

Texto e interpretación

Hans-Georg Gadamer

Los problemas de la hermenéutica tuvieron su primer origen en ciertas ciencias, especialmente la teología y la jurisprudencia, y al final se extendieron a las ciencias históricas; pero ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo. Esto se constata incluso en ciertas palabras derivadas, como la palabra *Verständnis* (comprensión). *Verstehen* (comprender) significa también en alemán «entender de algo». La capacidad de comprensión, de ese modo, es la facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo. En este sentido, la pretensión universal de la hermenéutica está fuera de toda duda. Por otra parte, la lingüisticidad del proceso de entendimiento que se produce entre las personas choca con una barrera infranqueable que el romanticismo alemán valoró en un principio positivamente en su significado metafísico. La barrera aparece formulada en la frase *individuum est ineffabile*. La frase expresa una limitación de la ontología antigua (no ya sólo del período medieval). Pero esto significa para la conciencia romántica que el lenguaje nunca alcanza el misterio último e indescifrable de la persona individual. Así lo expresa admirablemente el sentimiento vital de la época romántica y sugiere una autonomía de la expresión lingüística que no constituye sólo su límite, sino también su relevancia para la formación del *common sense* que une a los seres humanos.

Conviene recordar esta prehistoria de nuestra problemática actual. La conciencia metodológica de las ciencias históricas que aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hicieron que la reflexión filosófica redujera la generalidad de la experiencia a su forma científica. Ni en Wilhelm Dilthey, que buscó en la continuación de las ideas de Friedrich Schleiermacher y de sus amigos románticos la fundamentación de las ciencias del espíritu en su historicidad, ni entre los neokantianos, que persiguieron una justificación epistemológica de las ciencias del espíritu en forma de filosofía trascendental de la cultura y de los valores, estaba aún presente toda la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental. Esto se produjo quizá con mayor intensidad en el país

de Kant y del idealismo trascendental, que en aquellos países en los que *les lettres* revisten cierta importancia en la vida pública. Pero la reflexión filosófica tomó al final una dirección similar en todas partes.

Mi punto de partida ha sido la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento. Fue de especial importancia para mí la profundización del concepto de «comprensión» llevada a cabo por Heidegger, quien lo convirtió en un existenciaro, es decir, en una determinación categorial del «ser-ahí» humano. Este fue el estímulo que me indujo a superar críticamente el debate metodológico y a ampliar el tema hermenéutico, atendiendo no sólo a cualquier tipo de ciencia, sino igualmente a la experiencia del arte y a la de la historia. Ahora bien, a la hora de llevar a cabo su análisis de la comprensión, Heidegger se apoyó, con crítica y polémica intención, en el viejo discurso sobre el círculo hermenéutico, lo reivindicó como un círculo positivo y lo elevó a concepto en su analítica del «ser-ahí». Pero no conviene olvidar que no se trata aquí de la circularidad como metáfora metafísica, sino de un concepto lógico que encuentra su verdadero lugar en la teoría de la demostración científica como doctrina del círculo vicioso. El concepto de «círculo hermenéutico» significa que, en el ámbito de la comprensión, no se pretende deducir una cosa de otra, de modo que el defecto lógico de la circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender. Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, introdujo la expresión «círculo hermenéutico» en contraste con el ideal de raciocinio lógico. Si consideramos el verdadero alcance que posee el concepto de «comprensión» en función de su uso lingüístico, observaremos que la expresión «círculo hermenéutico» sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Igual que el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al «ser-ahí» conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser-en-el-mundo. De ese modo, la metodología hermenéutica de cuño diltheyano se transforma en una «hermenéutica de la facticidad» que guía la pregunta de Heidegger por el ser y que incluye la indagación del trasfondo del historicismo y de Dilthey.

Como se sabe, Heidegger abandonó más tarde el concepto de «hermenéutica» porque vio que no podía romper por esa vía el hechizo de la reflexión trascendental. Su filosofía, que intentó apartarse del concepto de lo trascendental mediante la conocida *Kehre* (vuelta), le llevó a una creciente penuria lingüística, hasta el punto de que muchos lectores creen encontrar en el nuevo lenguaje de Heidegger más poesía que pensamiento filosófico. Esta interpretación me parece un error¹. De hecho, uno de los temas que he abordado ha sido la búsqueda de vías para explicitar el lenguaje de Heidegger sobre el ser, un ser que no es el del ente. Esto me aproximó más a la historia de la hermenéutica clásica y me obligó a destacar lo que había de nuevo en la crítica de la misma. Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni

¹ Cf. la recopilación de mis estudios sobre la obra tardía de Heidegger *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, Mohr, 1983; *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1987, vol. III, pp. 175-332.

siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento, siempre que el pensador se confie al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensadores y con los que piensan de modo diferente. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de «subjetividad» hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de «substancia», intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica, desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo, hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico. No es que ese arte pretendiera ser una dialéctica meramente negativa, aunque la dialéctica griega fuera siempre consciente de su radical insuficiencia; representó, no obstante, un correctivo al ideal metodológico de la dialéctica moderna, que había culminado en el idealismo del absoluto. El mismo interés me movió a indagar la estructura hermenéutica, no tanto en la experiencia elaborada en la ciencia sino en la experiencia del arte y de la historia, que son los objetos de las denominadas ciencias del espíritu. La obra de arte, aunque se presente como un producto histórico y, por tanto, como posible objeto de investigación científica, nos dice algo por sí misma, de tal modo que su lenguaje nunca se puede agotar en el concepto. Otro tanto cabe decir de la experiencia de la historia: el ideal de objetividad en la investigación histórica sólo es una vertiente secundaria del tema, mientras que lo propio de la experiencia histórica consiste en que nos encontramos en un proceso sin saber cómo y en que sólo al reflexionar nos percatamos de lo que ha sucedido. En este sentido, la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente.

En definitiva, la misma experiencia fundamental es válida para la filosofía y para su historia. Lo cual puede constatarse en Platón, que sólo escribió diálogos y no textos dogmáticos. Pero también lo que Hegel llama lo especulativo en filosofía y que subyace en su propia consideración de la historia de la filosofía es, a mi juicio, una constante invitación al esfuerzo de expresar eso mismo con un método dialéctico. He intentado retener, de ese modo, la imposibilidad de completar ninguna experiencia del sentido, y extraer de la idea heideggeriana de la relevancia central de la finitud conclusiones para la hermenéutica.

El encuentro con el escenario francés significa para mí, en estas circunstancias, un verdadero desafío. En particular, Derrida reprocha al Heidegger tardío que no haya roto realmente con el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido, por así decirlo, como algo que está ahí y que es preciso encontrar. Nietzsche, considera Derrida, es más radical. Su concepto de «interpretación» no significa la búsqueda de un sentido preexistente, sino el hecho de poner el sentido al servicio de la «voluntad de poder». Sólo de ese modo se destruye realmente el logocentrismo de la metafísica. Esta continuación de las ideas de Heidegger que lleva a cabo sobre todo Derrida, que se presenta como su radicalización, tendrá que repudiar lógicamente la exposición y la crítica de Nietzsche que hace Heidegger. Nietzsche no constituye, según Derrida, el punto extremo en el olvido del ser, que culmina en los conceptos de «valor» y de «acción» (*wirken*). Constituye, más bien, la superación de la metafísica, en la que Heidegger queda prisionero cuando pregunta por el ser, por el sentido del ser como

un *lógos* que se busca. Ahora bien, es evidente que el Heidegger tardío, para eludir el lenguaje de la metafísica, elaboró su propio lenguaje semipoético, que de ensayo en ensayo parece un nuevo lenguaje y le obliga a uno a hacerse traductor del mismo para su propio uso. Puede que sea problemático saber hasta qué punto ha logrado uno dar con el lenguaje apropiado para expresar esa traducción, pero la tarea ha quedado planteada. Consiste en «comprender». Soy consciente —sobre todo al enfrentarme con los continuadores franceses— de que mis propios intentos de «traducir» a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista. Pero he adoptado una actitud crítica, precisamente, ante la tradición del «historicismo» que me sostiene. Leo Strauss, anteriormente, me había indicado en una carta personal ya publicada² que Nietzsche constituía para Heidegger el punto de orientación de la crítica de Heidegger, y que para mí lo era Dilthey. Quizá la radicalidad de Heidegger obedece a que su propia crítica al neokantismo fenomenológico de cuño husserliano le llevó finalmente a considerar a Nietzsche como el punto final de lo que él denomina «historia del olvido del ser». Pero ésta es una postura crítica que no queda rezagada respecto a Nietzsche, sino que lo rebasa. Echo de menos entre los seguidores franceses de Nietzsche que capten el significado de la dimensión seductora del pensamiento nietzscheano. Por ello, a mi juicio, llegan a pensar que la experiencia del ser que Heidegger intentó descubrir detrás de la metafísica es más radical en el extremismo de Nietzsche. La verdad es que la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más bien la profunda ambigüedad que supone seguirle hasta el último extremo y ver en acción, justamente allí, el absurdo de la metafísica, ya que la creación y la destrucción de todos los valores convierte el propio ser en un concepto axiológico al servicio de la «voluntad de poder». El intento de Heidegger de pensar el ser supera esa disolución de la metafísica en el pensamiento axiológico o, más exactamente, retrocede más allá de la propia metafísica, sin conformarse, como hace Nietzsche, con el extremo de su autodisolución. Ese ir al trasfondo no liquida el concepto de *lógos* y sus implicaciones metafísicas, pero descubre su unilateralidad y, en definitiva, su «superficialidad». Para ello, es de una gran importancia que el ser no se resuelva en su automanifestación, sino que con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y se sustraiga. Esa es la auténtica intuición que Schelling hizo valer con anterioridad a cualquier otro planteamiento contra el idealismo lógico de Hegel. Heidegger replantea esa cuestión insuflándole una fuerza conceptual de la que Schelling carecía.

