

La producción del sentido en los textos

Lo que se pretende en este estudio es conseguir las condiciones hermenéuticas para la apropiación del sentido. No de cualquier apropiación, sino, claro está, de la apropiación válida. Por tanto, no queremos hacer apropiaciones al estilo de las que efectuaron los románticos, (caso de Schleiermacher, por ejemplo), que creyeron llegar a «comprender a un autor mejor de lo que el mismo se comprendió»¹. Ni tampoco queremos practicar la apropiación de los fenomenólogos, que efectúan un cortacircuito con el lenguaje, y pretenden alcanzar la verdad de un discurso o texto por la vía de «intuición de las esencias» (Wessenschau)². Saltar a las esencias sin la mediación del lenguaje es una operación extremadamente peligrosa: porque puede quedarse la reflexión envarada en los escollos de la introspección³, o

1 En cierto sentido que matiza Gadamer, la fórmula pudiera ser admisible, puesto que el «sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre», p. 366. Pero las pretensiones de la hermenéutica romántica (entrar de lleno en el autor, por la vía de la afinidad afectiva, por el «acto adivinatorio», o por congenialidad), está hoy, gracias al estructuralismo y a los últimos aportes de la semiología, definitivamente superada. Cf. Hans George Gadamer: *Verdad y método* (Salamanca 1977) en la página citada y la siguiente.

2 Intuición es en los fenomenólogos la «noesis» o acto congnotativo correlato de la auto-dación (Selbstgegebenheit) o del ser-evidente de los fenómenos.

3 Son incontables los autores que revelaron los riesgos de la introspección. Seleccioneo, entre ellos, la obra del epistemólogo, antes que psicólogo, Jean Piaget: *Sabiduría e ilusiones de la filosofía* (Barcelona 1973) especialmente las páginas 102-103.

abismarse en los «lenguajes privados»⁴. También queremos librar-nos, finalmente, de la apropiación que propuso la Nueva Hermenéutica de Fuchs y Ebeling, por parecernos excesivamente presurosa en efectuar la apropiación. Esta prisa conduce a estos hermenéutas a saltar demasiado pronto al momento de la «comprensión existencial» del sentido de un texto, sin el suficiente detenimiento en el momento de la «explicación» de la trama semiológica en que todo texto nos es presentado.

Contra la tesis del sentido único. Sólo podremos evitar estas inaceptables apropiaciones del sentido, si disponemos de una teoría del discurso. A la postre, lo que se pretende es alcanzar el momento tercero de esta secuencia:

discurso vivo (oral) → discurso in-scrito (texto) → discurso interpretado (apropiado)

La interpretación (por ejemplo, tras la lectura de un texto) no es, de ninguna manera, una simple recepción de un sentido único, fijo y «canónico» que circula desde la «mens auctoris» a la mente del lector. Para pensar así hay que sustentar la tesis, hoy denostada por la actual semiología, de que un texto está siempre habitado por un sentido único, definitivo, el sentido verdadero. Se reconoce en esta concepción, sin duda, muy clásica, el viejo hileformismo: habría un fondo de ideas, unos contenidos, y habría, recubriendo ese fondo, una forma o expresión sensible de esas ideas. Apropiar el sentido sería cosa sencilla: sería ir más allá de la forma, atravesarla *tranquilamente*, porque tras ella está la sustancia, el fondo del sentido. Excesiva sencillez y demasiada tranquilidad la que observamos en ese viaje

Hay que notar que, naturalmente, no todos los fenomenólogos son introspeccionistas. Los mejores de entre ellos (Max Scheler, Merleau-Ponty, et alii) supieron librarse de ella.

⁴ Los «lenguajes privados» quedaron creemos que definitivamente descartados de la apropiación del sentido válido por Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (Edición bilingüe alemán-inglés) (Nueva York 1953) p. 243.

que pretende atravesar la forma. Leer sería, pues, una faena no demasiado difícil de simple restitución: se eliminan los parásitos, y... se alcanza sin más el sentido auténtico.

En suma: que todo el protagonismo en la apropiación se le concede al «signifié» a expensas del «signifiant» al que se le posterga o se salta *tranquilamente* sobre él. Ahora bien: todo lo que ofrece el significado, no lo oferta en parte alguna más que EN y a través del significante. De los significados suele ocuparse la semántica, de los signos significantes se ocupa la semiología. Todos los significados nos vienen exclusivamente en y por el texto; salirse del texto (de la trama de signos constituidos en discurso) es ilusorio; es ignorar todo el plantamiento moderno del lenguaje. No se puede acceder a la semántica sin el previo paso por la semiología.

