Esos impulsos especificadores del carácter peculiar de una obra escrita no son eminentemente lingüísticos, verbales, aunque en todo momento puedan reflejarse o recogerse en la palabra. Podríamos suponer una especie de *núcleos* de significatividad cons-

tituidos por todos esos momentos de la *creación* escrita o de la creación artística en general, que condicionan su expresión pero que no están *presentes* en ella. Esos *núcleos semánticos* expresan la *forma de ser*, en la que cada hombre plasma y constituye su propia existencia.

El problema consiste en descubrir algo tan impreciso como el impulso que pone en marcha la peculiaridad de la obra y que es fruto de una larga historia personal, de la *forma de ser* que cada individuo ha construido, o le han ido construyendo, desde la vivencia de su propio tiempo y de su historia. En el lenguaje de la épica griega, y quizá, con más claridad, en el de la tragedia, se perciben esos elementos que no agotan su sentido en la inmediata semántica de la escritura, tal vez porque se originaron en la pura oralidad. Toda la carga afectiva, ideológica, que mueve ese lenguaje se trasluce también en la obra escrita. Lo escrito recoge y modifica los sonidos que, ya como letra, plasman el fondo de cada existencia que se manifiesta y *habla* en medio de esos signos.

El proceso de la *creación* literaria que conduce a la escritura de una obra *poética, filosófica, histórica*, o el que lleva a la creación de una *obra de arte*, constituye, como se ha dicho, un enigma, de la misma manera que también es enigmático aquel momento de la *mente* que produce un lenguaje articulado y significativo. Tal vez un mayor conocimiento de la estructura y funcionamiento de nuestro cerebro pudiera colaborar a esclarecer ese fenómeno, cuya explicación parece aún lejana, aunque difícilmente semejante saber explicaría las *diferencias* que determinan a esas *mentes*, que las mueven y que condicionan el hecho de que alguien —unos y no otros— produzcan esas obras. Probablemente, para explicar este fenómeno se encontrarían razones fundadas en la educación, en el espa-

cio institucional y social en el que el individuo se desarrolla, en determinadas claves genéticas, etc. Pero éste es un problema que queda abierto y cuya posible descripción de los términos que lo constituyen no permite, por ahora, una adecuada explicación.

2. LA PRESENCIA DE LA LETRA

La otra perspectiva a la que se había aludido no se plantea lo que podríamos resumir con la expresión *psicología de la creación*, sino que pretende únicamente analizar la escritura misma, no tanto desde la perspectiva de su *producción* sino, sobre todo, desde su carácter de *producto*. La escritura solidifica, pues, el carácter vivo de la tradición. Al saltar de la transmisión directa e inmediata, a través de la que cada consciencia opera, hay el espacio más amplio de los textos, la memoria individual, el tiempo de cada existencia concreta, se consolida en un *ámbito colectivo en el que, al perder la unilateralidad de la comunicación face to face*, adquiere, sin embargo, un rostro nuevo, múltiplemente relajado, reconocido, en cada posible futuro lector¹⁶.

¹⁶ Con la escritura, en primer momento, y con los modernos medios de reproducción y comunicación de mensajes, hemos llegado a crear el espacio sin espacio —sin cuerpo—, el tiempo sin tiempo —sin sucesión y sin memoria—. En el mito de Theuth y Thamus, en el *Fedro*, se hace una concreta alusión a «precipitar» el tiempo, con la simbología de los *Jardines de Adonis*. Sin embargo, no se puede acortar el tiempo de la escritura. No se puede «precipitar». Por supuesto se puede prolongar, se puede leer y releer, como también se puede escuchar y repetir lo escuchado. Todo es hoy repetible. Los modernos sistemas de reproducción permiten escuchar de nuevo (¿de nuevo?) lo escuchado.

La escritura es *forma* peculiar de temporalidad. He de acomodar *su* originario desarrollo a *mi* lectura, a la duración, en mi consciencia, de esa fluencia de letras que se hacen presentes en cada presente del lector. La escritura está también en el espacio; pero su forma de estar es distinta del estar de la obra pictórica. El estar de la escritura es una *forma de estar*; el estar de la pintura es una *forma de ser*. El ser de la pintura es un ser en el espacio, mientras que el *estar* de la escritura adquiere su pleno estatuto ontológico, su *ser*, en el tiempo, en el concreto, biográfico, histórico tiempo del lector. La escritura aparece, pues, como mero *fenómeno* que construye significativamente los ojos y la personalidad del posible lector. La realidad, el momento, la presencia de la escritura es un territorio intermedio (*Zwischenraum*) o, mejor dicho, un

El problema consiste, pues, en la *repetición* de la temporalidad. Puedo hacer repetir lo oído; pero tengo que disponerlo completamente a *mi* tiempo, al idéntico tiempo necesario para oír *su* tiempo en el *mío*, para recuperar *otro* tiempo en el propio.

En la contemplación visual de la obra de arte, el fenómeno se plantea en otros términos. No hay un tiempo, una sucesión, que precisa manifestarse en la obra y ser asumido por nuestro tiempo. La obra pictórica es fundamentalmente espacio. Ocupa un mismo lugar. Para verla, en principio, tengo que buscarla y, una vez encontrada, tengo que aportar mi tiempo, mis sentidos, para, efectivamente, poderla ver. Pero el tiempo de la obra en el espacio está ya, todo él, recogido en esa inmediata y plena *espacialización*.

Un problema de la *sucesión* temporal se percibe en la diferencia entre pintura y música. Puedo ver la obra pictórica o escultórica en el tiempo que quiera y verla el tiempo que quiera. Sólo *mi* tiempo es el que cuenta. Para que la obra esté en su espacio sólo fue necesario el *antes* y el *después* del tiempo, en los sucesivos estados de su creación. Pero, una vez *ahí*, ya únicamente está supeditada a *mi* tiempo, al tiempo y vida del contemplador. La música, sin embargo, es tiempo. Para oírla tengo que esperar ese tiempo que la obra acompaña y acomodarme a él, fluir con él. De la misma manera también la escritura es tiempo; su *ser ahí* no tiene que ver con el *ser* de la significatividad hacia el que los rasgos sobre el papel nos desplazan.

tiempo intermedio (*Zwischenzeit*), no agotado sólo como *presencia* escrita. Las letras tienen que reconstruirse en la *mente* del lector y esta reconstrucción no es objetivable. Su posible objetividad está sustentada en cada instante de consciencia que permite recobrar lo ausente en esa presencia de la letra. Resumiré algunos aspectos de lo anteriormente aludido:

a) reducción de la escritura a la *momentaneidad* de la letra leída, o sea, *reconstruida* en la consciencia e integradora y formadora de la subjetividad.

b) Supeditación de la escritura al *tiempo* y *personalidad* del lector. Tal vez el tiempo del lector sea el único ámbito en el que, como significatividad, *sustancializa* esa escritura, cuya efectiva espacialidad nada tiene que ver con el espacio de su significado. Espacio construido, por así decirlo, en la mente del lector.

c) Es cierto que tampoco existe la pintura si no hay un contemplador; el *tiempo concreto* de un contemplador. Pero suponemos que la pintura está ahí, en el espacio silencioso de su exposición, y está, en cierto sentido, construida, acabada. Está, tal *como está*. No le falta sino los ojos del contemplador.

d) Tras de los ojos del lector, *alguien*, un *sujeto*, *construye* el mundo de lo leído que alienta en cada momento del tiempo de ese lector, no como presencia total, sino como presencia momentánea, cuya totalidad ha de reconstruirse, siempre parcialmente, en el sucesivo *diálogo* consigo mismo o con otros.

e) Cada momento o *parte* de lectura, cada sintagma de la escritura, busca una integración en un posible universo, o en una posible totalidad. Esa totalidad está, esencialmente, determinada por lo que el tiempo y la memoria hayan hecho de una existencia humana bajo la forma de experiencia.

f) Los pasos que constituyen el lenguaje escrito *se caminan a sí mismos*. El lenguaje natural que lo constituye no necesita construir otra forma de coherencia que la *natural* significatividad de su propia semántica. No son, pues, partes que se producen desde el análisis de otras partes precedentes, como ocurre en el lenguaje formal. Son partes constituidas en una *totalidad ausente*; pero que, desde la estructura de cada personalidad y de la historia que la forja, se levanta como principio de interpretación y sentido.

3. EL «OTRO» CONTEXTO

La disolución del texto en esos momentos de subjetividad —su aproximación a la temporalidad— es, sobre todo, una aproximación a la constitución misma del mundo de la vida; es humanizar y realizar el texto. Pero, ¿para qué? Tal vez al desplazarse ante la original, nueva, abierta perspectiva de cada texto, la existencia concreta —la personalidad— adquiere un determinado protagonismo y toda la cultura, por así decirlo, vuelve a vivir en un sujeto *educable* y maleable desde esa cultura y para tal cultura. Porque, como es sabido, una de las características esenciales de la vida humana es la de desplegarse en medio de una tradición. Ello quiere decir que nuestra mente, el mundo *interior* en el que estamos instalados, se constituye por las informaciones que, de distintas maneras, nos llegan en esa tradición. Las informaciones son, primordialmente, lenguaje, y lenguaje quiere decir intercomunicación, en la que se expresa la necesidad de un diálogo con lo *otro*, desde la estructura de la mismidad constituida, construida, desde un lenguaje y en una memoria.

La experiencia del lenguaje pone, pues, en movimiento todo un proceso de significación, que no es sólo un proceso interpretativo de un signo relacionado con el propio comportamiento, o sea, de algo que tengo que hacer en mi, más o menos inmediato, futuro. La experiencia lingüística es ya una experiencia interpretada; pero la interpretación no proviene, *originariamente*, del lector, sino que está ya marcada en el texto. Mejor dicho, la experiencia del lenguaje es pura interpretación. Su sustento objetivo es el complejo de sentidos que lo constituyen. En el lenguaje intuimos inmediatamente esa proyección al universo abstracto, intersubjetivo, que flota entre la percepción del lector y la escritura que la orienta.

Los sentidos son, como es sabido, nuestra posibilidad de contacto con el mundo exterior y, por consiguiente, el elemento integrador de nuestra experiencia. De estos sentidos, la vista y el oído tienen una peculiar estructura perceptiva, determinante de la experiencia. Mientras con el tacto sentimos la forma, experimentamos la forma, y hasta cierto punto también la materia, la vista descubre la forma, pero no la *toca*. Su contacto con lo real se funda en una especie de abstracción. La vista, por supuesto, recoge una cierta totalidad; abarca distintos elementos, sintetiza y simplifica; pero la visión de la *palabra* es una forma peculiar de visión. Con la palabra se ve lo *no-visto*, o incluso, lo no visible. «Experiencias de primer grado no se hacen por la vista»¹⁷.