A mi vez, procuré no olvidar el límite implícito en toda experiencia hermenéutica del sentido. Cuando acuñé la frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»³, ésta dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado por un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Esa es la

² L. Strauss y H. G. Gadamer, «Correspondance concerning *Wahrheit und Methode*», en *Independent Journal of Philosophy*, nº 2, 1978, pp. 5-12.

³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. I, pp. 478 y ss. Trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 567 y ss.

dimensión hermenéutica en la que el ser «se muestra». La «hermenéutica de la facticidad» significa una transformación del sentido de la hermenéutica. En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia del sentido que podemos hacer con el lenguaje, para descubrir en ella el límite impuesto. El «ser para el texto» que me sirvió de orientación no puede competir con el «ser para la muerte» respecto a la radicalidad de la experiencia límite, y la pregunta interminable por el sentido de la obra de arte o por el sentido de la historia que nos acontece tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al «ser-ahí» humano. Por eso, puedo entender que el Heidegger tardío (y en esto Derrida estaría probablemente de acuerdo con él) opinara que yo no había abandonado realmente la esfera de la inmanencia fenomenológica presente en Husserl y en mi primera formación neokantiana. También puedo entender que alguien crea ver esta «inmanencia» metodológica en la adhesión al círculo hermenéutico. De hecho, el querer romper este círculo me parece una exigencia irrealizable e, incluso, contradictoria. Porque esta inmanencia, al igual que ocurre, por cierto, en Schleiermacher y en su sucesor, Dilthey, sólo es la descripción de qué es comprender. Desde Herder, entendemos por «comprender» algo más que un recurso metodológico para descubrir un sentido determinado. Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que media entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y aquí se encuentra, precisamente, el punto en el que creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de «inmanencia» implícito en la fundamentación transcendental de Husserl⁴. El carácter dialogal del lenguaje que intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse. Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y una acreditación de nuestros prejuicios, que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro. ¿Quién no conoce la experiencia —sobre todo frente al interlocutor al que queremos convencer— de la facilidad con que uno expresa las razones que posee y, sobre todo, las razones en contra del otro? La mera presencia del otro con quien nos encontramos, aun antes de que abra la boca, nos ayuda a descubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialogal que se produce aquí no se limita a la esfera de las razones de ambas partes, cuyo intercambio y cuya coincidencia pudieran constituir el sentido de todo diálogo. Como muestran las experiencias descritas, hay algo más: una potencialidad de ser otro, por así decir, que se encuentra más allá de todo entendimiento en el ámbito de lo común. Ese es el límite que Hegel no logra franquear. Conoció el principio especulativo que rige el *lógos* y hasta lo certificó en una concreción dramática. Concibió la estructura de la autoconciencia y del «conocimiento de uno mismo en la alteridad» como la dialéctica del reconocimiento, y extremó dicha dialéctica hasta la lucha por la vida y por

⁴ Ya en 1959 intenté demostrar esto mismo en el artículo «Vom Zirkel des Verstehens» dedicado a Heidegger y recogido en *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. II, pp. 57-65. Trad. cast.: «Sobre el círculo de la comprensión», en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 63-70.

la muerte. De modo análogo, la penetración psicológica de Nietzsche puso de manifiesto el sustrato de «voluntad de poder» que existe siempre en la sumisión y en el sacrificio: «también en el servidor hay voluntad de poder». Pero el hecho de que esta tensión entre la autoentrega y la autorreferencia invada la esfera de las razones de ambas partes, es decir, la esfera del diálogo, y en cierto modo se instale en ella constituye el punto donde Heidegger resulta para mí decisivo, justamente porque detecta ahí el «logocentrismo» de la ontología griega.

Se advierte, en este punto, una limitación del modelo griego, ya denunciada en el Antiguo Testamento, en Pablo, en Lutero y en sus renovadores modernos. El famoso descubrimiento del diálogo socrático como forma básica de pensamiento no recoge conceptualmente esa dimensión del diálogo. Lo cual se explica en parte porque un escritor con la imaginación poética y la fuerza literaria de un Platón supo pintar la figura carismática de Sócrates de tal modo que la persona y la tensión erótica que vibraba en torno suyo se manifestaran efectivamente. Pero cuando este Sócrates suyo, al llevar el diálogo, insiste en el hacerse cargo, convence a los demás de que su saber es aparente, y puede incluso atraer al otro a su causa, está presuponiendo que el *lógos* es común a todos y no exclusivo de él. Como queda indicado, la profundidad del principio dialogal sólo alcanzó la conciencia filosófica en el ocaso de la metafísica, en la época del romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista. He enlazado con este punto preguntando cómo se median recíprocamente la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera. Un puente para comunicarse entre sí y construir identidades sobre el río de la otredad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y de comunicarnos.

En el marco de esta problemática general, el concepto de «texto» constituye un desafío peculiar. Se trata de un asunto que nos vincula, nuevamente, con nuestros colegas franceses o que, tal vez, nos separa de ellos. En todo caso, fue lo que me impulsó a replantear el tema «texto e interpretación». ¿Qué relación guarda el texto con el lenguaje?, ¿qué elemento del lenguaje puede pasar al texto?, ¿qué es el entendimiento (*Verständigung*) entre los hablantes y qué significa que podamos coincidir sobre unos textos o incluso que el entendimiento dé como resultado un texto común e idéntico para todos?, ¿cómo ha podido alcanzar el concepto de «texto» un ámbito tan universal? Para todo el que tenga en cuenta las tendencias filosóficas de nuestro siglo, resulta evidente que este tema significa algo más que una reflexión sobre la metodología de las ciencias filológicas. El texto es algo más que el título de un campo de objetos de la investigación literaria. La interpretación es algo más que la técnica de la exposición científica de los textos. Ambos conceptos han modificado radicalmente durante el siglo XX su rango en nuestros esquemas mentales y en nuestra concepción del mundo.

Este desplazamiento se relaciona sin duda con el papel que ha llegado a desempeñar el fenómeno del lenguaje en nuestro pensamiento. Pero esto no es más que una afirmación tautológica. El hecho de que el lenguaje haya adquirido un puesto central en el pensamiento filosófico se debe al giro que ha dado la filosofía en el curso de los últimos decenios. Si el ideal del conocimiento científico que ha guiado la ciencia moderna se inspiró en el modelo de la concepción matemática de la

naturaleza desarrollado en la mecánica de Galileo, puede decirse que la interpretación lingüística del mundo vital no constituyó el punto de partida de la investigación y del saber científico. Lo explicable y lo construible mediante leyes racionales constituye hoy en día la esencia de la ciencia. De ese modo, el lenguaje natural, aunque conserve su propio modo de ver y de hablar, ha perdido la primacía que parece corresponderle. Como una prolongación lógica de las implicaciones de esta moderna ciencia natural matemática, el ideal del lenguaje fue sustituido por el de una terminología unívoca tanto en la lógica como en la teoría de la ciencia moderna. De ese modo, las experiencias límite vinculadas a la universalidad del acceso científico al mundo han hecho que el lenguaje natural haya pasado a ocupar de nuevo, como un «universal», el centro de la filosofía.

Desde luego, esto no significa el mero retorno a las experiencias del mundo de la vida y a su sedimentación lingüística, que conocemos como el hilo conductor de la metafísica griega y cuyo análisis lógico desembocó en la lógica aristotélica y en la *grammatica speculativa*. En este momento, no nos interesa tanto su aportación lógica, como el lenguaje en cuanto lenguaje y su esquematización del acceso al mundo en cuanto tal, con lo que se desplazan las perspectivas originarias. Dentro de la tradición alemana, esto representa una recuperación de las ideas románticas de Schlegel, de Humboldt, etc. Ni los neokantianos ni los primeros fenomenólogos tuvieron en cuenta el problema del lenguaje. Sólo la segunda generación abordó el tema del mundo intermedio del lenguaje, caso de Ernst Cassirer y sobre todo de Martin Heidegger, al que siguió principalmente Hans Lipps. En el área anglosajona, ocurrió algo similar con Wittgenstein, que tomó a Russell como punto de partida. Lo que buscamos ahora no es tanto una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas ni el ideal de una construcción del lenguaje que se inserte en una semiótica general, sino que indagamos la enigmática relación que existe entre hablar y pensar.