Por desconocer esto, que no es otra cosa que una de las primarias lecciones de la semiología, incontables apropiaciones del sentido no quedan legitimadas. A-propiarse es traer lo que es ajeno a uno mismo: es traer la «cosa» del texto («die Sache», como la denomina Gadamer o «le monde de l'oeuvre», como la denomina Ricoeur). Esa «cosa» está, desde luego, delante del texto, nunca detrás; y esa cosa es un mundo, el mundo del texto, precisamente, porque consiste en una proposición de un mundo o universo nuevo de sentido. Al comprender, esto es, cuando entro en ese mundo, lo encuentro poblado de posibilidades de existencia, o lo que es lo mismo de modos diferentes de «ser-en-el-mundo».

Comprendiendo esos modos (en eso consiste la apropiación del sentido), me comprendo a mi mismo. Se recupera así la vieja tradición, (rota por los estructuralistas y positivistas) del comprender como autocomprender-se. Y, al comprender el texto, recibo de él un «yo» más vasto porque recibo posibilidades de existir-me yo, posibilidades que yo no comprendía antes del texto, y que ahora veo son mis más propias posibilidades. En suma: que es el sujeto quien queda constituido por el texto, y no a la inversa.

Cuando yo constituyo al texto, probablemente le impongo mis particulares proyecciones. Comprender un texto y apropiárselo con-

siste en lo contrario, justamente: no en exponer el texto cual pantalla a mis caprichos, idiosincrasias y proyecciones; justo al revés: yo me expongo ante la «cosa» del texto y me dejo constituir por ella. Evito proyectar sobre el texto para que sea él el que proyecte sobre mí. Con lo que resulta que «a-propiarse» el sentido de un texto empieza por ser un acto de «des-a-propiación».

Las insuficiencias de la semiología. La dificultad que ahora se nos presenta para nuestro propósito es que esta lingüística que nos ha despertado del sueño del los románticos y fenomenólogos, y nos ha alertado contra las apropiaciones indebidas, está cerrada en su «clôture»⁵ del universo de los signos. En la semiología sólo se nos habla del sentido en tanto idealidad inconcreta, no del significado. En los términos de Frege: la «langue» no habla más que del «Sinn», no del «Bedeutung»: sólo se nos explica el *que* dice una proposición, y nada nos dice *sobre qué* en esa proposición se habla. La semiología por expreso designio de su fundador sólo se interesa en la «langue», no en la «parole». Hay que optar, dice Ferdinand Saussure al final del capítulo IV de su «Curso»: «Por todas estas razones, sería quimérico reunir bajo un mismo punto de vista la lengua y el habla. (...) Hay que escoger entre dos caminos imposibles de tomar a un mismo tiempo; deben seguirse por separado»⁶. Con este texto, realmente fundacional, los estructuralistas, optaron por estudiar la lengua y dejar de lado el habla.

Pero nosotros, a quienes interesa la cuestión de la apropiación del sentido del discurso, tenemos que tomar el otro camino, el del habla, siguiendo las pautas de una nueva lingüística cuya unidad de análisis no sea el signo, sino la frase.

5 La «clôture» es uno de los cuatro o cinco postulados fundamentales del estructuralismo, que podría formularse así: el sistema de la lengua carece de relaciones externas; la «langue» no tiene un fuera, sólo tiene un dentro (un dedans). En otros términos, en el lenguaje todo es inmanente, no hay referencias a un algo extralingüístico, a lo que tradicionalmente se denominaba referente. No hay transcendencia del «signifié».

6 Cf. 'Curso de lingüística general' (Akal, Madrid 1980) p. 47.

De esa manera, volveremos a unir lo que Saussure separó; volveremos más allá de Saussure, a recuperar el espíritu de Von Humboldt que veía el lenguaje como producción; un espíritu con el que conecta Chomsky que ve el lenguaje como generación. En suma: para apropiarse el sentido del discurso, hemos de instruirnos más que en la escuela semiológica, en la lingüística de la frase.

Recuperar todos los niveles del lenguaje. Interesados primordialmente en la producción del sentido, tenemos que aprender a ver en el acto mismo de la lengua la producción del acto de la palabra⁷. Pero esto no se puede hacer sin devolver el lenguaje a su «home», que no puede ser otro que el discurso. En estos días postestructuralistas, hemos de devolverle al lenguaje su «logos»: su poder de decir, (su «sagen» o «zeigen» que proceden del griego «deiknimi» = mostrar). Hemos de devolver al lenguaje su poder de mostrar, pues decir equivale a manifestar, mostrar, iluminar. Sólo de esta manera podremos acceder al plano de la manifestación de la «parole», superadas ya las constricciones, la «clôture», a que los estructuralistas por razones de cientificismo, habían sometido al lenguaje. Por este camino, restauraremos, en fin, el concepto truncado de lenguaje que nos legó el estructuralismo y positivismo lógico: un lenguaje que era sólo una sintáctica, apenas una semántica, pero jamás, por expreso designio suyo, una pragmática, un lenguaje-discurso. En cambio, un lenguaje no truncado tiene que ser un *lenguaje-medio de comunicación*, y no un mero *objeto de ciencia*. Una sencilla frase resume todos estos logros y niveles lingüísticos: el lenguaje es decir algo a alguien sobre algo. En estos tres niveles se moverá este estudio.