¹⁷ Véase Eugen Rosenstock-Huessy, *Soziologie: II, Die Vollzahl der Zeiten*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965, pág. 33. Esta cita constituye el lema del libro de Walter J. Ong, *The Presence of the World. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1967. Véase también, de Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Methuen, Londres-Nueva York, 1982, pág. 31.

La forma «gráfica» no tiene relación directa con aquello que indica. Es una agrupación de letras que van, según se agrupan, construyendo referencias y determinando sentidos. Pero los sentidos y las referencias *no están* en ellas. Tampoco *están* en la mente. Se comprende, pues, el sueño platónico de las Ideas. Si no están en la palabra y no pueden *estar* como tal en la mente, en la interioridad, tienen que estar en algún sitio, si es que *estar* supone un lugar. Pero esto implica que los significados, el mundo que señalan las palabras, el universo teórico que constituyen, *está* en alguna parte: *es un estar*. Si, por consiguiente, poseen un problemático *estar*; si, en definitiva, *no están*, tal vez pudiera plantearse el problema de en qué consiste su *existencia*, su *presencia*, su *ser*. Efectivamente, el estar de la escritura no es el estar de lo que la escritura significa. La *topología* de este problemático *estar* ha sido, como es sabido, una larga y compleja cuestión de la tradición filosófica.

Tal vez sólo sea posible construir ese *estar* desde una topología de la intersubjetividad. Sólo en el diálogo con el texto y con los otros hombres *tiene lugar* el sentido y la significación, y ello pone de manifiesto el carácter *móvil* de los objetos culturales. Evidentemente, el llamado mundo ideal al que, de alguna manera, se refieren los objetos culturales, incluido el lenguaje, tiene que poseer una *existencia actuante*, además de la existencia que tengan como objetos *reales*: cuadro, escultura, escritura, etc. Esa existencia actuante, o sea, la capacidad de *ser* algo más que un *estar*, únicamente se da en la presencia temporal del lector, en el movimiento del tiempo que pone el lector. Esa posición es posible por el esencial carácter temporal de la existencia humana que, *al poner su tiempo*, *pone también la posibilidad de sentido*. Lo importante es,

sin embargo, medir los límites de esa «posición». Porque es cierto que esa posición, esa «vida» que cada lector pone en el complejo universo de la obra escrita, está radicalmente fundada y determinada por ese universo. El lector pone algo así como el haz luminoso que ha de sacar el sonido del disco grabado; pero el *disco-obra literaria* emite o deja de oír aquello que *está* en ella. El problema consiste, sin embargo, por lo que a la obra escrita se refiere, en su *forma de estar*. La diferencia frente al disco consiste en que la obra escrita lleva ya un sistema de signos visibles como tales signos y que el haz luminoso-lector aporta algo más que la simple incidencia de unos ojos-luz. El ojo es instrumento de *otra cosa*, de una mente, consciencia, subjetividad, memoria, etc. En el haz luminoso, en la aguja que incide sobre la grabación, sólo suena el disco. En la iluminación o incidencia del lector es éste el que *resuena* junto con la escritura.

IV

SOBRE EL TEXTO Y SU AUTOR

1. TEXTUALISMO

En un trabajo publicado hace algunos años con el expresivo título de «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», definía Richard Rorty¹⁸ el giro que había hecho el idealismo para adquirir carta de ciudadanía en el mundo de la sociedad de consumo.

La realidad material, las cosas, objeto primero de esa consunción, han adquirido su más sutil forma de presencia como *informaciones* que hablan de esos objetos o de sí mismas; como comunicaciones que no comunican otra cosa fuera del acto mismo de la propia comunicación. El lenguaje, cuyos orígenes habían estado determinados por la necesidad de referirse al mundo de la naturaleza descubierto a través de los sentidos, tras un largo proceso de solidificación en sus estructuras semánticas, había acabado por constituirse en objeto de sí mismo, al agotar como meros sentidos los problemáticos objetos de sus referencias. Lo cual no deja de ser coherente con una estructura de la realidad que es fundamentalmente *reflejo*. En un mundo donde vemos lo *real* sustentado en la *nada*

¹⁸ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1982, págs. 132-159.

eléctrica de las imágenes de un televisor —y por eso podemos participar en un hecho o suceso de *ontología-ficción* como *ver sin estar*— o donde oímos la voz conocida en los impulsos, eléctricos también, de un *radiocassete*, nuestra sensibilidad se ha estado acostumbrando a no admitir otra cosa detrás de la efímera frontera donde lo real es única y exclusivamente su imagen.

Para la vieja teoría de las ideas no podría haber mejor confirmación de su existencia que estas *apariciones ideales* donde no hay otro *ser* que lo *visto*. Como es sabido, εἶδος está etimológicamente relacionado con una raíz indoeuropea, *Fid*, que ha dado en griego οἶδα (εἶδω): latín *video*; antiguo esclavo *vidget* (ruso *videt*), *ver*; gótico *witan* (en alemán *wissen*), inglés, *wit*, galés *Gwydd* (bretón *gouez*), *saber*; sánscrito *veda*, el saber por excelencia¹⁹.

La historia del idealismo es, pues, la historia de un proceso que ha acabado por *hipostasiar lo que se ve*. Lo cual, en principio, no deja de resultar paradójico. Aquello que, al parecer habría de significar el máximo alejamiento de la realidad —lo ideal como antagónico a lo real—, estuvo originariamente sujeto a la *visión* y a la mirada sobre lo real. *Idea* es, por consiguiente, *lo que se ve*.

¹⁹ También el término *historia* está relacionado con esta etimología. Véase E. Fränkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -ter, -tor, -tés*, I, II, Verlag Karl J. Trübner, Estrasburgo, 1910-1912. La raíz *Fid* ha dado lugar a dos campos semánticos. En primer lugar, el relacionado con la realidad objetiva y que expresa aquello que perciben los ojos. Pero además, esta raíz ha creado otro dominio en el que ya no es el *ver*, sino el *saber*, lo decisivo. Algo así como una elaboración interior, intelectual, de esa originaria *visión*. La *visión* de lo real supone, pues, su estructuración. «Ver» es «saber que se ha visto», y «saber lo que se ha visto». Véase E. Lledó, *Lenguaje e Historia*, Taurus, Madrid, 1996, págs. 95 y sigs.

Pero, por esa misma referencia etimológica, *ver* implicó también —en el campo semántico de *wissen, saber*— *saber que se ha visto*. Tan importante como la *visión* misma, la organización de la experiencia supuso la creación de un «mundo intermedio» entre la mente y las cosas. Los objetos de la mirada se sublimaron en objetos mentales. El idealismo implicó, por consiguiente, que no sólo viéramos ya las cosas al sesgo de ese saber de ellas que las ideas sustantivaban, sino que las ideas mismas se convirtieron en objeto y fundamento de la visión. Lo visto, previo, pues, al ver; la mente, anterior a la experiencia, el microcosmos de la intimidad, organizador de la exterioridad.

Pero en el fondo del idealismo subyacía el recuerdo, al menos, de un mundo de cosas que estaba en el origen de sus representaciones. Por ello, tal vez, en el idealismo, para jerarquizar el orden de lo real, se pretendió encontrar un lugar en el que situar ese mundo de las ideas: el yo, la mente, el lenguaje, la historia, el mundo más allá del mundo, eran, entre otros, los espacios posibles en los que las representaciones podían hallar su justificación y referencia.

El moderno textualismo, que comparte con el idealismo su distanciamiento del conocimiento científico y su opinión sobre la imposibilidad de comparar cosas con pensamientos o con lenguaje²⁰, no se ha preocupado, sin embargo, por establecer un lugar preeminente en el que asentarse porque lo ha encontrado en el lenguaje, y, sobre todo, en el lenguaje escrito. Aquí se consume toda la posibilidad de referencia, y el texto es, desde su mera pre-

²⁰ Véase Rorty. *op. cit.*, pág. 139.

sencialidad, un universo de significados, objetos y sentidos de su propia referencia.

La forma contemporánea del idealismo parece ser la sacralización del texto, Barthes, Foucault, Derrida, Fish, Bloom, son, entre otros, y desde distintas perspectivas, los que, al eliminar al autor, han establecido el principio de que «nada hay fuera del texto». Esta tesis tan radicalmente expresada obliga a plantear el sentido de semejante afirmación. Decir que nada hay fuera del texto es, en principio, tan arbitrario como decir que todo está fuera de él. La única y fundamental diferencia consiste en algo que, al parecer, no ha sido destacado suficientemente por los autores de la muerte del autor. Efectivamente, el texto es la única posibilidad de *experiencia*, y si todo nuestro conocimiento comienza por ella, es el texto el origen de toda información, de toda interpretación. Por consiguiente, en un planteamiento radical del hecho de experiencia, son las líneas de la escritura el único material posible para, a partir de ellas, intentar la reconstrucción de un sentido. El *autor* es un nombre más en ese proceso de intelección de la escritura y la experiencia que de él tenemos, carece de la masiva y densa trama textual en donde se inicia la experiencia de la lectura, y de donde parte la posibilidad de diálogo. Sin embargo, parafraseando la famosa sentencia de que «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu», podríamos decir también que «nihil est in textu quod prius non fuerit in mente, non fuerit in mundo». La mismidad del texto es precisamente la *alteridad* de su origen. Es evidente que esos *actos originadores* del texto y que resumimos con la palabra *autor*, no están en nuestra experiencia. Son resultado de una suposición. Pero de una suposición necesaria. De lo contrario, todo texto sería simple lenguaje. La conversación de un len-

guaje en texto es, precisamente, su historicidad, o sea, su *ser obra* de un autor.

Sin embargo, como hecho de experiencia, no se puede negar la primacía del texto. Clausurado en los límites infranqueables de su objetividad como escritura, el lenguaje no habla sino desde ese espacio concreto en el que el texto se hace presente en la consciencia de su lector. No hay otra forma de realidad, para avivar nuestra experiencia de la historia, que la *mediata temporalidad* del texto. Pero la *realidad* del texto es pura idealidad. Su existencia como escritura sólo tiene sentido cuando un lector proyecta sobre ella la *temporalidad inmediata* de su presente. En el tiempo fluyente del lector, el texto se convierte en un sistema de representaciones, atado únicamente al instante en que cada *acto de lectura* lo realiza.