De ese modo, nos encontramos, por un lado, con la semiótica y con la lingüística, que han aportado nuevos conocimientos sobre el modo funcional y la estructura de los sistemas del lenguaje y de los sistemas de signos, y, por otro, con la teoría del conocimiento, según la cual el lenguaje nos permite a todos acceder al mundo. Ambas corrientes actúan conjuntamente para hacernos ver desde una nueva óptica los puntos de partida de la justificación filosófica del acceso científico al mundo. Presuponían que el sujeto domina la realidad empírica con una autocerteza metodológica total gracias a los recursos de la construcción matemática, que expresaban en forma de enunciados. De ese modo, realizaron una auténtica tarea cognitiva, que culmina en la simbolización matemática, en la que se formula la ciencia natural con una validez general. El mundo intermedio del lenguaje queda idealmente en suspenso. Cuando nos hacemos conscientes del lenguaje en cuanto tal, éste aparece como la mediación primaria que nos permite acceder al mundo. Así se clarifica el carácter irrebalsable del esquema lingüístico del mundo. El mito de la autocerteza, que al adoptar una forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, así como el ideal de fundamentación última, que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierden su credibilidad ante la prioridad y la ineludibilidad del sistema lingüístico que articula toda conciencia y todo saber. Nietzsche nos enseñó a dudar de la fundamentación de la verdad en la autocerteza de la propia conciencia.

Freud nos hizo conocer los admirables descubrimientos científicos que tomaron en serio esta duda, y hemos aprendido de la crítica radical de Heidegger al concepto de «conciencia» a ver los prejuicios conceptuales que proceden de la filosofía griega del *lógos* y que, en el giro moderno, pusieron en primer plano el concepto de «sujeto». Todo eso confiere la primacía a la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de una concepción positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad.

De ese modo, se comprende el auge del concepto de «interpretación». Esta palabra expresó originariamente la relación mediadora, la función del intérprete entre hablantes de diversos idiomas y, por tanto, la labor del traductor, y pasó a designar posteriormente el desciframiento de los textos de difícil comprensión. Desde el momento en que el significado predeterminante del mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica, la interpretación comienza a ocupar también en filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser, en cierto modo, el desafío a cualquier tipo de positivismo. ¿Hay una realidad que nos permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley o de la regla y que encuentre ahí su cumplimiento?, ¿no es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece una mediación nunca perfecta entre el hombre y el mundo, y, en este sentido, la única inmediatez y el único dato real consiste en que siempre comprendemos algo como «algo». La creencia en las proposiciones protocolarias como fundamento de todo conocimiento tampoco duró mucho en el Círculo de Viena⁵. La fundamentación del conocimiento no puede evitar, en el ámbito de las ciencias naturales, la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación⁶.

Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en un «hecho» y una observación comienza a poseer carácter informativo. La crítica de Heidegger desmascaró aún más radicalmente como algo dogmático el concepto de «conciencia» de la fenomenología y —al igual que Scheler— el concepto de «percepción pura». De ese modo, se descubrió en la propia percepción la comprensión hermenéutica de «algo como algo». Pero esto significa, en definitiva, que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del «ser-en-el-mundo».

Pero, ¿significa esto que la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido? Esa es la pregunta que Nietzsche formula y que determina el rango y el alcance de la hermenéutica y de las objeciones de sus adversarios. En todo caso, hay que señalar que sólo al plantearse el concepto de «interpretación» se presenta el de «texto» como algo central en la estructura de la lingüisticidad; lo propio del texto consiste en que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación, apareciendo a su luz como una realidad dada. Lo cual rige incluso en el entendimiento dialógico, pues las opiniones discutidas se pueden repetir para

⁵ M. Schlick, «Über das Fundament der Erkenntnis», en *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien, 1938, pp. 290-295 y 300-309.

⁶ Para ello, habría que hacer referencia a la reciente teoría de la ciencia abordada por J. C. Weinsheimer en *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale, 1985.

buscar la vía que posibilite una formulación vinculante común, un proceso que culmine posteriormente en una fijación protocolaria. En un sentido similar, el intérprete de un texto indaga lo que hay propiamente en él. Esta indagación podrá tener siempre una respuesta no exenta de prejuicios y de parcialidad, pues el que pregunta busca una confirmación directa de sus hipótesis. Pero en esa remisión a lo que hay en el texto, éste se presenta como el firme punto de referencia frente a la cuestionabilidad, a la arbitrariedad o, al menos, frente a la pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él.

Lo cual es confirmado a su vez por la historia de la palabra. El término «texto» aparece en las lenguas modernas en dos marcos diferentes. Por un lado, como el escrito cuya interpretación se lleva a cabo en la predicación y en el magisterio eclesial, de forma que el texto representa el fundamento para la exégesis, aunque ésta presupone unas verdades de fe. El otro uso natural de la palabra «texto» tiene relación con la música. En este caso, el texto tiene por objeto el canto, la interpretación musical de las palabras y, en ese sentido, no es algo previo a la música, sino un precipitado de la ejecución del propio canto. Ambas acepciones de la palabra «texto» se remontan al uso lingüístico de los juristas romanos, quienes destacan, tras la codificación de Justiniano, el texto legal frente al ámbito discutible de su interpretación y de su aplicación. Desde entonces, se hace uso de este término cuando algo no encaja bien en la experiencia y siempre que el recurso a la presunta realidad dada puede orientar la comprensión.

La expresión metafórica «libro de la naturaleza» se basa en lo mismo⁷. Se trata del libro escrito por el dedo Dios y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible mediante su exposición. Siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en dicha expectativa de sentido, nos encontramos con la referencia al concepto de «texto». La estrecha correlación que existe entre el texto y la interpretación resulta evidente si tenemos en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto. El esclarecimiento de esta relación interna entre la interpretación y el texto constituye un avance metodológico.

El avance metodológico resultante de estas observaciones sobre el lenguaje consiste en que el «texto» debe entenderse aquí como un concepto hermenéutico. Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y de la lingüística, es decir, como el producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en virtud del cual funciona el lenguaje en cuanto tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite. Desde la perspectiva hermenéutica —que es la perspectiva de cada lector—, el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que, en cuanto tal, encierra sin duda cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de dicha fase. Pero la abstracción va en la dirección inversa a la que contempla el lingüista. Éste no pretende llegar a la comprensión del tema expuesto en el texto, sino aclarar el

⁷ Cf. E. Rothacker, *Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn, 1979.

funcionamiento del lenguaje al margen de lo que el texto pueda decir. Su tema no es lo que el texto comunica, sino la posibilidad de comunicarlo, los recursos semióticos que producen esa comunicación.

Para la óptica hermenéutica, en cambio, la comprensión de lo que dice el texto es lo único que interesa. El funcionamiento del lenguaje es una mera condición previa. El primer presupuesto consiste en que una manifestación sea audible o en que una fijación escrita pueda descifrarse, con el objeto de que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto ha de ser legible.

Ahora bien, en esta línea, el uso lingüístico nos ofrece de nuevo una valiosa indicación. Hablamos también en un sentido más preciso de «legibilidad» de un texto cuando queremos expresar un mínimo de calidad a la hora de enjuiciar un estilo o de valorar una traducción. Obviamente, se trata de un lenguaje figurado. Pero pone en claro las cosas, como suele ocurrir con las expresiones figuradas. Su contrario es la ilegibilidad, y ésta significa siempre que el texto no cumple su misión como manifestación escrita, que consiste en que se entienda sin dificultad. De ese modo, se confirma que, en el texto, anticipamos la comprensión de lo dicho. Sólo al partir de este punto apreciamos y calificamos un texto como legible.

Esto se conoce en filología como la tarea de establecer un texto legible. Pero es evidente que dicha tarea sólo se plantea cuando partimos de cierta comprensión del texto. Sólo una vez descifrado el texto y una vez que dicho texto descifrado se resiste a la comprensión, indagamos su verdadero contenido y nos preguntamos si la lectura tradicional o la variante elegida era la correcta. El tratamiento textual que lleva a cabo el filólogo cuando conforma un texto legible se corresponde perfectamente, por tanto, con la percepción —no meramente acústica— que tiene lugar en una transmisión auditiva directa. Decimos que alguien ha oído cuando ha podido comprender. La inseguridad que puede darse en la percepción acústica de un mensaje oral es similar a la inseguridad de una variante. En ambos casos, se produce un acoplamiento. La precomprensión, es decir, la expectativa de sentido y circunstancias de todo género ajenas al texto, influye en la comprensión del mismo. Esto queda patente cuando se trata de una traducción de lenguas extranjeras. El dominio del idioma extranjero es una mera condición previa para la traducción. Se habla de «texto» en esos casos porque no se trata sólo de comprenderlo, sino de verterlo a otra lengua. De ese modo, se convierte en «texto», pues lo que se dice en él no sólo es comprendido, sino que pasa a ser el «objeto» que está ahí frente a otras posibilidades de traducir lo dicho en la «lengua de destino», lo cual implica, a su vez, una relación hermenéutica. La traducción, aun la meramente literal, es siempre un género de interpretación.

En resumen, podemos afirmar que lo que el lingüista convierte en un tema al prescindir del entendimiento (*Verständigung*) sobre la cosa representa para el propio entendimiento un mero caso límite de posible consideración. Contrariamente a la postura del lingüista, lo que sustenta el proceso de entendimiento es, precisamente, el olvido lingüístico que envuelve formalmente al habla o al texto. Sólo cuando ese olvido se ve perturbado, es decir, cuando no conseguimos alcanzar la comprensión, nos preguntamos por la letra del texto. La recuperación del mismo puede convertirse entonces en una tarea explícita. Es cierto que el uso lingüístico distingue entre «letra» y «texto», pero no es casual que ambos términos puedan intercambiarse

(también en griego el hablar y el escribir confluyen en el concepto de *grammatiké*). La ampliación del concepto de «texto» encuentra más bien su fundamentación en la hermenéutica. La comprensión de un texto, sea oral o escrito, depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho. Podemos afirmar incluso que el hecho de recurrir a la letra o al texto en cuanto tal está siempre motivado por la peculiaridad de la situación de entendimiento.