Si vemos el lenguaje como mediación, nos será fácil movernos en todos sus niveles, y plantear la reconquista de los importantísi-

7 Ese es, justamente, el proyecto que se propuso, ya hace años, Ricoeur. Intentó recuperar «le langage lui-même comme acte de parole, comme dire», p. 86. Para esto, tuvo que resistir el terrorismo (véritable terrorisme) intelectual que ejercían por entonces los estructuralistas, que se creían que su modelo estructural agotaba toda inteligibilidad del lenguaje. Tuvo, en fin, que desmitificar a los desmitificadores. Cf. 'La structure, le mot, l'événement', en *Le Conflicts des interpretations. Essais d'herméneutique* (Seuil, Paris 1969) pp. 80-97; especialmente, las pp. 86 y ss.

mos territorios que los estructuralistas enajeron. Tres son las reconquistas que tiene que llevar a cabo una lingüística postestructural: la *dimensión social* (el lenguaje dice algo a *alguien*, a una audiencia); la *dimensión personal* o *expresiva* (el decir es decir-se: la referencia al otro y a la cosa de que se habla, es, implícita e insalvablemente, una autorreferencia); y, finalmente, ha de recuperar la *dimensión referencial*: siempre el hablante dice algo, que pertenece al lenguaje pero que el hablante usa para sus propósitos comunicativos o expresivos, que no son otros que decir algo *sobre algo*, sobre algo extra-lingüístico.

I. LOS CARACTERES DEL DISCURSO VIVO

Hemos dicho que precisamos de una teoría del discurso. Pero esta teoría no puede ser una teoría más de la «langue», sino que debe contemplar la «parole». La primera lingüística (la que practicaron los estructuralistas), era una semiótica, una lingüística de los signos, y fue entendida como un sistema cerrado y anónimo en el que no hay sujetos que hablen; era, pues, una lingüística atemporal y ahistórica, dominada enteramente por el enfoque sincrónico. Nosotros precisamos de una lingüística diacrónica, que se preocupe de estudiar lo que hacen los sujetos que hablan; una lingüística que sepa dar razón de la temporalidad, y que nos introduzca en el ámbito nuevo de la frase.

Y ¿qué es entonces lo primero que percibimos al entrar en este nuevo ámbito? Dos fenómenos señeros: nos apercebimos que aquí hay sujetos que hablan, y que al hacer uso del lenguaje, entran en el tiempo, y se toman su tiempo, el tiempo del discurso. Una vez concluida la locución —o interlocución— el discurso parece disiparse. En la lingüística estructural, estos dos fenómenos, eran desdeñados. Lo que importaba eran los estados del sistema en un momento dado, momento entendido sincrónicamente.

1.1. EL CARÁCTER TEMPORAL DEL DISCURSO

Es sabido cómo se posicionaron los estructuralistas cara a la historia. Las *variaciones* de la historia eran consideradas como asunto secundario: lo primario era para ellos dar cuenta de los *invariantes* del sistema. Asimismo su opción decidida y dominante por la «languge», entidad anónima y virtual, no les dejó espacio para las consideraciones de los actos de habla, ejecutados intencionalmente por un sujeto personal. En cambio, en ésta nueva lingüística en la que se hacen los discursos, la temporalidad salta al primer plano de las consideraciones de los lingüistas. Lejos de ser el lenguaje el campo anónimo e intemporal de las reglas fonológicas o sintácticas, aquí se mueven constantemente sujetos que se toman su tiempo para hablar. Gracias al discurso, las palabras mudas y aletargadas entre las hojas del diccionario, toman cuerpo vivo y se dejan oír por un tiempo, luego retornan otra vez al estado virtual, atemporal del sistema.

De todo esto resultan varias interesantes dialécticas: así, primeramente, detectamos una tensión entre el acto de hablar que es efímero y evanescente, y el significado o contenido proposicional del hablar, que es, contrariamente, lingüísticamente durable. Otra segunda dialéctica es la que se crea entre el acontecimiento mismo del discurso y su significado⁸. Este carácter de durabilidad se aprecia nítidamente en la segunda modalidad del discurso, el discurso escrito o el texto. En el discurso oral todo es vivo e inmediato, pero es también fugitivo y evanescente. Sucede una vez, entra en la temporalidad por breve espacio, y desaparece. Pero no desaparece todo: persiste el significado.