En esos momentos, el texto ya es pura idealidad, sumida en el fluido interior con el que el tiempo va haciendo presente la previa objetividad de la escritura. Las señales gráficas, cuya *realidad* nada tiene que ver con lo que representan o significan, se transforman en esa cinta fluyente de representaciones que dan contenido, como consciencia, al tiempo del lector.

Por consiguiente, el textualismo deja aparecer el problema que en la llamada *teoría de la recepción* va a tener un importante aunque parcial desarrollo. No existe literatura, filosofía, historia, si no es en función de un posible lector. El texto es, efectivamente, letra muerta, hasta que no es *iluminado* por un lector que le presta, con el ritmo de su propio tiempo, la perspectiva concreta de la historia y el lenguaje donde se ha formado. «Comprender no es un mero insertarse en la tradición, sino la activa apropiación de una obra a través de la mediación de

apropiaciones precedentes, o sea de la historia de su recepción.»²¹.

Esta *reflexión* de la letra en el lector hace que, en cierto sentido, la desaparición del autor, que había decretado el textualismo, adquiera una peculiar significatividad. La muerte del autor, que no deja de ser una frase retórica, puede encontrar una forma de justificación si, desde la perspectiva de la *fusión de horizonte* (*Horizontverschmelzung*) a la que se ha referido la hermenéutica, también se funde, no sólo el horizonte del pasado, sino el autor en él. Tal como Northrop Frye²² lo expresaba: «Se dice de Böhme que sus libros son una especie de *picknick* al que el autor trae las palabras y el lector el sentido. Este dicho era una burla de Böhme; sin embargo constituye una exacta descripción de toda obra de arte literaria sin excepción alguna». La manera, pues, más piadosa de llevar a cabo esta desaparición del autor se expresa con la *fórmula* que va a tener una gran importancia en la hermenéutica romántica: «¿Qué significa comprender a un autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo?». Gadamer²³ no duda en afirmar que «en esta frase se encierra, de hecho, el verdadero problema de la Hermenéutica».

Pero esto implica la aceptación de ese extraño e *inexistente* personaje que es el *originador* del texto. Porque de la misma manera a como suponemos que el texto es

²¹ Reiner Warning, *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. Fink. Munich, 1972, pág. 23.

²² Northrop Frye, *Fearful Symmetry, A Study of William Blake*, Boston, 1967, pág. 427.

²³ Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1960, pág. 180 (hay traducción castellana).

para un lector, podríamos también insistir en el principio de que no hay texto sin autor. En el momento en que establecemos este principio estamos admitiendo el horizonte de otra forma de temporalidad en la que se creó el texto. O mejor dicho, de la misma manera a como el *acto de lectura* consiste en una sucesión de instantes en los que la consciencia se somete al ritmo de la inmediata temporalidad, podemos deducir también que el texto surge como un sucesivo proceso temporal, en el que la consciencia llena, con un determinado contenido, el *monocorde ritmo* formal con el que el tiempo fluye. La consciencia es, pues, el *argumento* de la temporalidad, que se va modulando en sucesivos *actos de escritura*.

2. LA FÓRMULA HERMENÉUTICA

La *fórmula* hermenéutica de *comprender mejor* (*besser verstehen*) implica necesariamente a un autor. Sin él, como término de la comparación, parece absurda una proposición que dijera: *¿qué significa comprender un texto mejor de lo que él se comprende a sí mismo?* Pero si esta formulación no tiene sentido ¿qué sentido tiene si, en lugar de *texto*, ponemos la palabra *autor*? Porque es evidente que, desde una perspectiva textual, *autor* no añade nada que conceda al texto una consistencia existencial con la que trascender el espacio de la escritura.

Porque, efectivamente, el autor del texto no se comprende a sí mismo. Ni siquiera el autor vivo comprende su obra como *totalidad*. Porque los autores no escriben *obras*. Sometidos al invariable ritmo del tiempo, el autor no hace sino componer *sucesivamente* sentidos, llenar contenidos en el vacío ritmo formal que sostiene en la existencia.

La *obra*, cualquier forma de escrito, es *resultado*, como vimos, de un proceso temporal cuyo final es también parte de un tiempo, aspecto parcial de una totalidad, donde se suman los múltiples instantes en los que cada tiempo, que fluye por la consciencia, ha sido *significado*, con *actos de escritura*, por ella.

En el fluir temporal en el que se compone una *obra*, la idea de *obra acabada* es algo contradictorio. Cada punto de la temporalidad en la que la obra se escribe es principio y fin. Cada momento de la consciencia despliega en los *actos de escritura* las partes de un supuesto contenido total de los que el autor no es, en absoluto, consciente. Por ello es difícil plantear, y mucho menos entender, el sentido de ese *comprenderse a sí mismo*. En primer lugar, por el carácter del discurso que organiza el autor y que en ningún momento es otra cosa que un *discurso*, cuya totalidad nunca le podrá ser presente. Sólo volviendo sobre la escritura, sobre los aspectos parciales de ella, puede dar cuenta de su propio producto, asumiéndolo en otra serie de instantes temporales, distintos de aquellos en los que la obra se creó. El asumir y explicar la propia obra es un acto en el que el autor dialoga consigo mismo a través de la objetividad que, de esa *mismidad*, ha quedado presente en la escritura. Porque si no, ¿dónde está el *mismo* del autor?

Pero además, independientemente de esa obra, el *sí mismo* del autor es verdaderamente problemático. ¿Dónde está objetivado, si no es en la escritura, el *hecho* de esa *mismidad*? ¿Qué estructura teórica presenta el *sí mismo* para que pueda ser objeto que dé contenidos a los distintos *actos de pensamiento*? ¿Qué *mismidad* objetiva esos actos para que puedan ver en ella menos de lo que ve el intérprete del *comprender mejor* (*besser verstehen*)?

El problema de la comprensión de la *mismidad* deja aparecer una larga serie de contradicciones, cuyo enfrentamiento presenta determinadas perspectivas a través de las que se vislumbran las relaciones entre el texto y el autor.

Quizá merezca la pena recordar algunos momentos en los que encontramos variantes de esa fórmula a la que Dilthey se refiere al final de su breve escrito sobre *El nacimiento de la Hermenéutica*: «El objetivo final del método hermenéutico es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo»²⁴. Dilthey no cita expresamente a Schleiermacher, de quien, al parecer, es la formulación de su frase. Schleiermacher presenta, sin embargo, una variante. En su Comunicación a la Academia de Ciencias de Berlín²⁵ escribe:

«Sin duda que hay algo verdadero en la fórmula de que la plenitud de la interpretación consiste en comprender a un autor mejor de lo que él puede explicarse a sí mismo».

La «fórmula» de Schleiermacher aparece en el contexto de sus reflexiones sobre la metodología hermenéutica de Ast y Wolf. Junto a la interpretación gramatical hay un proceso de *adivinación* (*divinatorisch*), en el que el intérprete se esfuerza por dominar la supuesta genialidad del autor. «¿Qué es lo que tenemos que hacer, cuando llegamos a un pasaje donde un autor genial ilumina en el

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, V, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlín, 1924, págs. 317-331.

²⁵ «Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch», leída en la sesión plenaria de la Academia de Ciencias de Berlín, 13 de agosto de 1829, recogida en *Friedrich Schleiermacher's Sämtliche Werke, III, Zur Philosophie*, G. Reimer, Berlín, 1835, pág. 362.

lenguaje un determinado giro, una determinada manera de decir? Aquí no queda otra solución que partir, como adivinándolo, de ese estado de producción de pensamiento en el que el autor estaba inmerso, indagando cómo la necesidad del *momento* podía influir de una manera y no de otra en ese viviente tesoro de la lengua que, por así decirlo, flota en el autor, y reinventar ese acto creador»²⁶.

Este proceso de adivinación se sitúa, paralelamente, al proceso de creación del autor. En ambas perspectivas se destaca un aspecto inconsciente en el que el lenguaje es medio para una forma de comprensión que supera los límites que ese mismo lenguaje establece. En este caso tanto la *producción* del autor como la *reproducción* del intérprete ofrecen una asimetría que procede de una serie de componentes psicológicos que impedirían la plena adecuación entre esos dos procesos.

Pero entonces, ¿dónde está el «comprender mejor» (*besser verstehen*) si todo comprender es expresión de un «comprender otro» (*anders verstehen*) que expresa la esencial alteridad con que la obra, y su creador con ella, se nos aparecen? Este encuentro de intérprete, congenialmente enlazado con su autor, presenta además una nueva forma de asimetría que, en cierto sentido, expresa un extraño pasaje de Schleiermacher: «Quien en el asunto de la interpretación no ve claramente cómo la *corriente del pensamiento y de la creación* parece chocar y rebotar contra las paredes de su cauce, y dirigirse en otra dirección de aquella que habría tomado libremente, ese tal no puede comprender ya ese *flujo interior* de la creación y

²⁶ Schleiermacher, *op. cit.*, pág. 362.

mucho menos asignar al escritor el lugar exacto que ocupa en vistas a su relación con el lenguaje y sus formas»²⁷. Pero, en ese momento, si el autor se ha convertido en una *corriente de pensamiento* que choca contra los muros de ese cauce interior, ¿dónde podemos ya descubrirlo? ¿Qué autor es el que buscamos? ¿Se ha disuelto esa problemática subjetividad que se expresa en la palabra *autor*?²⁸.

No es extraño que la hermenéutica hable aquí de un proceso *adivinatorio*, ya que el autor no sólo queda diluido en ese río del lenguaje, sino que se habla de un «estado de producción de pensamiento en el que el autor está inmerso» y en donde «la necesidad del momento» determina la utilización de ese «tesoro vivo de lenguaje». La

²⁷ Schleiermacher, *op. cit.*, pág. 359. La relación de Schleiermacher con Schlegel y su influencia en la hermenéutica ha sido estudiado en el trabajo de Hermann Patsch, «Friedrich Schlegel "Philosophie der Philologie" und Schleiermacher frühe Entwürfe zur Hermeneutik: Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 4 (1966), págs. 434-472, donde se exponen distintas versiones de la «fórmula» en Schlegel y Schleiermacher. Heinrich Nüsse, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Winter, Heidelberg, 1962, ha expuesto también con erudición, en el capítulo octavo de este libro, la historia del *besser verstehen* en relación con el *Geist und Buchstabe* de la hermenéutica romántica. Entre otros textos se recoge un pasaje de *Lucinda* en el que se encuentra una variante *personal* de la fórmula: «Viele würden mich besser verstehen als ich selber, aber nur eine ganz, und die bist du» (*op. cit.*, pág. 93). Una interesante «variación de la fórmula hermenéutica puede verse en Friedrich Schlegel, *Schriften und Fragmente. Ein Gesamtbild seines Geistes*, ed. de Ernst Behler, Kröner, Stuttgart, 1956, pág. 158.