En este sentido, el uso actual de la palabra «texto» puede ser tan esclarecedor como la historia de la palabra. Sin duda, existe una especie de fase de desvanecimiento del texto que apenas puede llamarse «texto», como sucede, por ejemplo, con las referencias que usamos en apoyo de la memoria. El problema del texto sólo se plantea, por tanto, si la memoria falla, cuando la referencia resulta extraña e ininteligible y, por eso, obliga a recurrir al acervo de signos, al propio texto. Pero en general la referencia no es un texto, pues desaparece como una mera huella al evocar lo significado en ella.

Pero hay también otro lado extremo del entendimiento (*Verständigung*) que, generalmente, no nos lleva a hablar de «texto». Así sucede, por ejemplo, con la notación científica, que presupone determinadas condiciones de entendimiento. Esto depende del destinatario, del técnico. Si la referencia sólo es válida para mí mismo, la notación científica, aunque aparezca publicada, tampoco es para todos; sólo pretende ser comprensible para aquel que está familiarizado con la investigación y su lenguaje. Si se cumple esta condición, el colega no recurrirá generalmente al texto como texto. Lo hará si la idea expresada le parece demasiado extraña y ha de preguntarse si no encierra un malentendido. Obviamente, la situación es muy distinta para el historiador de la ciencia, que considera esos mismos testimonios científicos como verdaderos textos. Requieren una interpretación porque el intérprete no es aquí el lector previsto y ha de salvar la distancia que media entre él y el lector originario. El concepto de «lector originario» es, sin duda, muy vago, como señalé en otro lugar⁸, pero se perfila en el curso de la investigación. Por la misma razón, no hablaremos en general de texto cuando se trate de una carta cuyo destinatario somos nosotros mismos. En ese caso, se entra en la situación de un diálogo escrito sin ruptura de continuidad siempre que no se interponga un obstáculo especial a la comprensión que obligue a recurrir al propio texto. En el diálogo escrito, por tanto, se requiere en el fondo la misma condición básica que rige el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento hay buena voluntad. El problema consiste en saber hasta qué punto se da esa situación y sus implicaciones cuando no se especifica un destinatario o una serie de ellos, sino que éste es el lector anónimo, o cuando no es el propio destinatario sino un extraño el que quiere entender un texto. Escribir una carta es un intento de diálogo como cualquier otro y, como en el contacto lingüístico directo y en todas las situaciones pragmáticas corrientes, sólo la dificultad del entendimiento motivará el interés por la literalidad de lo dicho.

⁸ Cf. sobre todo *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 397 [trad. cast.: p. 472] y, especialmente, p. 399 [p. 475], donde el texto concluye con la fórmula: «El concepto de 'lector originario' se encuentra profunda e incomprensiblemente idealizado».

En todo caso, el escritor, al igual que el participante en el diálogo, intenta comunicar lo que piensa y esto implica prestar atención al otro, con el que comparte ciertos presupuestos y con cuya comprensión cuenta. El otro se atiene al significado de lo dicho, es decir, lo entiende al completarlo y al concretarlo, sin tomar nada al pie de la letra en su sentido abstracto. Esto explica que en las cartas, aunque se dirijan a un colega con el que se tiene mucha familiaridad, no puedan decirse ciertas cosas como en la inmediatez de la situación dialogal. La carta omite muchos extremos que ayudan a la recta comprensión en la inmediatez de la conversación. Sobre todo, ésta siempre ofrece la posibilidad de aclarar o de defender lo que se piensa en la confrontación. Este punto es bien conocido por el diálogo socrático y por la crítica platónica de la palabra escrita. Los *lógoi* que se presentan desvinculados de la situación comprensiva —y esto rige para toda palabra escrita— están expuestos al abuso y al malentendido porque les falta la enmienda obvia del diálogo vivo.

Se impone, en este punto, una conclusión fundamental que es decisiva para la teoría hermenéutica. El hecho de que la fijación escrita posea siempre esa característica tendrá consecuencias para la propia intención de la escritura. Como el escritor conoce la problemática de la fijación escrita, siempre habrá de tener en cuenta al destinatario para que éste pueda entenderle correctamente. Del mismo modo que el diálogo vivo persigue el entendimiento mediante la afirmación y la réplica, lo cual implica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y del gesto adecuados para hacerlas asequibles al interlocutor, la escritura, que no permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, ha de abrir, de algún modo, en el propio texto un horizonte de interpretación y de comprensión que el lector debe llenar de contenido. «Escribir» es algo más que la mera fijación de lo dicho. Es cierto que la fijación escrita remite siempre a lo dicho originariamente, pero debe mirar también hacia adelante. Lo dicho se dirige siempre al entendimiento y tiene en cuenta al otro.

Hablamos, por ejemplo, del texto protocolario porque éste se considera de antemano como un documento, lo cual significa que es preciso recurrir a lo fijado en él. Pero eso requiere la firma y la rúbrica del interlocutor. Otro tanto sucede con cualquier contrato en el mundo del comercio y de la política.

De ese modo, hemos llegado a un concepto sumario que subyace a toda constitución textual y que, a su vez, pone de manifiesto su inserción en el contexto hermenéutico: toda remisión al texto —ya sea un texto real, fijado por escrito, o una mera reproducción de lo manifestado en la conversación— se refiere a la «noticia primitiva» (*Urkunde*), a lo notificado o informado originariamente, que ha de valer como algo idéntico dotado de sentido. Lo que encomienda una tarea en relación con todas las fijaciones por escrito es, precisamente, que esa «noticia» ha de comprenderse. Y el texto fijado ha de fijar la información originaria de tal manera que su sentido sea comprensible unívocamente. A la labor del escritor corresponde, en este punto, la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa comprensión, es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado. En este sentido, leer y comprender significan restituir la información a su autenticidad original. La tarea de la interpretación es obligada cuando el contenido de lo fijado es incierto y hay que alcanzar la recta comprensión de la «información». Pero ésta última no es lo que el hablante o el escribiente dijo originariamente, sino lo que habría querido decir si yo hubiera

sido su interlocutor originario. El problema hermenéutico a la hora de interpretar las «órdenes», por ejemplo, consiste en que éstas deben cumplirse «en conformidad con su sentido» (no al pie de la letra). Esto tiene su explicación en el hecho de que un texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento.

Este fenómeno general puede comprobarse con especial claridad en la codificación jurídica y, paralelamente, en la hermenéutica jurídica. No en vano la hermenéutica jurídica ejerce una especie de función modélica. En este caso, se pone de relieve el tránsito a la forma escrita y la constante invocación del texto como algo obvio y natural. Lo consagrado como derecho sirve para despejar o evitar discusiones. En este sentido, el recurso al texto está siempre justificado tanto para el que busca el derecho, las partes, como para el que lo encuentra y lo dicta, el tribunal. Por eso, la formulación de las leyes, de los contratos o de las decisiones legales es especialmente rigurosa, y tanto más su fijación escrita. En ésta, la resolución o el acuerdo han de formularse de modo que su sentido jurídico se desprenda claramente del texto y se evite el peligro del abuso o de la tergiversación. La «escritura» exige, precisamente, la posibilidad de una interpretación auténtica, aunque los autores de la misma, los legisladores o las partes contratantes no sean accesibles. A ello se debe que la fórmula escrita tenga que prever el margen de interpretación para el «lector» que haya de aplicar el texto. Se trata de evitar siempre la discusión, tanto en la «proclamación» como en la «codificación», de descartar los malentendidos y el abuso, de facilitar una comprensión inequívoca. Frente a la mera proclamación de la ley o a la conclusión efectiva del contrato, la fijación escrita pretende simplemente establecer un seguro adicional. Pero a ello se debe que exista ya al respecto un margen de concreción razonable que ofrezca la interpretación para la aplicación práctica.

La pretensión de validez inherente a la legislación hace que ésta sea como un texto, codificado o no. La ley, en cuanto que estatuto o constitución, necesita siempre la interpretación para su aplicación práctica, y esto significa, a la inversa, que toda aplicación práctica lleva ya implícita la interpretación. Por eso, siempre le compete a la jurisprudencia, a los precedentes y a la praxis anterior una función legislativa. En este sentido, aparece en el ámbito jurídico con una claridad ejemplar hasta qué punto la redacción de un texto siempre hace referencia a una interpretación, es decir, a una aplicación correcta y razonable. Hay que señalar que el problema hermenéutico entre el procedimiento oral y el escrito es idéntico en el fondo. Piénsese, por ejemplo, en el interrogatorio de los testigos. Éstos no suelen ser personas versadas en las condiciones de la investigación y en la labor de búsqueda de la sentencia justa. De ese modo, la pregunta que se les formula ofrece el carácter abstracto del «texto», y la respuesta que han de dar es del mismo género. Esto significa que esa respuesta es como una declaración escrita. Así se comprueba en la insatisfacción con que acoge el testigo el sumario escrito de una declaración. No puede negar lo que ha dicho, pero no le gusta dejarlo en ese aislamiento y de inmediato quisiera interpretarlo él mismo. La tarea de la fijación y, por tanto, la redacción del sumario tiene en cuenta esto, en la medida en que dicho sumario, al reproducir la declaración, debe ajustarse en lo posible a la intención del declarante. Y a la inversa: el ejemplo de la declaración de los testigos muestra cómo el procedi-

miento escrito (o los componentes de la escritura en el procedimiento) influye en el desarrollo del diálogo. El testigo, aislado cuando da su testimonio, se encuentra aislado de cara a la expresión escrita de los resultados de la investigación. Algo similar ocurre con aquellos casos en los que se puede hacer una promesa, dar un orden o formular una pregunta por escrito: también estos casos conllevan un aislamiento de la situación comunicativa original y deben expresar el sentido originario en forma de fijación escrita. En todos los casos, es evidente la referencia a la situación comunicativa original.