Cuando la inscripción trata de remediar este carácter evanescente del discurso vivo e intenta preservarlo fijándolo en un soporte o escritura, lo que se fija no es el evento evanescente, sino la permanencia del significado o contenido proposicional del discurso vivo.

⁸ Ricoeur expone brillantemente esta dialéctica en su ensayo 'Événement et sens', en *Archivio di Filosofia* (1971), 2.º, pp. 15-34; especialmente en pp. 18 y 19.

Mediante este sorprendente modo, queda el significado disponible por generaciones, tal vez por milenios. Es contenido disponible y al alcance de todo aquel que sepa leer. Permanecerá fijo ante los ojos del lector, y podrá ser identificable reiteradas veces; es, incluso, traducible a nuevos textos en nuevos idiomas.

1.2. EL SUJETO DEL DISCURSO: CONCIENCIA E INTENCIONALIDAD

La lingüística de la «langue» no se ocupa de los sujetos, sino sólo de las relaciones anónimas entre las diferencias. Pero las cosas suceden de modo muy distinto en la lingüística del discurso. No hay discurso sin sujeto que lo ejecute. Lo primero que un hablante o emisor hace con el lenguaje es sacar del fondo virtual del sistema de la lengua unas palabras y no otras, que *usa* para decir algo a alguien. No se puede hacer nada de esto sin intención de significar. Con lo que resulta lo que de siempre se supo, a saber: que el lenguaje es un *medio* o instrumento (no un *objeto de ciencia*) para *significar* algo, algo que procede de la experiencia del hablante y *puja por salir*, algo que *se dirige* a alguien. Y ahí tenemos, de paso los tres grandes temas de toda filosofía del lenguaje, es a saber: la significación, la expresión y la comunicación. No querer ver estos tres magnos fenómenos, y no dar cuenta cumplida de ellos, sólo puede ser debido a las constricciones metodológicas de los enfoques positivistas de índole lingüística o lógica.

Esa intencionalidad del hablante es, además, consciente. Pero la conciencia ha solido ser condenada al ostracismo en lingüística. Algunos como Sapir, creyeron que «el problema psicológico que más interesaba al lingüista era el de la estructura interna de la lengua en término de procesos psíquicos inconscientes»⁹. A este insigne lingüista alemán, asentado en los EE.UU., le gustaba hablar de los «unconscious patternings» que gobiernan los procesos del lenguaje. Todo lo cual resulta lógico si el sistema de la «langue» es anónimo; no cabe

9 Citado por Román Jakobson: *El marco del lenguaje* (Méjico 1988) p. 118.

en ese caso introducir la acción de conciencia alguna; los procesos de la configuración del sistema correrían, pues, a cargo de una instancia inconsciente; un inconsciente, por descontado, no freudiano, sino, si acaso, kantiano: una suerte de gran matriz o «a priori» supra-categorial.

Desde este punto de vista, Sapir puede tener razón dentro del ámbito de la lingüística de la lengua; pero no hay modo de extirpar la conciencia de los usos de la «parole». Quedaría el discurso flotando en una atmósfera mostrenca, como un fenómeno anónimo del que nadie se responsabiliza. Sólo en los discursos de los sonámbulos o de la glosolalia podría verse algo de ese estilo. De los discursos del sonámbulo sería responsable el inconsciente que tejería una narrativa ciertamente expresiva y —caso de encontrar un receptor cualificado (psicoanalista, por ejemplo)—, sería incluso significativa, pero estos discursos serían también escasa o nulamente discursos comunicativos.

Los discursos humanos, al uso, son, desde luego, conscientes. Y si conscientes, han de tener asimismo intencionalidad, que es esa referencia de un acto de conciencia (noesis) hacia un objeto diferente (noema). Esta propiedad de toda conciencia es, como gustaba decir Husserl, el tema mayor de toda fenomenología. En lingüística la intencionalidad corresponde al «querer decir», al «meinen», al «to mean». Corresponde a la estructura S-P, que no es un agregado casual de una función identificadora (la del sujeto) adosada a una función predicativa (la del predicado). Querer decir o significar es tener una voluntad de sentido; es hacer un juicio en el que, mediante la cópula, se afirma o se niega un predicado de un sujeto. Ahora bien: admitir una intención de significado es toparse con el fenómeno de la polisemia, ante el cual es preciso encontrar una salida.