²⁸ Por supuesto, me refiero, sobre todo, a la creación literaria o filosófica, y no a un autor en el que su escritura esté fundamentalmente orientada a describir, dentro de una determinada metodología científica, los fenómenos de la naturaleza, o el contenido de una documentación histórica. De todas formas, aun en estos casos, se pueden plantear algunos problemas sobre esta obra peculiar forma de *ser autor*.

supuesta racionalidad del *logos*, que un autor controla, domina y utiliza, desaparece ante esas exigencias de la temporalidad y de lenguaje vivo (*lebendig*) que inunda al autor.

Sin el *pathos* romántico de Schleiermacher, Boeckh²⁹ analiza también la teoría de la interpretación aludiendo, indirectamente, a la dificultad de *fixar* de una manera absoluta el concepto *autor* y el contenido preciso de su problemático carácter de *sujeto*. Boeckh se plantea, en unas páginas muy interesantes de la *Enciclopedia filológica*, la cuestión del infinito número de relaciones que se establecen en cualquier manifestación individual y que dificultan e incluso impiden llegar a una claridad *discursiva*. Recordando los viejos planteamientos de la sofística, escribe: «Gorgias en su escrito Περὶ φύσεως, en el que niega la posibilidad del conocimiento real, indicó ya que el oyente de unas palabras no piensa nunca lo mismo que el hablante, ya que, dejando a un lado otras razones, son distintos el uno del otro; pues οὐδεὶς ἕτερος ἑτέρῳ τὰὐτὸ ἐννοεῖ. Incluso uno y el mismo hombre no recibe de la misma manera el mismo objeto y, por consiguiente, no lo entiende plenamente. Así pues, si la personalidad del otro no puede comprenderse nunca en su totalidad, la tarea de la Hermenéutica no puede resolverse más que con una infinita aproximación, a través de un lento progreso puntual, pero jamás en una aproximación total».

En este contexto aparece de nuevo la fórmula de Schleiermacher: «El escritor compone conforme a las le-

²⁹ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, ed. de Ernst Bartschek; 2.ª ed. al cuidado de Rudolf Klussmann, Teubner, Leipzig, 1886, pág. 86.

yes de la gramática y la estilística; pero la mayoría de las veces de una manera inconsciente. Sin embargo, el intérprete no puede explicar nada plenamente sin ser consciente de esas reglas... De ello se sigue que el intérprete *no sólo debe comprender al autor tal como él se comprende a sí mismo, sino incluso mejor*. Pues el intérprete tiene que traer claramente a la consciencia aquello que el autor ha creado de manera inconsciente, y así se abrirán mucho dominios y perspectivas que al mismo autor eran extrañas»³⁰.

Boeckh distingue, sin embargo, jugando con el significado del verbo alemán *auslegen* (interpretar), aquel exceso interpretativo que añadiría más de lo que haya (*einlegen*) en el texto mismo, y que daría lugar a un equívoco cuantitativo al entender menos de lo que está dicho. Los análisis de Boeckh obedecen en buena parte a su formación filológica muy distante todavía de los recientes teóricos de la textualidad, pero sus intuiciones y su alusión al inconsciente señalan un horizonte no muy alejado de los planteamientos contemporáneos.

Sin embargo, ni con las variaciones que el tema del inconsciente ha experimentado en la época contemporánea se puede clarificar la relación hermenéutica. Si el intérprete tiene que *traer a la consciencia* lo que el autor produce inconscientemente, se le escapan los elementos que activan y mueven esa supuesta *inconsciencia*, engendrada y alimentada en el tiempo histórico concreto del autor. Desde el momento en que el intérprete pretende *hacer consciente* lo que él supone que constituye el universo inconsciente del autor, está llevando a un plano inadecuado

³⁰ August Boeckh, *op. cit.*, págs. 87-88.

su intransferible temporalidad. Porque, efectivamente, recuperar *otra* consciencia por medio del texto ajeno es una empresa imposible.

La *consciencia de sí* manifiesta únicamente la perspectiva *monolítica* de la mismidad, en la que no cabe otro contenido que aquel que, surgido del texto, se incorpora y vive en la reflexión del lector. El texto puede transportarnos hacia un horizonte de alusividad distinta de aquello que está escrito; pero lo que jamás puede hacer es reconstruir, en la propia, la *mismidad de la consciencia ajena* que es ya, paradójicamente, *alteridad*. Porque, a su vez, el mundo semántico que el autor hace presente con su escritura no está sólo levantado sobre un pequeño círculo de *consciencia*. El producto *literario* es resultado de una serie de elementos que, en el curso del tiempo de un autor, ha motivado y alimentado todos sus productos. El autor no escribe como si en su *mente* se hubiera establecido *conscientemente* un determinado mundo semántico previo al acto mismo de escribir, y del que éste es *críticamente* subsidiario. El autor produce su obra como resultado de una historia personal y colectiva, ninguno de cuyos aspectos le es consciente en los concretos momentos temporales en los que lleva a cabo sus *actos de escritura*.

El problema, pues, de la *consciencia* o *inconsciencia* del autor con respecto a su obra es mucho más complejo de lo que puede pretender una ingenua teoría de la consciencia, que considere la *creación* escrita como traducción en el *tiempo de la escritura* de un producto previo construido en el *tiempo de la mente*, y por ello mismo, es tarea imposible, por parte del intérprete, intentar ser consciente de la *otra consciencia*.

Todo *acto de escritura* sale de una niebla primordial y de la que sólo queda constancia para el autor y, por su-

puesto, para el intérprete en las líneas que marca el texto. Lo cual no quiere decir que la escritura de una obra filosófica o literaria sea el producto de un mecanismo inconsciente que la crea. Con la palabra *inconsciencia* pretendo únicamente expresar el hecho de que, en la temporalidad con la que se plasma, letra a letra, la escritura de la obra, no está *presente y consciente* el mundo histórico, temporal, en cuyo proceso se ha ido forjando y del que los actos de escritura son el inmediato reflejo.

En este momento se nos hace más problemática esa objetividad que parece expresar el *sí mismo* que el autor no alcanza con la pretendida claridad que, parece ser, lo hace el intérprete. El *sí mismo* del autor es, por consiguiente, un simple término pseudoontológico que no manifiesta realidad alguna de la que el autor pueda tener consciencia. Y por supuesto, si ese *mismo* no existe como *objeto* en el que el autor pueda determinar los límites de su propia obra, mucho menos lo comprende un intérprete que podrá construir, en torno al texto, todas las escrituras semánticas que quiera, menos el bloque de esa ajena e imposible *mismidad*.

El intérprete no comprende mejor al *autor*, porque este término es para él tan difícilmente objetivable como para el autor su propia e inasible *mismidad* en la que, por cierto, debido al curso mismo del tiempo, todo es absoluta *alteridad*. El proceso de interpretación del «comprender mejor» (*besser verstehen*) no puede consistir, por consiguiente, en «traer claramente a la consciencia» (*zum klarem Bewusstsein bringen*) el impreciso fluir de todo un mundo que sólo en el momento del *acto de escritura* emerge parcialmente para la consciencia de su autor.

Es evidente que el intérprete, valiéndose de otros textos, utilizando su propia experiencia, sus informaciones y

su historia, es capaz de crear una retícula informativa en la que pueda situar, con más precisión, no tanto a un autor cuanto a una obra escrita, un texto. Pero esa retícula muestra también unos puntos *inconscientes*, unos esquemas valorativos que, desde la perspectiva del intérprete, ciñen al texto con una peculiar forma de *inconsciencia*. Esta forma se pone de manifiesto en el concepto de «sentimiento» (*Gefühl*) que Boeckh utiliza y que señala la compleja forma en la que se constituye la imposible e inobjetable consciencia del autor.

3. UNA NOTA SOBRE FICHTE, KANT Y SCHLEGEL

La «fórmula» del «comprender mejor» (*besser verstehen*) la encontramos también en Fichte y en Kant³¹. En *El destino del sabio* escribe Fichte, a propósito de una mejor interpretación de Rousseau: «Vamos a comprender mejor a Rousseau de lo que *él mismo se ha comprendido*, y a encontrarnos a un Rousseau en plena coincidencia consigo mismo y con nosotros»³². Fichte intenta explicar en qué consiste la contradicción que lleva a Rousseau a no comprender el verdadero alcance de sus certeras intuiciones. Rousseau no podía elaborarlas porque carecía de una verdadera antropología que le sirviera de sustento. «Lo que pueda tener de verdadero Rousseau lo funda inmediatamente en su sentimiento (*Gefühl*). Su saber tiene,

³¹ Estos textos han sido recogidos y comentados brevemente por O. Fr. Bollnow, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Verlag Kirchheim, Mainz, 1949, págs. 10-11.

³² J. G. Fichte, *Werke, VI, Zur Politik und Moral*, ed. de Immanuel Hermann Fichte, W. de Gruyter, Berlín, 1971, pág. 337.

pues, el fallo de ser un saber apoyado en un simple e infradesarrollado sentimiento que es, en parte, *inseguro* porque no puede dar cuenta plena de sí y mezcla, además, lo verdadero con lo falso, porque da la misma importancia, sin tenerla, a un juicio fundado sobre un sentimiento así.»

Fichte entiende *mejor* a Rousseau porque descubre, precisamente, que el lenguaje en el que éste se expresa emerge de un sentimiento sin desarrollar, cuya inseguridad proviene de su ausencia de fundamento. El no poder dar cuenta de ese sentimiento es causa de la insuficiencia del desarrollo rousseauiano. Pero la crítica de Fichte es el modelo de una interpretación que *completa, desde un nuevo espacio teórico*, lo que Rousseau plantea. Fichte no intenta hacer consciente la inconsciencia del *Gefühl*, sino pensar el lenguaje de Rousseau en su propio lenguaje y convertir así la tarea de la interpretación en un diálogo siempre renovado y siempre inacabado. «Alegrémonos de sentir que nuestra tarea es infinita»³³.