Lo cual también puede llevarse a cabo mediante una puntuación adicional, como la que ha desarrollado la fijación escrita para facilitar la recta comprensión. El signo de interrogación, por ejemplo, indica cómo debe expresarse una frase fijada por escrito. El acertado uso español de enmarcar la frase interrogativa mediante dos signos de interrogación deja patente la intención fundamental: que uno sepa ya, al comienzo de la lectura, cómo ha de expresarse la frase correspondiente. La falta de tales recursos de puntuación en numerosas culturas antiguas confirma, por otra parte, que siempre es posible la comprensión partiendo únicamente del texto fijado. La mera sucesión de los signos escritos sin puntuación representa en cierto modo y de forma extrema la abstracción comunicativa.

Sin duda, hay numerosas formas de conducta lingüística comunicativa que no pueden someterse a esa finalidad. Se trata de textos porque pueden considerarse de ese modo, al aparecer desvinculados de sus destinatarios, como sucede, por ejemplo, en la composición literaria. Pero, en el propio proceso comunicativo, oponen resistencia a su textualización. Voy a distinguir tres formas de ese tipo de lenguaje para destacar en su trasfondo el texto accesible de modo eminente a la textualización y no el que realiza su verdadera vocación en forma de figura textual. Estas tres formas son los *antitextos*, los *pseudotextos* y los *pre-textos*. Llamo *antitextos* a aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellas domina la situación dialogal. De ellas forma parte cualquier tipo de chiste o de gracia. Cuando no tomamos algo en serio y esperamos que se entienda como una broma, lo damos a entender en el proceso de la comunicación, y la señal puede ser el tono de voz, el gesto que lo acompaña, la situación social, etc. Pero no es posible, evidentemente, reproducir esa expresión jocosa momentánea. Algo parecido cabe decir de otra forma ya clásica de entendimiento recíproco: la ironía. El uso de la ironía presupone un pre-entendimiento común, que consiste en su presupuesto social. El que dice lo contrario de lo que piensa, pero puede estar seguro de que entienden lo que quiere decir, se halla en una situación de entendimiento que funciona. La posibilidad de dicha «desfiguración», que no es tal, mediante la vía escrita depende del grado de pre-entendimiento comunicativo y de consenso (*Einverständnis*) que exista realmente. Conocemos, por ejemplo, el uso de la ironía en la antigua sociedad aristocrática, incluso y sin solución de continuidad en forma escrita. El uso de las citas clásicas, que se degradan a menudo al atribuirles un sentido peyorativo, pertenece a este mismo contexto. También se persigue con ello una solidaridad social, y, en este caso, el control superior de los presupuestos educativos y, por tanto, los intereses de clase y su ratificación. Pero si las circunstancias de estas condiciones de entendimiento no son tan claras, el tránsito a la forma escrita fija resulta problemático. De ese modo, el uso de la ironía representa, muchas veces, una labor hermenéutica extraordinariamente

ardua, y no es fácil de justificar el supuesto de que se trata de ironía. Se ha dicho, no sin razón, que el tomar algo en sentido irónico sólo es un acto de desesperación del intérprete. En el trato humano, en cambio, hay una estrepitosa ruptura del consenso si no se comprende la presencia de la ironía. Para que sea posible la broma o la ironía se requiere un *consenso básico* (*tragendes Einverständnis*). Por eso, apenas puede restablecerse el entendimiento entre las personas cuando alguien transmuta su modo expresivo irónico en una formulación inequívoca. Aunque esto sea posible, ese sentido unívoco obtenido de este modo dista mucho del sentido comunicativo del discurso irónico.

Al segundo tipo de texto antitextual lo denominaré *pseudotexto*. Me refiero al modo de hablar y de escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la transmisión del sentido, sino que representan una especie de material de relleno para los enlaces retóricos del discurso. La parte retórica puede definirse diciendo que no representa en el discurso el contenido de las frases ni, por tanto, el sentido transferible al texto, sino lo que ejerce el papel puramente funcional y ritual de la comunicación oral o escrita. Lo que abordo aquí como pseudotexto es, por así decir, el componente lingüístico vacío de significado. Todos reconocemos este fenómeno, por ejemplo, en la dificultad de descubrir y de tratar adecuadamente los materiales de relleno del discurso al traducir un texto a otro idioma. El traductor presume que, en este material de relleno, existe un sentido auténtico y destruye con la versión el verdadero caudal de comunicación del texto que tiene en sus manos. Se trata de un riesgo que corre todo traductor. Lo cual no excluye que pueda encontrarse el equivalente de ese material; pero la tarea de la traducción abarca únicamente el contenido del texto, y, por eso, el conocimiento y la eliminación de lugares vacíos de ese material constituye la verdadera tarea de la traducción racional. Conviene anticipar, en este punto, que la cuestión *cambia por completo cuando se trata de textos de verdadera calidad literaria, textos que califico de eminentes*, como los que vamos a conocer más adelante. En eso radica, precisamente, el límite de la traducibilidad de los textos literarios, que se constata dentro de la más diversa gradación.

Llamo *pre-textos* a la tercera forma de textos antitextuales. Incluyo en este grupo aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se lleva a cabo en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Pre-textos son, por tanto, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran. Nombran un mero subterfugio detrás del cual se oculta el «sentido». Por ello, la tarea de la interpretación consiste en descubrir los subterfugios y en comunicar lo que se expresa realmente en ellos.

Esos textos aparecen, por ejemplo, en la opinión pública, que pone de manifiesto la influencia ideológica. El concepto de «ideología» implica que ésta no realiza una verdadera comunicación, sino que sirve de pretexto a unos intereses latentes. Por eso, la crítica de la ideología trata de reconducir lo dicho a unos intereses enmascarados, como sucede, por ejemplo, con los de la clase burguesa en la lucha capitalista. Asimismo, es posible que la propia actitud crítica frente a la ideología sea también criticable como una actitud ideológica si defiende intereses antiburgueses o de otro tipo y enmascara así sus propios pre-textos. Quizás puede considerarse como un motivo común de la recaída en unos intereses ocultos la ruptura del consenso (*Einverständnis*), lo que Habermas llama «deformación de la

comunicación». La comunicación distorsionada, por tanto, se presenta igualmente como un trastorno del posible consenso y del posible entendimiento, y motiva de ese modo la recuperación del sentido verdadero. Consiste en una especie de decodificación.

El papel que desempeñan los sueños en la psicología profunda constituye otro ejemplo de la interpretación entendida como desenmascaramiento de los pre-textos. En realidad, las experiencias de la vida onírica son inconscientes. La lógica de la vida empírica queda abolida en buena medida. Lo cual no excluye que de la lógica sorpresiva de la vida onírica pueda derivar un estímulo directo de sentido que es muy similar al carácter ilógico del cuento. En realidad, la literatura narrativa se ha apoderado del género de los sueños y del cuento, como sucedió, por ejemplo, en el romanticismo alemán. Pero es una cualidad estética la que es objeto de goce en el juego de la fantasía onírica y puede experimentar obviamente una interpretación literario-estética. El fenómeno de los sueños, en cambio, se convierte en objeto de una interpretación muy distinta cuando se intenta poner de manifiesto, detrás de los fragmentos del sueño evocado, el verdadero sentido que se enmascara en las fantasías oníricas y es susceptible de decodificación. A ello se debe la enorme relevancia de la evocación de los sueños en el tratamiento psicoanalítico. El análisis puede movilizar un diálogo asociativo mediante la interpretación de los sueños, eliminar así los bloqueos y liberar al paciente de su neurosis. Este proceso analítico, como es sabido, recorre unas etapas complejas de reconstrucción del texto onírico originario y de su interpretación. Bien es cierto que se trata de un sentido totalmente diferente al expresado por el soñador o, más exactamente, al extraído por los intérpretes de los sueños que apaciguaron la inquietud de la experiencia onírica con su interpretación. Lo que motiva el retroceso a lo «mentado» y la interpretación del pretexto es, más bien, el trastorno total del proceso de entendimiento basado en el consenso que llamamos neurosis.

La psicopatología de la vida cotidiana, conocida al margen del trastorno neurótico específico, posee también la misma estructura. En ella, los actos fallidos adquieren sentido de pronto al escrutar ciertos movimientos inconscientes. Aquí se repite la motivación del regreso al inconsciente desde la inconsistencia, es decir, partiendo de la incomprendibilidad del acto fallido. Gracias a la aclaración, ese acto se hace comprensible y pierde la dimensión irritante que comportaba con anterioridad.