1.3. LA POLISEMIA COMO RIESGO DEL SENTIDO

Una palabra, que no es una entidad semiológica (no es un signo) sino semántica, no tiene sentido mientras habite en el diccionario.

Solamente cuando deja la existencia virtual dentro del sistema o lexicografía, cuando asciende al ámbito de la lingüística de la frase, es decir, cuando salta al plano de la *manifestation de la parole*, la palabra cobra significado. ¿Cómo ha de decirse: cobra significado, es significativa o tiene significado? Normalmente decimos que una frase o sentencia tiene significado, pero no es significativa, mientras que de las palabras decimos lo contrario. Es evidente que el término «significado» no significa lo mismo en los dos casos. Apoyándose en esta constatación, Lyons propone la diferenciación: «tener significado» y «significar». El significado lo *tendrían* las frases u oraciones, mientras que sólo las palabras *son* significativas. Las palabras, dice Lyons, serían «las unidades mínimas de significación»¹⁰. Pero fuera del marco de la frase, no significan nada.

Ahora bien: al sacar del diccionario las palabras, éstas suelen correr una doble suerte: la de la homonimia o la de la polisemia. Como por uno y otro camino se opera la significación múltiple que es la fuente de la ambigüedad, tenemos que dedicarle algo de atención a este doble hecho.

Homonimia y polisemia son fenómenos diferentes, pero estrechamente emparentados. Polisemia no es otra cosa que un signo con varios sentidos; es, pues, una noción sincrónica pero con importantes consecuencias en la diacronía. Mientras que la homonimia se refiere a la mera identidad fónica o gráfica de dos términos con sentido diferente. Esta comunalidad fonética se originó en la evolución histórica de dichas palabras (homonimia es, por esto, un fenómeno «diacrónico»). Puede, incluso, decirse que sincrónicamente la homonimia es una polisemia: una palabra con dos sentidos diferentes. Tampoco deben confundirse polisemia con equivocidad: mientras que la primera es una propiedad normal de las palabras, la segunda es una propiedad del discurso, algo, por consiguiente, patológico, es decir, algo que no debiera de ocurrir. Pero ocurre que para una idéntica cadena de palabras, se nos ofrecen más de una interpretación; es

10 Cf. John Lyons: *Introducción en la lingüística teórica* (Madrid 1975) p. 426.

decir, suele ocurrir que dudamos en las encrucijadas ante las que el discurso equívoco nos coloca. Se constata asimismo que los hablantes polisémicos no son precisamente los que producen discursos más equívocos; al contrario: a mayor desarrollo intelectual y más grande caudal léxico, suele darse mayor polisemia; y a la inversa.

Por razones de economía, no puede por menos de haber polisemias en todos los idiomas. Una lengua que propusiese un signo para cada significado sería inmanejable por el número fabuloso de signos que necesitaría. Compréndese, por tanto, que la teoría que ve una relación directa palabra-concepto es una falacia, y está refutada por ser sencillamente imposible. En cambio, el precio que hemos de pagar por la polisemia (equivocidad y ambigüedad) queda bien compensado por las ganancias. Además, se han desarrollado estrategias o remedios a estos dos males. Pero antes de hablar de esos remedios, digamos dos palabras sobre su génesis.

¿Cómo y por qué surge la polisemia? Es una buena explicación la que da Ricoeur: la palabra que es menos que la frase, sobrevive a ésta ya que las frases del discurso son fenómenos evanescentes, pero las palabras que la formaron no lo son: persisten en los diccionarios. Una vez que la palabra ha cumplido sus deberes en la frase, retorna al sistema de la lengua. Pero retorna muy diferente de como salió porque se lleva consigo la historia que acumuló en sus peripecias fuera del sistema. Ese cúmulo de significaciones sobre la significación de la palabra original, eso es la polisemia. Las palabras cuando se cargan de «tradicción» en sus andanzas diacrónicas, producen polisemia. La palabra se torna de esta manera en el nudo, un nudo que es punto de intersección entre los sincronía y diacronía, entre el sistema de la lengua y el proceso o evolución de la lengua. Por eso mismo, la polisemia es el «pivot» de la semántica¹¹, y una función necesaria al lenguaje. En modo alguno es un defecto del lenguaje: es un rasgo esencial del mismo.

11 Cf. 'La structure, le mot, l'événement', en *Le conflit des interpretations* (Paris, Seuil, 1969) pp. 93 s.

Al revés de la homonimia que no es esencial para el lenguaje ni presenta ventajas positivas, la polisemia ofrece ambas cosas. Al parecer hay, incluso, una correlación entre la frecuencia de una palabra y el número de sentidos que esta palabra posee. Ulmann cita un estudio de un semiólogo que expone esta fórmula matemática: los diferentes significados de una palabra tenderán a ser iguales a la raíz cuadrada de su frecuencia relativa ¹² Como ya se dijo, los intelectuales tienden a hacer un uso intensivo de esta función del lenguaje.