En un pasaje de la *Crítica de la razón pura*³⁴, Kant propone una nueva interpretación del término «Idea» que Platón había instalado en el vocabulario filosófico: «Forjar nuevas palabras es una pretensión de legislar en materia de idiomas que raras veces acierta, y antes de acudir a ese medio desesperado es aconsejable buscar en una lengua muerta y culta si en ella se encuentra ese concepto con su expresión adecuada, y aunque el antiguo uso del término

³³ J. G. Fichte, *op. cit.*, pág. 346.

³⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, vol. III, págs. 321-322, B. 369; traducción de José Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, vol. II, pág. 59, en la edición castellana de la *Crítica de la razón pura*.

haya resultado algo vacilante, a causa del descuido de sus autores, es mejor afianzar el significado que preferentemente hubiera debido tener (aunque sea dudoso si era exactamente el sentido que entonces se le daba), en vez de complicar las cosas empleando un lenguaje incomprensible».

Kant se refiere al término «Idea» tal como, en su opinión, ha sido utilizado por Platón: «Platón se sirvió del término Idea, de suerte que se ve, sin duda, que entendía por él algo que no sólo no se toma nunca de los sentidos, sino que además va mucho más allá de los conceptos del entendimiento, de los cuales se ocupaba Aristóteles, pues en la experiencia no se halla nada congruente con ese algo. Para él, las Ideas son arquetipos de las cosas mismas, y no, como las categorías, meras claves para posibles experiencias»³⁵.

El planteamiento crítico de la tradición lleva a Kant a interpretar esta terminología en el contexto de su propio discurso y, para justificarlo, se refiere a lo que para Bollnow³⁶ constituye la primera versión de la «fórmula hermenéutica» de Schleiermacher: «No me propongo ahora emprender una investigación literaria para descubrir el sentido que el sublime filósofo asociara a su término. Me limitaré a hacer observar que no es nada insólito, tanto en el lenguaje corriente como en las obras escritas, que, gracias a la comparación de pensamientos que un autor formula sobre su objeto, *se le entienda mejor de lo que él se entendía a sí mismo*, porque no determinó suficientemente su concepto y, de esta suerte, a veces decía algo contrario a lo que se proponía o pensaba»³⁷.

³⁵ I. Kant, *op. cit.*, B 370 (pág. 62, levemente modificada, de la traducción citada).

³⁶ O. Fr. Bollnow, *op. cit.*, pág. 10.

³⁷ I. Kant, *op. cit.*, B 371.

Aquí no aparece como en Fichte el impreciso mundo del *Gefühl* y que, hasta cierto punto, expresa el mundo inconsciente o mítico que rodea a un autor. En el texto de Kant es el vocabulario filosófico, como lenguaje, el que ofrece el campo concreto donde se realiza esa operación del «comprender mejor». En este caso, el uso terminológico de un concepto por un autor puede estar debilitado al no poder precisar qué concepto es el que tal término expresa. El ejemplo kantiano se refiere a un problema filológico concretado en el análisis de la posible significación de un palabra famosa del vocabulario filosófico.

La crítica de Kant tiene que ver con la falta de comprensión de un autor hacia su propio lenguaje. El autor hace un uso inadecuado o insuficiente de las posibilidades significativas del término que usa, y el intérprete es quien ha de recobrar el sentido perdido, precisando los contornos de ese concepto que el autor no se preocupa de determinar. El problema hermenéutico queda aquí reducido al campo concreto del análisis conceptual.

Sin embargo, aunque sin referirse concretamente a la fórmula del «comprender mejor», Kant plantea la cuestión al final de su escrito «Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll»³⁸, donde, al aludir a la «Kritik der reinen Vernunft» como la verdadera apología del pensamiento de Leibniz, critica a aquellos intérpretes que operan sin tomar en cuenta la crítica de la razón misma y «al investigar las palabras de aquello que han dicho ciertos autores, no ven lo que han querido decir». Más allá de las

³⁸ I. Kant, *Werke III*, ed. de W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pág. 373.

palabras escritas, parece descubrirse el mundo al que se refiere la expresión «lo que han querido decir». En este caso la «presencia» del lenguaje no agota toda la posibilidad de comunicación, que, al otro lado de lo que «se ha dicho», descubre un mundo de intenciones a donde el intérprete tiene que llegar. Sin embargo, este proyecto teórico de descubrir el «querer decir» vuelve a plantear con toda su agudeza la problemática y difusa presencia del autor.

A primera vista, y en el marco de un cierto escepticismo ante la obsesiva temática relacionada con lo que Rorty llama *textualismo*³⁹ como forma peculiar del idealismo en el siglo XX, podría pensarse que no es importante trazar la frontera de ese posible *comprender mejor*, aunque sea desde la supuesta perspectiva del autor a quien precisamente el *textualismo* ha condenado a desaparecer⁴⁰. Sin embargo, el problema que plantea la pregunta: «qué significa comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo», es algo más que un mero juego retórico sobre cuestiones en buena parte agotadas. En trabajos que recogen planteamientos de la moderna crítica literaria, resurge la mencionada cuestión que, oculta muchas veces por las nuevas terminologías y compilaciones analíticas, no deja, sin embargo, de buscar una solución a través de ellas.

Un apartado de una de estas obras⁴¹ lleva por título: «Die Realisierung der Werke durch das *tätige Subjekt*».

³⁹ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980*, Harvester Press, Brighton, Sussex, 1982, págs. 132-159.

⁴⁰ Véase la síntesis que ofrece, a propósito de la obra de Derrida, Fish y Bloom: M. H. Abrams, «How to Do Things With Texts», en *Partisan Review*, 4 (1979), págs. 566-588.

⁴¹ Manfred Naumann (ed.), *Gesellschaft, Literatur, Lesen: Literaturrezeption in theoretischer Sicht*, Aufbau Verlag, Berlín-Weimar, 1973, págs. 83-97.

Esta actividad del sujeto, en el proceso de constitución de la obra escrita, manifiesta, una vez más, esa línea de ebullición en cuya frontera se realiza, efectivamente, la «obra», y donde, por supuesto, actúa también el supuesto de recepción (*Rezeptionsvorgabe*) que constituye una categoría, «que expresa las funciones que potencialmente subyacen a una obra por su propia y esencial constitución»⁴². Entre esta *Rezeptionsvorgabe* y el *tätige Subjekt* (sujeto activo) se delimita el marco de la famosa fórmula a la que me he referido antes.

La comprensión de la singularidad de otras personas y de sus obras hace que, por ejemplo, para Dilthey «una gran parte de la felicidad humana brota del sentir de los estados de otra alma»⁴³.

En el comprender no se ofrece sólo la posibilidad de penetrar el sentido de lo que se dice, sino que, a través de ello, tiene lugar una forma de la felicidad. Pero en esta comprensión aparecen algunas aporías que complican la realización de tan importante programa. A propósito de la necesidad del *Verstehen*, formula Dilthey el famoso círculo: «Del uno al todo, del todo, de nuevo, al uno. Por cierto que el todo de una obra exige pasar a la individualidad del creador, a la literatura con la que está en relación. Este proceso comparativo me permite comprender más profundamente cada obra, incluso cada proposición, de lo que en un primer momento la había comprendido»⁴⁴. En este amplio marco teórico, de

⁴² *Op. cit.*, pág. 35. Este término ha dado lugar a una discusión, en la que se pretende precisar los aspectos de esta polaridad. Véase Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens; Theorie ästhetischer Wirkung*, Fink, Munich, 1984², págs. 175 y sigs.

⁴³ Dilthey, *op. cit.*, pág. 317.

⁴⁴ *Op. cit.*, pág. 334.

la fórmula *besser verstehen, als der Autor sich verstanden hat*, deja aparecer un fundamento, *die innere Form* (la forma interior), que habrá de tener amplia resonancia en la teoría literaria⁴⁵. Esta «forma interior» ocupa un lugar preeminente en el problema del comprender. Con ella se relaciona esa coherencia inconsciente que actúa en la organización de la obra literaria. En el momento que admitamos ese contenido que escapa a la consciencia del autor, cabe suponer la presencia de un intérprete cuya misión consiste en hacernos ver los contenidos inconscientes que bajo ella se desarrollan⁴⁶.

Dilthey plantea aquí la necesidad del intérprete en una perspectiva a la que, en cierto sentido, se había referido Schlegel en una variante de la teoría del *besser verstehen*: «Para comprender a alguien hay que ser, en primer lugar, más listo que él... No basta que se entienda el sentido de una obra confusa mejor que su autor. Hay que conocer la confusión misma en sus principios y poderla caracterizar y construir». ⁴⁷ El territorio de esta *confusión* implica un intérprete que trae claridad a ese dominio en el que se asienta una determinada obra⁴⁸.

⁴⁵ La teoría del círculo hermenéutico adquiere con Heidegger una perspectiva nueva al destacar el carácter metodológico cuanto el *ontológico* del «Verstehen». Véase H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1960, págs. 277-278.

⁴⁶ Dilthey, *op. cit.*, pág. 331: «Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat. Ein Satz, welcher die notwendige Konsequenz der Lehre von dem unbewussten Schaffen ist».

⁴⁷ Friedrich Schlegel, *Schriften und Fragmente. Ein Gesamtbild seines Geistes. Aus den Werken und dem handschriftlichen Nachlass zusammengestellt und eingeleitet von Ernst Behler*, Kröner, Stuttgart, 1956, pág. 158.

⁴⁸ La relación de Schlegel con Schleiermacher y su influencia en el desarrollo de la hermenéutica ha sido estudiada por Hermann Patsch en «Frie-

Las parejas de conceptos *totalidad-individualidad, confusión-claridad* expresan perspectivas que, frecuentemente, se admiten sin excesiva crítica, como instrumentos de trabajo en la comprensión de la obra escrita.

La oposición entre *totalidad-individualidad* no está sólo expresada en la tradición filológica por la presuposición de que es el contexto, como marco total de implicaciones, el que permite organizar la comprensión de las partes —textos— que lo componen, sino que esa *totalidad* permite presentir también el complejo universo de sentidos que alimentan la obra escrita. Por ello la perspectiva del círculo hermenéutico se abre también a todo aquello que, inconscientemente, está, de alguna forma, presente en los sucesivos actos que integran la producción de la obra.

En el caso de esta constitución de un lenguaje sostenido por supuestos fondos inconscientes, es evidente que las dificultades para la comprensión se manifiestan en esa *confusión* a que el texto de Schlegel se refiere.