La dependencia mutua entre texto e interpretación que constituye el tema del presente estudio aparece aquí, por tanto, de una forma especial, que Ricoeur denomina «hermenéutica de la sospecha», *hermeneutics of suspicion*. Es un error poner de relieve estas situaciones de comprensibilidad deformada como un caso normal de la comprensión textual⁹.

Ahora bien, todas las consideraciones anteriores tienen por objeto mostrar que la relación que existe entre el texto y la interpretación cambia radicalmente cuando se trata de los llamados «textos literarios». En todos los casos precedentes, en los que eran patentes los motivos de la interpretación y algo se constituía como texto en el

⁹ Cf. del autor «The Hermeneutics of Suspicion», en *Man and World*, nº 17, 1984, pp. 313-324. Reeditado en J. N. Mohanty (ed.), *Phenomenology and the Human Sciences*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1985, pp. 73-83. Trad. cast: «La hermenéutica de la sospecha», en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 127-135.

proceso comunicativo, la interpretación, como el propio texto, se insertaba en la realidad del entendimiento. Lo cual se ajustaba al sentido literal de la palabra *interpretes*, que designa al hablante intermediario y significaba, por eso, la función originaria del intérprete que media entre interlocutores de diferentes idiomas y que une mediante su discurso a los que se encuentran separados. Del mismo modo que, en ese caso, se traspassa la barrera del idioma extranjero, cuando aparecen obstáculos de comprensión en la misma lengua, se requiere la misma mediación. De ese modo, la identidad del enunciado queda patente cuando regresamos al mismo, lo cual significa, potencialmente, que se pone de manifiesto cuando se trata como un texto.

El intérprete ha de superar el elemento extraño que impide la inteligibilidad de un texto. Hace de mediador cuando el texto (el discurso) no puede llevar a cabo su tarea, que consiste en ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer una vez alcanzada la comprensión. Por eso, el discurso del intérprete no es un texto, sino que *sirve* a un texto. Pero esto no significa que la aportación del intérprete se reduzca totalmente al modo de escuchar el texto. Esa aportación no sólo es temática, objetivable como texto, sino que se incorpora a éste último. Esta figura nos presenta los rasgos más generales de la relación que existe entre el texto y la interpretación, pues surge, en este punto, un momento de la estructura hermenéutica que conviene señalar. También ese lenguaje mediador posee una estructura dialogal. El intérprete que media entre dos partes no dejará de percibir la distancia que le separa de ambas posiciones como una especie de superioridad respecto a la doble limitación de una y otra parte. Por eso, su ayuda a la comprensión no se limita al plano lingüístico, sino que pasa siempre a una mediación real que intenta equilibrar entre sí el derecho y los límites de ambas partes. El «hablante mediador» se convierte en un «negociador». Ahora bien, creo que se da una relación análoga entre el texto y el lector. Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y, de ese modo, ayuda al lector a comprenderlo, su retirada no significa una desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo de ese modo la tensión que existe entre el horizonte del texto y el del lector: lo que he denominado *fusión* de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso, la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que de ese modo desaparece.

Pero nos encontramos con el fenómeno de la *literatura*, con aquellos textos que no desaparecen, sino que se ofrecen a la comprensión con una pretensión normativa y que preceden a toda posible lectura nueva del texto. ¿Cuál es su característica?, ¿qué significa para el lenguaje mediador del intérprete el hecho de que los textos puedan estar «ahí»?¹⁰.

Mi tesis es que están presentes únicamente cuando regresamos a ellos. Pero esto significa que son *textos* en el sentido original y propio del término: palabras que sólo «existen» retrayéndose a sí mismas, que realizan el verdadero sentido del texto desde sí mismas y, por así decir, al hablar. Los textos literarios son aquellos que han de ser leídos en voz alta, aunque quizás únicamente para el oído interior, y que si se recitan

¹⁰ Cf. especialmente los escritos sobre teoría de la literatura recogidos en *Gesammelte Werke (Ästhetik und Poetik I)*, Mohr, Tübingen, 1993, vol. VIII. Trad. cast. parcial: H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

no sólo se oyen, sino que se acompañan con la voz interior. Son lo que son en virtud de la memoria, debido a la posibilidad de ser recitados *par cœur*. Viven en la memoria del rapsoda, del cantor del coro o del cantante lírico. Como si estuvieran escritos en el alma, se orientan a la escritura y, por eso, no puede sorprender que en las culturas de la lectura tales textos egregios se llamen «literatura».

Un texto literario no es tan sólo la fijación de un discurso hablado. No remite a una palabra ya pronunciada. Esto tiene sus consecuencias hermenéuticas. La interpretación, en este punto, ya no es un mero recurso para la retransmisión de un enunciado original. El texto literario, precisamente, es un texto en un grado especial, pues no remite a un acto lingüístico originario, sino que prescribe por su parte todas las repeticiones y todos los actos lingüísticos; ningún lenguaje hablado puede cumplir totalmente la norma que representa un texto. Éste ejerce una función normativa que no hace referencia ni a un discurso originario ni a la intención del hablante, sino que surge en el propio texto; por ejemplo, a raíz de un poema bien logrado que sorprende y supera al propio poeta.

No en vano la palabra «literatura» ha adquirido un sentido prestigioso, de tal modo que el hecho de pertenecer a ella constituye un toque de distinción. Un texto de este género no significa la mera fijación de un discurso, sino que posee su propia autenticidad. Si el carácter del discurso consiste en que el oyente lo escuche de pasada y centre su atención en lo que el discurso le comunica, este hecho pone de relieve en qué consiste el propio lenguaje.

No es fácil entender correctamente esta autopresentación de la palabra. Es obvio que las palabras conservan su significado en el texto literario y transmiten el sentido del discurso, que mienta algo. Lo propio de la calidad de un texto literario consiste en respetar la primacía del contenido que compete a todo discurso, e incluso potenciarlo hasta el punto de dejar en suspenso la dimensión real de su enunciado. Por otra parte, el «cómo» de lo dicho no se puede imponer. En caso contrario, no hablaremos de arte de la palabra, sino de artificialidad; no de un tono que pide un tipo de canto, sino de imitación poetizante; ni de un estilo cuya calidad inconfundible admiramos, sino de un amaneramiento que nos molesta. Pese a ello, un texto literario requiere hacerse presente en su figuración lingüística y no sólo cumplir su función comunicativa. No basta con leerlo, es preciso oírlo, siquiera sea con el oído interior.

De ese modo, la palabra adquiere su plena autopresencia en el texto literario. No se limita a hacer presente lo dicho, sino que se presenta a sí misma en su realidad sonora. Del mismo modo que el estilo es un factor eficaz para constituir un texto de calidad sin imponerse como mero estilismo, la realidad sonora de las palabras y del discurso está unida indisolublemente con la comunicación del sentido. Pero si el discurso se distingue por la búsqueda del sentido y por el hecho de que, por encima de su apariencia, escuchamos y leemos el sentido que nos comunica, en el texto literario la autoaparición de la sonoridad de cada palabra y la melodía del discurso también son relevantes para el contenido. Nace una peculiar tensión entre el sentido del discurso y la autopresentación de su figura. Cada miembro del discurso, cada palabra que se inserta en la unidad de la frase, representa una unidad de sentido cuando su significado evoca algo. Al moverse dentro de su propia unidad y no como un mero medio para el presunto sentido discursivo, puede desplegarse la plurivocidad

de su virtualidad expresiva. En ese caso, se habla de las connotaciones que resuenan cuando una palabra aparece con su significado en un texto literario.

La palabra individual, como portadora de su significado y como coportadora del sentido discursivo, sólo es un momento abstracto del discurso. Todo ha de verse en el ámbito más amplio de la *sintaxis*. Al tratarse de un texto literario, consiste en una sintaxis que no es necesariamente ni tan sólo la de la gramática usual. Del mismo modo que el orador se toma libertades sintácticas que el oyente le otorga porque sintoniza con todas las modulaciones y las gesticulaciones del hablante, el texto literario —con todos los matices que ostenta— posee sus propias libertades. Éstas se otorgan a la realidad sonora que refuerza el sentido del conjunto del texto. Es cierto que también en el ámbito de la prosa ordinaria rige el supuesto de que un discurso no es un «escrito», ni una conferencia, una lección de clase, un *paper*. Pero esto resulta aún más válido en el caso de la literatura, en el sentido eminente de la palabra. Lo literario supera la abstracción de lo escrito, y no sólo porque el texto sea legible, es decir, porque su sentido resulte comprensible. Un texto literario posee una estructura propia. Su presencia lingüística como texto exige una repetición de la letra original, pero sin recurrir a un lenguaje originario, sino iniciando un lenguaje nuevo e ideal. El entramado de las referencias de sentido nunca se agota del todo en las relaciones que existen entre los significados principales de las palabras. Precisamente, las relaciones anexas que no se encuentran vinculadas a la teleología del sentido confieren su magnitud a la frase literaria. Tales relaciones no se darían si el conjunto del discurso se mantuviera en pie por sí solo, invitara a la quietud e impidiera al lector o al oyente oír cada vez algo más. Pero el hecho de convertirse en oyente es siempre, como sucede en toda audición, un oír algo que entiende lo oído como el sentido de un discurso.