¿Cómo remediar la ambigüedad de la polisemia? Es una función enriquecedora del lenguaje pero hemos de pagar el precio de la ambigüedad, ¿como se podría rebajar este precio? En el lenguaje ordinario, los esfuerzos por reducir la ambigüedad consisten en el uso inteligente de los contextos. La polisemia, en efecto, es muy sensible a los contextos. Pero unos contextos excluyen, determinan o —en cierto sentido— reprimen a otros contextos. Hay un método infalible para detectar la polisemia: es el de la sustitución. Es un método favorito —y obligado— de los exegetas. En el Nuevo Testamento, por ejemplo, la palabra mundo (cosmos) significa, por lo menos, estas cinco cosas: el universo creado, el mundo de la humanidad, esta vida, el orden existente (incluyendo lo pasado y lo presente), y este orden existente en tanto que organizado desde la ignorancia de Dios, o desde la resistencia a El ¹³. Sólo mediante sustituciones, y una constante atención al contexto, sabremos de que mundo se nos habla.

En el lenguaje científico, la polisemia es sencillamente intolerable, y se han desarrollado todos los esfuerzos para erradicarla, mediante la aplicación de una suerte de «mathesis universalis» del tipo leibniziano. De hecho, históricamente, Leibniz fue una de los pensadores que primero se ocupó de este problema. El control científico de la polisemia se consigue con la axiomatización y con las

12 Cf. en 'Significado y estilo' (Aguilar, Madrid 1979) p. 24. Ulmann cree que a la fórmula habría que restarle las escasas docenas de palabras más frecuentes.

13 Para ver las citas del Nuevo Testamento y un rico cortejo de sinonimías en griego, véase Georg B. Caird: *The Language and Imagery of the Bible* (Duckworth, Londres 1980) pp. 41 y s.

definiciones rigurosas, casi siempre llevadas a cabo mediante refinamientos taxonómicos. Como segunda medida, se procura que los términos denoten *solamente* entidades cuantitativas (contrapartida: las capas más ricas de la experiencia, por ejemplo, psicológica, quedan fuera del trabajo científico: son «cualidades» excesivamente ambiguas). Prosiguiendo su implacable lucha de exterminio de la polisemia, la ciencia puede llegar a reemplazar palabras por símbolos o algoritmos, que se leen pero no se pronuncian.

De esta manera, la ruptura con el lenguaje ordinario es total: y éste es otro precio (en adicción a la extirpación de las cualidades de la experiencia) a pagar por desterrar la polisemia. En los despliegues científicos más avanzados, la formalización del significado queda reducida a redes de axiomas en las que se asigna a cada elemento su lugar dentro de la teoría; se prescriben reglas para leer el sistema de símbolos. Y hasta la misma interpretación de éstos queda gobernada por nuevas reglas de traducción e interpretación¹⁴. Esta actitud anti-polisémica de los científicos contrasta poderosamente con las de los poetas y escritores que la buscan y usan pródigamente como dispositivo indispensable para sus creaciones. Tocamos aquí unas de las funciones más transcendentales del lenguaje: la innovación semántica o la función poética (metafórica) del lenguaje. Son éstas cuestiones extraordinariamente sugestivas que nosotros, por esta vez, hemos de pasar cerca de ellas sin ni siquiera mirarlas, para proseguir nuestra ruta por el discurso escrito.

II. LAS CONDICIONES DE LA PRODUCCIÓN DEL SENTIDO EN EL TEXTO

La in-scripción viene a constituir la tercera etapa en la marcha del sentido a que anteriormente aludíamos, a saber: sistema de la

14 Cf. Paul Ricoeur: 'Creativity in Language', en *Philosophy Today* 17 (1973) pp. 103-104.

lengua ➡ sistema del discurso oral ➡ discurso escrito o texto. Pues de una marcha se trata, en ella hay que esperar diversas alteraciones y cambios en la perspectiva. Hemos de preguntarnos por las transformaciones que sufre el discurso al devenir texto. Podemos analizar provechosamente estas transformaciones sirviéndonos del esquema «pérdidas/ganancias». ¿Qué se pierde y qué se gana con la in-scripción del discurso? Esta es nuestra cuestión ahora. La estrategia expositiva para resolverla consistirá en recordar los elementos que vimos que había en el discurso, para preguntarnos, acto seguido, qué queda o qué cambia de esos elementos. Nos fijamos, como se recordará, en tres elementos, a saber: en todo discurso ha de haber un sujeto que emite mensajes y un receptor que los capta. Además, había en todo discurso un referente. Pues bien: sometamos de nuevo a análisis a estos tres elementos, pero ahora en el contexto de la textualidad, fruto de la in-scripción.