En este caso, la presencia del intérprete que llega hasta los *principios* de esta *confusión* implica un mejor comprender que el autor mismo, víctima de esas extrañas inundaciones de elementos que escapan a su propia posibilidad de comprensión. Sin embargo, no es fácil tematizar el sentido de esa *inconsciencia*, o esa *confusión*, a cuyos principios hay que llegar según recomienda Schlegel. En primer lugar porque la creación literaria es ya producto de esa fuerza inconsciente que impulsa un lenguaje

drich Schlegel "Philosophie der Philologie" und Schleiermacher frühe Entwürfe zur Hermeneutik: Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 4 (1966), págs. 434-472, anteriormente citado.

y unos determinados contenidos en él. Efectivamente, el lenguaje que se plasma en la escritura no es producto de una inteligencia *neutra* que deja filtrar hasta las letras los resultados de una lógica interior, que sólo llega a expresarse cuando está clasificada y probada como tal lógica.

En el dominio del lenguaje natural, las palabras, incluso en un lenguaje que pretende niveles de objetividad, se arrastran y condicionan mutuamente. El control del escritor se va determinando en diversos actos de selección que sin embargo actúan con aquellos *ofrecimientos* semánticos que van aflorando a su consciencia.

En ciertas formas de lenguaje escrito, condicionado por la correspondencia con una forma de *objetividad* histórica, jurídica, etc., la línea de la escritura se demarca entre la *voluntad* del autor, su *creatividad*, y las limitaciones que tiene que aceptar, en función de los elementos objetivos que dan sentido y contenido a su escritura. Pero el dominio de la creación literaria o, incluso, filosófica, el mecanismo de la producción funciona sobre engranajes absolutamente libres por lo que al grado de *objetividad* se refiere.

Es cierto que este grado de *objetividad* es problemático y constituye también uno de esos «tabúes» terminológicos, que pueden *objetivarse* con muy distintos componentes. Sobre todo porque el concepto de *objetividad* no es objetivo. La objetividad se refiere, en un tipo de obra que tiene que cumplirla, a la adecuación con *objetos*, con realidades que parecen ser independientes del lenguaje que las va a decir. Pero en una forma de escritura que no ponga nombres al mundo de los objetos *reales*, al mundo de lo que, muy generalmente, podríamos llamar mundo de la naturaleza, el carácter de objeto y, por consiguiente,

de su subsidiaria objetividad es harto problemático. Porque ¿dónde están los *objetos* culturales que una obra *histórica*, por ejemplo, tiene que describir? ¿Qué carácter de *objeto* presentan a nuestra experiencia los documentos, libros, escritos que integran la totalidad de objetos *ideales* que ha de elaborar y aceptar el lenguaje en el que el historiador los exprese? ¿Hasta qué punto, también, una cierta forma de inconsciencia, de arbitrariedad, no va señalando el camino por el que el nuevo lenguaje de la producción de la obra discurre?

De la misma manera a como, en la creación literaria, el lenguaje emerge desde un fondo que selecciona temas, perspectivas, ideas, en otras formas de lenguaje más sujetas a una cierta *objetividad*, hay un fondo, también común a ambas proyecciones de lenguaje, que tiñe todos los productos de la escritura con el colorido que le presta ese otro concepto, vagaroso también pero real, de la *personalidad* del autor.

Sólo mencionaré ya una curiosa variante en la historia del *besser verstehen*. En un texto de Friedrich Schlegel se establece la polaridad *Geist-Buchstabe*. En la presencia de la letra late siempre algo que trasciende su forma y que alienta entre sus rasgos. La objetividad de la letra no es sino un medio en el que se manifiesta algo que nada tiene que ver con ella. En el vocabulario del romanticismo, ese algo es *Geist. Buchstabe ist fixierter Geist* («la letra es espíritu inmovilizado») ⁴⁹ y, en consecuencia, *aller Buchs-*

⁴⁹ Fr. Nüsse, *op. cit.*, pág. 89. Nüsse toma este texto de los manuscritos no publicados aún en la «Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe» editada por Ernst Behler, con la colaboración de Hans Eichner y Jean Jacques Anstett, Verlag Ferdinand Schöningh Munich, Paderborn, Viena; Thomas-Verlag, Zurich, 1963. El fragmento completo dice: «Buchstabe ist fixierter Geist.

tabe muss immer unvollendet seyn. El tema de la letra como «recordatorio», que Platón inicia en el Fedro (275a), surge en Schlegel como un reproche a la escritura: «Libros y letras son signos de memoria, pero no de lo que viene de fuera, sino de lo eterno de nosotros»⁵⁰.

Este texto descubre la perspectiva *interior-exterior* que aparece en el diálogo platónico. Sólo que lo interior se presenta ya como *lo eterno*, que trasciende los límites de la letra, bajo la forma de una memoria eterna que une, en el lenguaje que la sustenta, todo acto de consciencia.

4. EL LECTOR SITUADO

Para que pueda tener algún sentido la fórmula «comprender mejor» ha de haber un punto de comparación; pero, si no es el autor, ¿quién entonces? Cabe la comparación con una interpretación óptima —ideal— con la que se mediría la interpretación de cada lector. Pero ¿dónde está y quién la establece?, ¿quién jerarquiza un sistema de interpretaciones en cuya cima pudiese haber eso que se llamaría la interpretación ideal?

Una larga experiencia historiográfica nos enseña que plantear semejante problema es disolver el objeto, el texto, en el múltiple prisma de cada lector. Y, sin embargo, esa misma experiencia historiográfica nos enseña también que hay una serie de lectores, digamos, «privilegiados» que escriben sobre su particular experiencia del

Lesen heisst, gebundenen Geist frei machen, also eine magische Handlung». Entre tanto ha aparecido ya el volumen XVIII, que en pág. 296 lo recoge, Nr. 1.229.

⁵⁰ Fr. Nüsse, *op. cit.*, pág. 90.

texto. Y, entre esos lectores, hay alguno cuya interpretación «parece» más acertada. ¿Acertada? ¿En función de qué y para qué?

Convertido en una estructura autónoma (textualismo), y sin el contraste de un mundo de ideas que sea la garantía de sus proposiciones, el texto queda supeditado a la subjetividad de su intérprete. Fuera de la intención, de la historia, del tiempo de su posible autor, el texto es pura referencia de sí mismo o, en última instancia, de otros textos. ¿Quién garantiza, entonces, y cómo, la veracidad de una interpretación? ¿Quién establece la preeminencia de una lectura? ¿Qué entendemos por «comprender mejor» un texto? ¿«Mejor» que quién? Si «readings is an experience»⁵¹, esa experiencia es difícilmente transferible y, por supuesto, absolutamente incomparable.

La comunidad científica tiene sus reglas que imponen la mayor o menor validez de una lectura, o de una interpretación. Pero ¿cómo se jerarquiza el sistema de valores de esa comunidad? Por supuesto, hay adscripciones a la llamada comunidad científica que, a veces, no tienen que ver con el «valor» de la obra, pero que por inercias colectivas de ese grupo se admiten como «valiosas». Por «inercias colectivas» entiendo: simpatías, ideologías, intereses. Pero lo normal es que, dentro de la «tradición» de ese grupo, haya una jerarquización cualitativa que acepta y sanciona el escrito de un autor. Naturalmente que esa comunidad tiene sus órganos de expresión, sus

⁵¹ Fish, cit. por M. H. Abrams, «How to Do Things With Texts», en *Partisan Review*, 46, 4 (1979), pág. 576. Véase también M. Naumann (ed.), *Gesellschaft, Literatur, Lesen: Literaturrezeption in theoretischer Sicht*, Aufbau Verlag, Berlín-Weimar, 1973, págs. 83-97, donde se habla del *su-jeto activo* en el *presupuesto de recepción*.

«Revistas» que establecen la calidad del escrito, el «canon» de las interpretaciones «mejores». Pero, de todas formas, sin querer entrar en el análisis de este hecho, hasta cierto punto «exterior», el texto abre, en su lectura e interpretación, la posibilidad de un «comprender mejor» (*besser verstehen*). Esa posibilidad queda, en el fondo, sometida a la subjetividad del lector. Es el lector o intérprete el responsable total de su «versión». Pero el lector, e incluso el lector «intérprete», forma parte de un grupo humano, de una comunidad «institucional» que le impone perspectivas y que, incluso, le selecciona y filtra los problemas.

Pero ¿en qué consiste su responsabilidad? ¿Cómo se puede, todavía, hablar de la *validez* de una lectura? El intérprete no opera únicamente con el texto. Su aproximación a él está condicionada por otros textos, por años de trabajo. El lector es entonces «especialista» de una época, de un género, incluso de un autor. Y eso quiere decir que, en la propia historia intelectual del intérprete, hay una larga familiaridad con un espacio concreto del saber, con un interlocutor constante al que ha citado durante muchos años en el rincón de su trabajo y de su soledad. La compañía de ese autor —¿autor?—, mejor, la compañía de unos escritos, permite y facilita esa familiaridad. El texto se nos hace familiar, lo cual quiere decir que lo hemos tratado con más asiduidad que el normal trato que tenemos con otras cosas, con otras personas.

Esa asiduidad nos permite entenderle mejor. El amor, decía el viejo refrán, da conocimiento; el amor y, sobre todo, el tiempo. Y tanto el amor como el tiempo son formas que determinan nuestro trato con los textos. El tiempo nos permite insistir en las propuestas teóricas de un diálogo que siempre podemos renovar, que continua-

mente volvemos a repetir y en cuyo lenguaje, una y otra vez oído y reconocido, encontramos la raíz de nuestra *especialización*.

Y eso es lo que nos da, suponemos, la posibilidad de una «mejor lectura». Sin embargo, la mera temporalidad, la asiduidad en el diálogo con el texto, no implica necesariamente que lo entendamos mejor. ¿Qué impide, entonces, el que en circunstancias normales nuestro trato asiduo con el texto no sea garantía de nuestra mejor intelección?

En este punto aparece un horizonte nuevo de la hermenéutica y en el que se modula un aspecto que, creo, no ha sido suficientemente destacado por la teoría de la recepción. El lector que tan cuidadosamente ha analizado Iser⁵², es un lector teórico, un simple contemplador ideal en cuya descripción fenomenológica se esmera. Pero ese lector no lee. El lector de Iser que pasea su punto de vista móvil (*wandernder Blickpunkt*) es un lector vacío, cuya perspectiva formal no capta lo leído.