Es difícil saber qué elemento desempeña aquí el papel de causa y cuál el de efecto: ¿suspende el aumento de volumen la función comunicativa y la referencia del texto, y lo convierte en un texto literario?, ¿o sucede, por el contrario, que la cancelación de la referencia a la realidad que caracteriza al texto literario, es decir, a la automanifestación del lenguaje, hace aflorar la plenitud del sentido del discurso en todo su volumen? Ambos extremos son insuperables, y el espacio que ocupen, desde la prosa artística hasta la *poésie pure*, dependerá de la participación del fenómeno lingüístico en la totalidad del sentido.

Puede verse, finalmente, lo complicado que resulta el ajuste del discurso a la unidad y el reajuste de sus elementos, esto es, de las palabras. Por ejemplo, cuando la palabra en su polivalencia no ofrece un sentido independiente. Llamamos a eso un *juego de palabras*. Ahora bien, no se puede negar que éste, muchas veces, sólo alcanza la independencia cuando se utiliza como un adorno del lenguaje que hace brillar el ingenio del hablante, que, sin embargo, se encuentra supeditado por completo al sentido del discurso. La consecuencia es que el sentido del discurso pierde de pronto su univocidad. En ese momento, detrás de la unidad del fenómeno sonoro, se advierte la unidad oculta de unos significados heterogéneos e incluso opuestos entre sí. Hegel habló al respecto del instinto dialéctico del lenguaje, y Heráclito vio en el juego de palabras uno de los testimonios más relevantes de su intuición básica, según la cual los contrarios coinciden en el fondo. Pero éste es un modo filosófico de hablar. Consisten en rupturas de la relación semántica natural

del discurso que son productivas para el pensamiento filosófico porque el lenguaje, de ese modo, se ve forzado a abandonar su significado objetivo inmediato y a favorecer la aparición de los reflejos mentales. Las polivalencias de los juegos de palabras representan el modo más denso de lo especulativo, que se explicita en juicios contradictorios. La dialéctica, como dice Hegel, es la representación de lo especulativo.

Pero el problema cambia por la razón siguiente: la función del juego de palabras no se compagina con la ambigüedad polivalente de la palabra poética. Las connotaciones que acompañan a un significado principal prestan al lenguaje su volumen literario, pero al supeditarse a la unidad de sentido del discurso y evocar otros significados como meras resonancias, los juegos de palabras no son meros juegos ambiguos o polivalentes que den origen al discurso literario; en ellos se confrontan unidades de sentido autónomas. De ese modo, el juego de palabras rebasa la unidad del discurso y debe entenderse como una relación de sentido refleja y superior. Por eso, nos irrita el uso de juegos de palabras y de retruécanos cuando resultan reiterativos, pues rompen la unidad del discurso. Es difícil que la frase explosiva del juego de palabras resulte eficaz en una canción o en un poema lírico, o sea, siempre que prevalece la conformación melódica del lenguaje. Muy diferente es, obviamente, el caso del discurso dramático, en el que predomina la dialéctica de la escena. Piénsese en la *stichomythía* o en la autodestrucción del héroe que se constata en el juego de palabras con el nombre propio¹¹. También el caso es diferente cuando el discurso poético no origina el flujo de la narración ni el desarrollo del canto ni la representación dramática, sino que se mueve en el juego de la reflexión, cuyos reflejos pueden rebasar las expectativas del discurso. El juego de palabras, de este modo, puede ejercer una función fecunda en una lírica muy reflexiva. Es el caso de la lírica hermética de Paul Celan. Pero también hay que preguntarse, en este punto, si la vía de esa carga reflexiva de palabras no se pierde finalmente en lo inefable. Sorprende, en efecto, que Mallarmé utilice juegos de palabras en ensayos en prosa, como *Igitur*; pero cuando forma orquestas enteras de constelaciones poéticas, apenas juega con las palabras. Los versos de *Salut*, ciertamente, aparecen estratificados y llenan una expectativa de sentido en planos tan distintos como puedan serlo un brindis y un balance vital, oscilando entre la espuma del cava en el vaso y la estela que deja el barco de la vida; pero ambas dimensiones de sentido se pueden realizar en la misma unidad discursiva como un único gesto melódico del lenguaje¹².

¹¹ Cf. M. Warburg, «Zwei Fragen zum Kratylus», en *Neue philologische Untersuchungen*, nº 5, 1929.

¹² El soneto de Mallarmé, al que agregé una paráfrasis informal, suena así:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
 À ne désigner que la coupe;
 Telle loin se noie une troupe
 De sirènes mainte à l'envers.

Nous naviguons, ô mes divers
 Amis, moi déjà sur la poupe
 Vous l'avant fastueux qui coupe
 Le flot de foudres et d'hivers;

Salutación

Nada, esta espuma, verso inocente
 para sugerir el borde de la copa;
 lejos se baña un tropel
 de sirenas, muchas al revés.

Navegamos, amigos
 desiguales, yo ya en popa,
 vosotros a proa orgullosa que corta
 la ola de rayos y de tempestades.

La *metáfora* se presta a consideraciones similares. En poesía, aparece tan vinculada al juego de las resonancias, a los sentidos verbales y al sentido del discurso, que ni siquiera destaca como metáfora, pues la prosa carece del discurso originario. Por eso, la metáfora apenas ejerce una función en la propia prosa poética. En cierto modo, desaparece tras haber despertado la intuición espiritual a cuyo servicio está. El área propia de la metáfora es más bien la retórica. En ella, disfrutamos de la metáfora como metáfora. En la poética, la teoría de la metáfora es algo tan secundario como la teoría del juego de palabras.

Esta digresión muestra lo estratificado y lo diferenciado que es el juego del sonido y del sentido en el habla y en el escrito cuando se trata de literatura. Cabe preguntar cómo puede reconducirse el discurso mediador del intérprete a la realidad de los textos poéticos. La respuesta ha de ser muy radical. A diferencia de otros textos, el literario no se interrumpe con el discurso mediador del intérprete, sino que es acompañado por su participación constante. Lo cual puede constatarse en la estructura de la temporalidad que compete a todo discurso. En todo caso, las categorías temporales que utilizamos en relación con el discurso y con el arte lingüístico presentan una dificultad peculiar. Se habla, entonces, de presencia e incluso, como antes decía, de autoperseveración de la palabra poética. *Pero es una falacia entender esa presencia desde el lenguaje de la metafísica, como una actualización de «lo que está ahí dado», o desde el concepto de «objetivabilidad». No es esa la actualidad que compete a la obra literaria, ni a ningún otro texto.* El lenguaje y la escritura se mantienen siempre en una referencia recíproca. No son, sino que significan, incluso cuando lo significado sólo existe en la palabra manifestada. El discurso poético sólo se hace efectivo en el acto de hablar o de leer. Es decir, no existe si no es comprendido.

La estructura temporal del hablar y del leer representa un campo poco explorado. La imposibilidad de aplicar el esquema puro de la sucesión al habla y a la lectura salta a la vista cuando se considera que, de ese modo, no se describe la lectura, sino el delecto. El que tiene que delectar para leer es incapaz de hacerlo. Algo similar puede decirse de la lectura en voz alta. Recitar bien significa transmitir a otro el juego que existe entre el significado y el sonido, de modo que el otro lo recree y lo renueve en sí y para sí. Se recita para otro y esto quiere decir que el recitador se dirige al otro. El recitador se relaciona con el otro. Dictar y recitar son actos «dialogales». Hasta el leer en voz alta para uno mismo es dialogal, pues ha de compaginar en la medida de lo posible el fenómeno sonoro y la captación del sentido.

Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
À n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre voile

Una dulce embriaguez me hace
sin miedo a sus temblores
lanzar a pie firme este saludo

Soledad, arrecife, estrella
adondequiera que nos lleve
el blanco deseo de nuestra vela.

P. Forget, el editor de *Text und Interpretation*, München, 1984, cita en la página 50 a U. Japp, *Hermeneutik*, München, 1977, pp. 80 y ss. Japp disocia tres planos (apoyándose en Rastier); extrema el «análisis saturado», no traduce *salut* por saludo o salutación, sino por salvación (en referencia a *récif*) y entiende *blanco deseo* como papel, concepto que no aparece en el texto y que ni siquiera es aludido en el autorreferente *vierge vers*. Eso se llama «método sin verdad».

El arte de recitar tampoco es diferente en lo fundamental. Sólo necesita una técnica especial, pues los oyentes son gente anónima y el texto poético exige, no obstante, concretarse en cada oyente. Nos encontramos, en este punto, con algo análogo al deletreo en el caso de la lectura: la declamación mecánica. Declamar mecánicamente no es hablar, sino alinear fragmentos de sentido, uno detrás de otro. Un ejemplo claro es el de los niños que aprenden versos de memoria y los «recitan» para alegría de los padres. El experto o el artista del recitado, en cambio, hará presente una figura lingüística global, del mismo modo que el actor ha de pronunciar las palabras de su personaje como si las encontrara en el acto. El recitado no ha de ser una serie de retazos del habla, sino un todo compuesto de sentido y de sonido que «se mantiene en pie». Por eso, el hablante ideal no puede hacerse presente directamente en sí mismo, sino únicamente en el texto, que ha de llegar incluso a un ciego que sea incapaz de ver sus gestos. Dice Goethe en algún lugar: «No hay mayor ni más puro placer que no declamar, sino recitar un fragmento de Shakespeare con los ojos cerrados y con una correcta voz natural»¹³. Cabe preguntarse si la recitación es posible con este tipo de textos poéticos; por ejemplo, cuando se trata de poesía reflexiva. Este problema surge también en la historia de la lírica. La lírica coral y, en general, lo que puede cantarse, que invita a sumarse a ello, es algo totalmente distinto del tono elegíaco. La poesía reflexiva sólo parece posible en pura soledad.