1. LAS CONSECUENCIAS DE LA IN-SCRIPCIÓN

1.1. *La fijación del discurso*

Los dos protagonistas del discurso oral, tanto el locutor como el oyente, operan en la temporalidad: sus actos de locución y de escucha son, pues, como el tiempo mismo, evanescentes y pasajeros. Desde tiempos remotos, se trató de remediar este carácter fugaz de los discursos más importantes. La solución fue la in-scripción en un soporte que, aunque fuese tan endeble como el papiro, pudiera desafiar, no obstante, el paso del tiempo. Nacieron de esta manera los grandes textos en los que aun sentimos palpitar las grandes voces de los mejores hombres del pasado.

Reparos contra la textualidad. El invento del alfabeto posibilitó esta fijación. Y como todos los inventos de la Humanidad, también éste presenta ambigüedades: la textualidad es buena y no es buena. Para Platón (en el Fedro), la escritura no es buena porque impide la

reminiscencia. Además, en la fijación del discurso en el texto se podría decir que se congela el espíritu vivo, el aliento del discurso de Sócrates. No es casualidad que ni Sócrates ni Jesús, dos espíritus de subyugante discurso, no escribiesen una palabra. A esta objeción al texto, no le falta razón; pero habría que replicar que sin los Diálogos de Platón o sin los Evangelios Sinópticos no tendríamos aun hoy tan vivos ecos de esas supremas voces; la tradición oral no hubiese logrado, a buen seguro, transmitirnos el riguroso conocimiento de los mensajes de ambos, ni tampoco la riqueza de sus discursos. ¿Cómo podríamos sin los textos cumplir la recomendación de Séneca a «discutir con Sócrates, dudar con Carnéades, descansar con Epicuro, dominar con los estoicos la humana naturaleza, salirnos de ella con los cínicos»?¹⁵ O la de nuestro gran neostoico, Quevedo, cuando nos invita a retirarnos a la paz del desierto como él, con pocos pero doctos libros para entrar en conversación con los difuntos y «escuchar con los ojos a los muertos»?

No sólo Platón, también en tiempos más recientes se han levantado voces contra la textualidad. Por ejemplo, la de Rousseau que encuentra en el texto a un tirano que ignora al lector y disimula al autor. Con los odiosos textos —cree el autor del Emilio— nacieron la tiranía y la desigualdad entre los humanos; con ellos nació la exégesis y se perdió la elocuencia de las voces que hablan en los discursos con pasión. Perdimos la Palabra de Dios a cambio de las reglas de los escribas y la dominación de la casta sacerdotal. Nietzsche se hará eco de esta idea, como es bien sabido. Bergson fue otro filósofo que descubrió en los textos la irrupción del espacio que con su opaca inercia rebaja el aliento (elan) de la «durée» del discurso oral¹⁶. No les faltan motivos para sus quejas a estos dos grandes filósofos. Sin embargo, nuestra cultura es textual, nuestra religión es una religión del Libro, y los libros, aunque sean muchos menos leídos de lo que desearían sus autores, son ingredientes insustituibles de nuestra civi-

15 Cf. *De la brevedad de la vida*, 15.

16 Cf. 'A Plea for Writing' de P. Ricoeur en *Interpretation Theory: discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, 1976) pp. 37-39.

lización. Por eso, es preciso que prosigamos nuestros análisis de los textos que en los libros se encierran.

¿*Qué es lo que se fija con el texto?* Decíamos que la inscripción en algún soporte material (pergamino, papiro, papel) produjo la fijación de la función subjetiva del discurso oral, que es, por naturaleza, temporal, endeble y evanescente. ¿Qué sucede con la otra función, la función predicativa, que como se vio, estaba constituida por el mensaje o contenido proposicional del discurso? También queda fijada, pero sólo en sus componentes nucleares o esenciales; queda abolido en el texto todo lo inesencial de este contenido o mensaje. Por ejemplo: las condiciones o contextos personales tanto del autor como de su audiencia; queda abolida la ocasión, el escenario y lo que podríamos denominar parafernalia del discurso. Se fija solamente el significado *intencional*. Ahora bien: ya que nos hemos topado de nuevo con el fenómeno de la intencionalidad, es obligado el preguntarnos: ¿qué clase de intencionalidad del significado pasa al texto?