Igual que los *actos de habla* no son simples frases, sino frases situadas⁵³, el lector no es un simple elemento móvil que se desplaza por la superficie del texto, desde los instantáneos sesgos de la fluyente e irrepetible temporalidad. El lector es un lector *situado* también, y su situación está determinada por sus *actos de pensamiento*. El diálogo consigo mismo que constituye la reflexión está, en todo momento, situado en el complejo contexto interior que se llama, con mayor o menor precisión, *personalidad*. Cada *acto de pensamiento* se sustenta en ese fondo

⁵² Wolfgang Iser, *op. cit.*, págs. 177 y sigs.

⁵³ *Ibidem*, pág. 90.

del ser del lector que es, en todo momento, un lector histórico, o sea, un lector *autobiográfico*. Por eso los tipos de lectores que describe Iser⁵⁴ a propósito del lector implícito, son efectivamente lectores *ideales*, aunque Iser los quiera distinguir de otros tipos de lectores, el «arquitector» de Rifaterre, el lector «informado» de Fish, etc. Pero esos distintos tipos de lector, por muy *informados* que puedan ser, son, por lo general, lectores pasivos, lectores teóricos. La lectura, sin embargo, es una *praxis*, una forma de realización y de vida, una forma de ser *a la que se ha llegado*. El lector *autobiográfico*, al que me refiero, es un lector real, un hombre concreto que no sólo se limita a gozar el *placer del texto*, sino que *escribe* y nos cuenta en otro texto su experiencia con él, o se habla a sí mismo, desde los condicionamientos de su personal historia, el etéreo diálogo de su propia interpretación.

V

DESDE EL «MITO» DE LAS LETRAS

⁵⁴ W. Iser, *op. cit.*, págs. 50 y sigs.

1. LA ESCRITURA DE LA MISMIIDAD

Tal vez sea en el origen de nuestra tradición filosófica, en el *Fedro* platónico y en el famoso mito de las letras, que he recogido al comienzo de estas páginas, y del que allí esboqué una escueta interpretación —el mito de Theuth y Thamus—, donde se plantea por primera vez y en distintos niveles el problema de la escritura, de su temporalidad y de su posibilidad de comunicación.

El mito se expone en un breve diálogo entre los dos protagonistas, Theuth, el *ingenioso* inventor de las letras, y Thamus, el rey de Egipto que se resistirá a entregarlas a sus súbditos, porque producirán el efecto contrario al que su inventor pretende. Sócrates, que narra el diálogo entre los dos personajes, forma, con Fedro, el primer eslabón en la larga cadena de su recepción.

El argumento fundamental del mito es la *memoria*. Theuth confía en que, con las letras, podrá evitarse la efímera *temporalidad inmediata* de la palabra. Dos formas de cultura frente a frente. Por un lado la cultura de la oralidad, sujeta al tiempo inmediato de la vida, de los latidos; por otro lado, la cultura de la *literalidad*, que, como un eco de lo dicho, sostiene el *aire semántico* en un rasgo de escritura, en una señal para los ojos. La cultura del oído, de la voz, camino de la cultura de la vista, de la

idea. La *temporalidad inmediata* que, con la palabra, fluye por la consciencia sin dejar otro rastro que la memoria, se transforma ya en *temporalidad mediata*, en signo que pervive más allá del tiempo que lo fija en el papel. Liberado el lenguaje de su originaria atadura al cuerpo y a la vida, adquiere con la escritura una nueva forma de *corporeidad*.

Al lado del hombre *animal que habla* (ζῷον λόγον ἔχον) aparece el hombre *animal que escribe*, aparece el autor. La palabra hablada tiene un sustento en aquel que la pronuncia. El lenguaje hablado, como estructura intersubjetiva, alienta en el tiempo inmediato, efímero de aquellos que hablan o que escuchan. La *ontología* de la intersubjetividad no puede constituirse más allá de la voz. Pero la escritura crea ya un espacio independiente de aquel en donde el sonido resuena, y fija el tiempo en un nuevo recipiente de la memoria.

Por ello, como dice Theuth, los hombres serán «más sabios y más memoriosos». A través de la experiencia que abre la escritura podrán oírse otras voces que aquellas de cada presente. Una ampliación, pues, de la sensibilidad y del conocimiento, que llegará desde otro tiempo y que enlazará con el ahora.

La oferta de Theuth supone la invención de la idealidad. Las líneas que trazan la escritura establecen una nueva frontera detrás de la que surge no sólo el autor —el «hablador ausente»—, sino el horizonte referencial que le constituye. Esta nueva perspectiva que la escritura ofrece es, en palabras de Theuth, un «fármaco» para curar la memoria de su frágil temporalidad. Pero la firmeza de la escritura que logra consolidar el tiempo presenta, para Thamus, una insuperable dificultad. Esa seguridad de la letra es una seguridad engañosa. La memoria no se constituye

en la objetividad de la escritura, sino en la subjetividad de la consciencia. La memoria es algo *interior* (ἔνδοθεν). A través del diálogo con nosotros mismos que es, para Platón, el pensamiento (*Sofista*, 263e), surge una forma más estable aún que la de la letra. La escritura *interior* es el resultado de un ejercicio continuo en el que lo que llegamos a ser se forja desde el esfuerzo de cada presente, que no se proyecta sobre lo *exterior*; sino sobre lo *interior*. La teoría de la memoria que aparece en el texto platónico, y que enraíza en la tradición pitagórica, manifiesta una originaria forma de *Paideía*. Pensar no es leer letras y atarse a la arbitrariedad de lo que, en cada caso, nos dicen, sino provocar un discurso interior en el que se plasma la continuidad de la consciencia como memoria. Construido como un organismo que se hace en el tiempo y que logra su continuidad por el engarce que significa su desarrollo, el hombre, para serlo, ha de alcanzar una coherencia interior que, como *memoria*, sujeta y desarrolla la discontinuidad de los instantes con que el tiempo se le hace presente. Ser es, pues, ser interior. Frente a los caracteres *externos* de la escritura, encontramos en el texto platónico una de las primeras formulaciones de lo que en la tradición filosófica se llamará *consciencia*. Lo *interior* (ἐνδοθεν) se constituye como «aquellos que recuerdan ellos mismos por sí mismos». La clara estructura gramatical de la frase, en el original griego, presenta ya esa perspectiva en la que la temporalidad instantánea (*hypo autōn*), con que *nos* discurre la vida, se proyecta sobre una *mismidad* (*autous*), forjada en la escritura interior, que ha ido imprimiendo el continuo «diálogo del alma consigo misma» («Teeteto» 189e), o como más exactamente dice el texto: «diálogo del alma hacia sí misma». Una mismidad, pues, que es alteridad para que pueda fin-

girse la relación de un *logos* compartido. La memoria presenta también esa estructura refleja. Sin necesidad de la alteridad de las letras, el alma escapará al olvido forjando en ella misma la materia de la memoria desde la incesante y variable perspectiva de cada acto en el que esa memoria se articula.

El ser es, pues, memoria, o sea, construcción consciente de una realidad interior, que configura la sustancia histórica sobre la que alza su argumento cada vida humana. Precisamente el descuido de la memoria por la confianza en la escritura produce el *olvido* (λήθη). No poder recordar, con la memoria de cada presente, el fondo de nuestro pasado y descubrirnos en él, da origen a ese olvido, en el que se diluye la esencial *alteridad* del *recordar*. El diálogo posible de la *exterioridad* de la escritura sólo se realiza si, a través de ella, alcanzamos nuestra propia memoria. Sin ella toda lectura es olvido. El diálogo con las letras tiene lugar cuando se ha formado, en la intimidad, esa memoria fruto del lenguaje con el que el hombre se ilumina a sí mismo y se reconoce al hablarse en él.

Toda escritura necesita, para ser memoria, otro diálogo previo en el que se *constituye* el lector. No sólo estamos ante un mundo que nos estimula a un continuo ejercicio de *interpretación*, sino que esa interpretación está orientada por la capacidad de *recepción* con que cada sujeto, cada consciencia, cada lector ha ido *recibiendo* en su memoria el incesante *ejercicio* de la vida. Esto presta a la memoria constituyente un determinado dramatismo. Porque la memoria interior no es el resultado de decisiones y elecciones teóricas en las que el *logos* reflejase la estructura formal de la racionalidad. La memoria se forja sobre la *variada experiencia de la vida y, por eso, cualquier acto de esta es la historia de una particular, determinada e in-*

cluso comprometida «recepción». El lector, para serlo, ha *tenido antes que constituirse* como materia y sentido de su propia y particular receptividad.

La consciencia del lector se transforma así en autor que *se escribe a sí mismo* con la experiencia del otro. Paralelamente habría que suponer que el posible autor es, a su vez, lector de sí mismo, en la tarea de ser *receptor* de su experiencia y constructor de su propia memoria. En el límite de esa doble perspectiva, el lenguaje del texto ofrece una presencia oscilante donde la memoria de lo escrito, la memoria *exterior*, fructifica en la memoria *interior*. El *logos* de la escritura no es ya ese lenguaje que si se le pregunta *dice siempre una y la misma cosa*, sino que es semilla que no se siembra, como cuenta Platón, en «jardines de Adonis» donde se precipita el tiempo sin memoria⁵⁵.

2. LA ORALIDAD PURA Y EL SILENCIO DE LAS LETRAS

Junto al tema de la memoria que articula el fondo de cada historia personal aparece la interpretación que Sócrates hace del mito, el tema del autor: «Los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros jóvenes, tal ingenuidad tenían que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijeran la verdad. Sin embargo, para ti tal vez hay diferencia, según quién sea el que hable y de dónde» (275c).

⁵⁵ Los *jardines de Adonis* constituían un rito funerario por Afrodita en honor de Adonis. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y, en pocos días también, se marchitaban.

Las encinas de Dodona y las piedras expresan en su lenguaje la *oralidad pura*, aquella que constituye su propia verdad en el hecho de su simple manifestación. Un primer anuncio también de la *textualidad pura*, de aquel escrito que, en el aire de su mero sentido, se identifica ya con su verdad. Las encinas de Dodona hablan la verdad, porque el lenguaje es aquí palabra sin historia y, por consiguiente, sin tiempo, escritura sin autor. Surgido de la encina o de la piedra, el lenguaje entra en un campo semántico donde *la verdad es el simple decir*. Esa verdad sin contraste se adecuaba a la *ingenuidad* (εὐνηθεία) de los hombres de entonces, de los contemporáneos de las encinas parlantes. La palabra como expresión del poder se constituye en canon de sí misma, en objeto sagrado que exige la sumisión. Pero con la alusión a los «jóvenes» aparece, en el texto platónico, la historia. En el tiempo del diálogo, del *logos* compartido y discutido, es esencial saber *quién* es el que lo dice y *dónde* tiene su origen. Esa mera posibilidad de preguntar por cada palabra saca al lenguaje de su utópica *inmediatez*. La pregunta por un autor no es sino la negación de la autonomía de un texto que, como lenguaje, depende de la historia concreta de su constitución. No importa tanto quién sea su autor y de dónde venga, cuanto el hecho de que ningún texto empiece en sí mismo. Su mismidad es precisamente resultado de una memoria en la que el lenguaje colectivo se adapta al mensaje del individuo y a la forma que éste tiene de vivir, en la palabra, los momentos de su temporalidad.