En todo caso, el esquema de la sucesión se encuentra en este punto fuera de lugar. Recuerdo lo que en el aprendizaje de la prosodia latina se llama construir: el alumno de latín ha de buscar el «verbo», luego el sujeto y, a partir de ahí, articular toda la masa verbal hasta lograr la confluencia repentina de aquellos elementos que parecían totalmente divergentes respecto a su sentido. Aristóteles describe la congelación de un líquido cuando es agitado como un cambio repentino. Algo similar ocurre con la comprensión cuando los elementos verbales desordenados cristalizan en la unidad de sentido de un todo. El oír y el leer poseen la misma estructura temporal que el comprender, cuyo carácter circular es una de las constataciones más antiguas de la retórica y de la hermenéutica.

Lo cual es válido para todo tipo de audición y de lectura. En el caso de los textos literarios la situación es mucho más compleja. En ellos, no se trata simplemente de recoger la información transmitida por el texto. No corremos impacientes directamente a la búsqueda del sentido final para captar con él la totalidad de la comunicación. También aquí se da, sin duda, una especie de comprensión instantánea que permite ver la unidad del conjunto. En el texto poético ocurre lo mismo que en la imagen artística. Conocemos relaciones de sentido, aunque quizá de un modo vago y fragmentario; pero en ambos casos la referencia imitativa a la realidad queda en suspenso. El texto es lo único presente con su relación de sentido. Cuando leemos textos literarios, nos vemos remitidos constantemente a las relaciones de sentido y de sonido que articulan la estructura de la totalidad. Volvemos páginas atrás, leemos de nuevo, descubrimos nuevas relaciones y, al final, la conciencia no está segura de haber comprendido el asunto en cuestión, con el que uno deja ya el texto tras de sí. Ocurre a la inversa: ahondamos más cuantas más sean las referencias

¹³ J. W. Goethe, *Shakespeare und kein Ende*, en *Sämtliche Werke. Artemis-Gedenkausgabe*, vol. XIV, p. 757.

de sentido y de sonido que entran en la conciencia. No dejamos atrás el texto, sino que nos dejamos introducir en él. Nos quedamos dentro del mismo, al igual que el hablante está en las palabras que dice y no se mantiene a distancia como el que maneja herramientas, las toma y las deja. Por eso, resulta desorientador hablar del manejo de las palabras. Esa expresión no alcanza el lenguaje real, sino que lo emplea como si utilizara el vocabulario de una lengua extranjera. Por eso, cuando se trata del lenguaje real, hay que limitar radicalmente las reglas y las normas. Y esto es válido, sobre todo, para el texto literario, que no es correcto por decir lo que otros dirían, sino por poseer un nuevo criterio, que lo distingue como en el caso de la obra de arte. Cada palabra «encaja» y casi parece insustituible. En cierto grado, lo es.

Fue Dilthey quien, al continuar el idealismo romántico, dio al respecto las primeras orientaciones. Frente al monopolio del pensamiento causal en su tiempo, dejó a un lado la relación causa-efecto y habló de la relación de los efectos, que se da sin perjuicio de que todos ellos tengan sus causas. Para ello, introdujo el término «estructura», tan acreditado posteriormente, y mostró cómo la comprensión de dichas estructuras presenta necesariamente una forma circular. Partiendo de la audición musical, cuyo ejemplo paradigmático, por excluir toda teoría de la imitación, es la música absoluta, debido a su extrema aconceptualidad, habló de la conceptualización en un punto medio y abordó temáticamente la estructura temporal de la comprensión. En estética se habla, en sentido análogo, de construcción, para hacer referencia tanto al texto literario como a un cuadro. El significado impreciso de la noción de «construcción» implica que algo no se comprende en su realidad preestablecida, sino que se va formando, en cierto modo, desde dentro hasta alcanzar su propia figura y quizá posteriormente sigue en evolución. Es evidente la necesidad de entender este tipo de fenómenos. La tarea es asumir en qué consiste una construcción, construir algo que no está «construido», lo cual implica recuperar de nuevo todos los intentos de construcción. Mientras que la unidad del comprender y del leer se realiza en la lectura comprensiva y el fenómeno lingüístico queda en ella postergado, el texto literario ofrece siempre algo que actualiza distintas relaciones de sentido y de sonido. La estructura temporal de la movilidad que llamamos permanencia llena esa presencia y el discurso mediador de la interpretación ha de abordarla. Sin la disposición del receptor a ser «todo oídos», el texto poético no nos dice nada.

Para terminar, puede servirnos de ilustración un ejemplo bien conocido. Se trata del final del poema de Mörike *Auf eine Lampe*¹⁴. El verso dice: «Pero lo bello resplandece en sí mismo».

¹⁴ El poema de Mörike es el siguiente:

*Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflieht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.*

El verso fue objeto de un debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger. Nos interesa abordarlo aquí únicamente como un caso ejemplar. En este verso, aparece un grupo verbal de una trivialidad aparente: *scheint es*. Se puede entender como «parecer», *dokei, videtur, il semble, it seems, pare*, etc. Esa interpretación prosaica de la expresión le confiere un sentido y, por eso, encontró su defensor. Pero dicha interpretación no cumple la ley del verso. Puede demostrarse que *scheint es* significa aquí «luce», *splender*. Basta aplicar un principio hermenéutico. En caso de conflicto, rige el nexa más estrecho. La doble posibilidad de comprensión es siempre un conflicto; pero es evidente que lo bello se aplica aquí a una lámpara. Ese es el enunciado global del poema que hay que comprender. Una lámpara que no alumbra porque cuelga vetusta y pasada de moda en un salón de lujo («¿quién se va a fijar?») adquiere aquí su propio brillo porque es una obra de arte. Es indudable que el brillo se refiere aquí a la lámpara que luce aunque nadie la utilice.

Leo Spitzer ha analizado en un docto trabajo sobre este debate el género literario de estos poemas de objetos y ha indicado de forma convincente el lugar que ocupan en la historia de la literatura. Heidegger, por su parte, reivindicó con razón la relación conceptual de las palabras *schön* (bello) y *scheinen* (brillar, parecer) que resuena en la famosa expresión de Hegel sobre el brillo sensible de la idea. Pero hay también razones inmanentes. La acción combinada del sonido y del significado de las palabras supone otra clara instancia de decisión. Dado que los sonidos sibilantes forman una trama consistente en este verso (*was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst*) y dado que la modulación métrica del verso constituye la unidad melódica de la frase (hay un acento métrico sobre *schön ist, selig, scheint, in* y *selbst*), no ha lugar para la irrupción reflexiva de un prosaico *scheint es*. Significaría la irrupción de la prosa coloquial en el lenguaje del poema, una desviación de la comprensión poética que siempre nos amenaza a todos. Porque solemos hablar en prosa, como advierte el *Monsieur Jourdain* de Molière para sorpresa suya. Precisamente, esto ha llevado a la poesía actual a formas estilísticas de un hermetismo extremo que impiden la irrupción de la prosa. Aquí, en el poema de Mörike, ese desvío no queda muy lejos. El lenguaje de este poema se aproxima en ocasiones a la prosa («¿quién se va a fijar?»). Ahora bien, la posición que ocupa este verso en el poema, la de su conclusión, le confiere un peso gnómico especial. Y el poema ilustra, en efecto, con su propio enunciado por qué el oro de ese verso no es un «documento a la orden» o no remite a otra cosa, como un billete de banco o una información, sino que posee su

[De leve cordón colgada adorna,
bella lámpara, imperturbable,
el techo del salón lujoso casi olvidado.
En tu blanca piel de mármol, su borde
de hiedra en bronce verde áureo trenzado,
un tropel de niños danza en corro.
¡Qué delicioso todo! Risueño, pero envuelto
en suave hábito de seriedad.
Auténtica obra de arte. ¿Quién se va a fijar?
Pero lo bello resplandece en sí mismo.]

El debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger, al que hago referencia a continuación, aparece documentado en E. Staiger, «Die Kunst der Interpretation», en *Wissenschaftliche Reihe*, n.º 4.078, 1971, pp. 28-42.

propio valor. El brillo no es sólo algo que se comprende, sino que, conjuntamente, irradia del esplendor de esta lámpara que cuelga inadvertida en un salón recatado y que sólo luce en estos versos. El oído interior percibe aquí la correspondencia entre *schön* (bello) y *selig* (feliz), y entre *scheinen* y *selbst...* Y el *selbst* con el que finaliza y enmudece el ritmo, hace resonar el callado movimiento en nuestro oído interior. Hace brillar en nuestro ojo interior el suave fluir de la luz que llamamos «brillar». De ese modo, nuestra mente no sólo conoce lo que se dice sobre lo bello y lo que expresa la autonomía de la obra de arte, independientemente de cualquier relación de uso, sino que nuestro oído oye y nuestra comprensión percibe el brillo de lo bello como su ser verdadero. El intérprete que aporta sus razones desaparece, y el texto habla.

Traducción: *Manuel Olasagasti*