El que piensa que deja un arte por escrito y, de la misma manera, el que lo recibe como algo claro y firme por el hecho de estar en letras rebosa gran ingenuidad y, en rea-

lidad, desconoce la profecía de Ammón al creer que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura (*Fedro*, 275c-d).

Este saber previo a cualquier lectura vuelve a plantear el problema de la oposición entre *interioridad-exterioridad*. El único lenguaje que habla es el lenguaje interior. En él queda asumida toda escritura. Lo importante es conseguir esa memoria en donde se fecunda la palabra que viene de fuera. Con independencia también de la posible resonancia pitagórica, la recepción, cuya teoría parece anticipar el texto platónico, no es el abstracto marco histórico donde, en cada presente, se asume y acoge lo pasado. La memoria personal que a través de lenguaje entabla el diálogo con la memoria colectiva de la historia, tiene que construirse desde los planteamientos concretos de cada individuo inserto en un proyecto ilustrado en el que todo lenguaje *es algo y sirve para algo*. Y precisamente, como resultado de ese proyecto ilustrado, la escritura está ahí para *ser preguntada*.

Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer que lo que dicen lo fueran pensando; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de eso que dicen, apuntan siempre y solamente a una y la misma cosa. Pero eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes concierne hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o

vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni ayudarse a sí mismas (*Fedro*, 275d-e).

Este silencio de la escritura requiere la compañía del intérprete para convertirse en voz. El hablar como «si fueran pensando lo que dicen» alude a la extraña realidad de la letra, cuya *visión* es, precisamente, la construcción de la idealidad. Porque su *realidad* no tiene otra estructura que la de ser proyección hacia el sentido, que parte de ella pero que no *es* ella. La visión de la escritura tiene que adecuar su idealidad al ritmo de una sintaxis y una semántica que *está* en la escritura, pero que sólo *es* cuando *es vista*. Platón se refiere, probablemente, con ese «padre de las letras», al intérprete «privilegiado» que conoce mejor lo que las letras hablan y que posee también una privilegiada paternidad sobre su sentido. Pero, de todas formas, ese *logos* que circula por todas partes manifiesta ya la perspectiva histórica de cada acto de lectura y la necesidad de interpretación.

Éste es el misterioso destino de la escritura que, como Platón certeramente descubre, es silencio y voz. Silencio porque no hay un *detrás* de las palabras mismas. Sus signos no son nada, sino mera posibilidad de una *ontología* que yace en otra vertiente, y que sólo se reconstruye cuando alguien, desde su propio tiempo, puede leerlos.

Toda la teoría de la interpretación radica, precisamente, en ese silencio y soledad de un texto, cuya *real* contextualización acaba cuando acaba la última línea que lo compone. Todo lo demás es ya el diálogo que establece el lector con el texto mismo, desde la perspectiva de otra memoria distinta de la que, en la escritura, se le presenta. Por eso el texto no *piensa*. Su *pensar* es pura apariencia, y, sin embargo, esa apariencia es lo suficientemente firme

como para hacer el papel de una voz que habla. En esa inequívoca presencia que puede mover los labios de un lector, y convertir en sonido lo que es signo escrito, se supera ese silencio originario que circunda a todo escrito.

La posibilidad de provocar sentidos y determinar, desde fuera, la voz que pronuncia esas letras, constituye la novedad de esta peculiar forma de experiencia. Una voz que no obedece al impulso de la memoria del lector —memoria que crea todo *acto de lenguaje*—, sino que se levanta como *acto de lectura*, desde otra memoria: la de un perdido autor que sólo desde la escritura llega a adquirir presencia. Esta presencia es, sin embargo, una presencia ambigua. Por un lado el escrito determina o, al menos, acota el sentido y delimita la trayectoria en la concreción de lo que en él se dice; pero, por otro lado, lo *dicho* tiene que resonar en la consciencia del lector, para quien únicamente los *significantes* llegan a convertirse en significado.

Sin esa presencia del lector, jamás el escrito saldría de su silencio. Sus signos, nuevos significantes sin posibilidad de transformar en argumento el gesto incompleto de su grafía, se pierden en su siempre amenazante *cośeidad*. La escritura sin lector es *cosa*, objeto inexpressivo, realidad sin sustancia. Ni siquiera puede reclamar para sí, como alfabeto, ese carácter hierático que tuvieron otras formas de escritura y que poseen esas pinturas que se *yerguen como si estuvieran vivas* y que, hieráticamente también, se callan *solemnemente* si alguien les pregunta⁵⁶.

⁵⁶ Ronna Burger, *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, University of Alabama Press, 1980, ha estudiado estas relaciones entre las formas de la cultura egipcia y la griega, entre el hieratismo que se manifiesta en su escritura y la escritura alfabética de los griegos. Véase también G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas*, Cambridge University Press, 1988.

La fragilidad del escrito es, pues, más patente al depender, para adquirir su propio sentido, de lo que necesariamente tiene que proyectar sobre él, el lector. Por eso, aunque el *logos* de la escritura tiene su propia sintaxis que determina la forma imprescindible de su semántica, ésta entra en un territorio más libre y en el que se van a señalar los linderos por los que se mueven sus significados.

El lenguaje de la escritura es tal lenguaje en el momento en que esos significados se conciben en la mente del lector. Sin él, la escritura cae en su propio olvido, porque la memoria que la constituye vive en la temporalidad de un pasado absolutamente irrecuperable, si no entra en el espacio en el que late la temporalidad inmediata del lector, el presente *vivo* de lector.

Por eso las palabras del escrito no piensan. Desgarradas de su autor, sólo pueden hacerse pensamiento en aquel que posa su mirada sobre ellas. Pero esas palabras de las que nadie se puede hacer ya responsable —ni siquiera su autor, que es únicamente un nombre en la historia, una palabra más, como las palabras de su texto— necesitan encontrar una cierta justificación apoyándose en su propia memoria. El texto, que sólo existe cuando va hacia un lector, viene sin embargo de un autor, o al menos de un pasado, previo siempre al tiempo en el que el lector se lo encuentra.

3. LA PALABRA COMO SEMILLA

Ese carácter *previo* de todo escrito marca, ontológicamente, el territorio de su relativa autonomía. No sería posible escritura alguna si no existiese esa memoria colectiva que se aglutina en cada lengua y que el autor origina

y administra. Pero una vez acabado, el escrito se independiza de su autor, no por lo *vivo* de esa criatura escrita, sino porque mientras el autor es un nombre que apenas tendría sentido sin su obra, ésta sí tiene sentido sin su autor. La obra es, precisamente, el sentido del autor. La experiencia literaria nos enseña que el único objeto real, en cualquier forma de escritura, es la escritura misma. El nombre del autor sólo es ya, en el dominio de la historiografía, la excusa para buscar posibles contextos, o para poner en relación otros escritos y construir nosotros, desde ellos, el nuestro. Porque el autor, en el curso de la tradición, nos sirve para engazar, por medio de él, los eslabones de una memoria que, individual o colectivamente, alimentan la historia, más o menos abstracta, de la que el texto es eco.

Ese *hablar como si pensarán* significa el peso de la memoria a la que, inevitablemente, hace referencia la escritura. Precisamente porque llega al presente desde una memoria totalmente ajena a la memoria constituyente del lector, la escritura preserva un espacio para su propio sentido y organiza el campo de sus referencias dentro de ese espacio al que, en cada caso, tiene también que ceñirse la concreta memoria del lector. Aunque sea éste quien ponga en marcha, con su presencia ante el texto, la *presentación* de los significados que el texto encierra, la escritura en su silencio y en su independencia alude siempre a ese contexto histórico del que viene y del que, remotamente, se hace responsable un nombre que filtró, a través de su *puesta en escritura*, unos determinados fragmentos de la historia.

La pregunta por la forma de entender el autor todos los posibles sentidos de su propia obra es, en consecuencia, una pregunta absolutamente sin interés y sin justificación. El autor no puede entender los sentidos de su obra, por-

que él mismo es, hasta cierto punto, un producto de ella. La obra literaria, levantada con las palabras de una lengua, preexiste como tal lengua a los sucesivos actos con que el autor la manipula. Pero los *actos mentales* que, por causas difícilmente descifrables, surgen hasta la consciencia y se concretan en una sucesión de proposiciones no proceden, en la mayoría de los casos, de una consciencia *neutra* que con indudable seguridad fuera construyendo el discurso. La supuesta *inteligencia* del autor con respecto a su obra es, por ello, un problema carente de sentido si no se pretende analizar en todas sus posibles implicaciones.

Tal vez la implicación fundamental sea la que aparece al concluir el mito:

Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, plante y siembre palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las plantan, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (*Fedro*, 276e-277a).

Con la palabra como «semilla» concluye el comentario de Sócrates al mito de la escritura. La teoría de *mejor comprender* se diluye en un territorio mucho más extenso que la simple relación personal entre un lector y un texto. La palabra como semilla es posibilidad y esperanza. No hay, pues, texto *realizado*; lenguaje que sólo pueda *ser* lo que su escritura dice. A cada lado de la tenue frontera

donde se levanta el frágil muro del texto, se encuentra la *recepción* del lector —el lector que recibe— y el autor que ha *recibido* a su vez, y que entrega.

Pero si, en el moderno textualismo, es el texto el único y esencial objeto de la experiencia, la tarea hermenéutica no acaba en el juego de su interpretación. El texto como *semilla inmortal* implica una serie de compromisos que nos llevan a preguntar, más allá del texto, por la historia de su constitución y, más acá del texto, por la estructura de una memoria que es consciencia, diálogo y, en consecuencia, una cierta forma de solidaridad. Al preguntar al texto, la memoria que se levanta como fruto de una biografía se pregunta también a sí misma. Pero en este punto, la vieja historia del «mejor comprender» alcanza una inevitable perspectiva ética en cuyo desarrollo no puedo ahora entrar.