En todo discurso son diferenciables dos variedades de intencionalidad del significado: la del hablante (del decir), y la de lo dicho. Pues bien: observamos en la textualidad un fenómeno singular: mientras que en el discurso oral ambos significados e intenciones coinciden, no ocurre así en el discurso escrito. Este hecho innegable, aunque no aparezca al pronto, tendrá enormes consecuencias hermenéuticas. La comprobación del hecho es sencilla: en casi todos los idiomas funcionan como equivalentes las expresiones «¿qué quiere eso decir?» y la expresión: ¿qué quieres tú decir?»; «what do you mean?» —«what does that mean?»; o «que voulez-vous dire?» —«qu'est-ce que cela veut dire?»¹⁷. En un texto escrito por Pablo de Tarso a los corintios, ya no son la misma cosa intercambiable la «intencio auctoris» y la intención del texto.

Hay que esforzarse por entender bien estas dos intencionalidades; de lo contrario, se correrá el seguro riesgo de incurrir en la falacia de la intención del autor. Los hermenéutas románticos, y tantos

17 Cf. *Interpretation Theory...*, p. 28.

otros modernos no bien apercibidos de los procesos productores del sentido, han cometido más de una vez esta falacia.

1.2. *Las referencias del texto*

Es aquí donde el esquema de pérdidas y ganancias que estamos siguiendo, se hace particularmente manifiesto. Con la inscripción se pierde la situación dialógica del discurso. No hay modo de que pasen al texto ni la ocasión que generó el discurso, ni la audiencia originaria, ni, claro es, su autor. Esto sigue siendo cierto aun en el caso de las autobiografías, diarios, libros de viajes, etc.: por más vívidas que pretendan ser las referencias textuales, nunca serán unas referencias directas y ostensivas, sino sólo literarias. Pero no hay mucho que lamentar: si perdemos un entorno (Umwelt), ganamos un mundo (Welt): el mundo del texto al que accede el lector, y en el que encontrará nuevas propuestas o posibilidades de existencia, tal como las formulaba anteriormente Séneca. Así pues, la textualidad opera una inicial materialización —la del soporte sobre el que se hace la escritura—, que es seguida por una desmaterialización y espiritualización del sentido.

2. LAS CONSECUENCIAS DE LA TEXTUALIDAD: LA AUTONOMÍA SEMÁNTICA

Tras la fijación del discurso en un texto, éste queda dotado de autonomía semántica. El texto escrito inicia, tan pronto sale de las manos de su autor, su propia andadura semántica, en la que, como el Hijo Pródigo, se lleva la herencia del padre que lo engendró (el discurso vivo de su autor), y puede ser que retorne a él —caso privilegiado de las segundas ediciones—, o puede que no retorne jamás. Lo que en ambos casos tenemos es una situación de discurso enteramente diferente: había en la primera situación (la del discurso vivo), un contexto de diálogo tal vez ricamente orquestado con lujo de gestos, mímicas, enfáticas entonaciones, etc. Nada de esto se fija en el

texto. Pues ¿qué es, entonces, lo que se inscribe y fija? Se fija el significado, el contenido proposicional del discurso vivo. No se puede inscribir *el decir* mismo, el acto o «noesis» del discurso vivo, pero sí se puede fijar el «noema»: *lo dicho*. La a-nunciación primera deviene e-nunciación o enunciado; el «sagen» se torna en «Aus-sagen».

2.1. *El poder de la escritura*

¿Sería demasiado exagerado decir que, gracias a los textos escritos, el poder político creó los grandes imperios, el poder económico se desplegó hacia remotos y, sin textos, imposibles mercados? ¿No es, merced a los textos, como se consolidó el ordenamiento jurídico de los pueblos? Ricoeur no encuentra ninguna exageración en las precedentes preguntas. Fueron, efectivamente, los textos los que pusieron en las manos del poder político la posibilidad de transferir órdenes a grandes distancias sin que éstas sufriesen distorsión excesiva. Gracias a la fijación de los procedimientos de cálculo y de las reglas del comercio, se dio nacimiento al mercado y a la economía. Gracias a la fijación por escrito de leyes, recogidas en códigos, se posibilitó la aplicación de la justicia con independencia de las opiniones particulares de los jueces, y se dio de esta manera nacimiento al ordenamiento jurídico de los pueblos. Finalmente, al confiar las creaciones de los poetas no a la simple viva «vox», sino a la «littera», se originó la literatura con todo su cortejo de tradiciones y diversos géneros literarios.

En todo esto apreciamos el insospechado poder que ganaron los autores del discurso, fuese éste de índole política, legal, comercial o literaria. Pero ¿qué poder pueden ganar los sumisos receptores de estos discursos fijados en textos?

2.2. *El poder de la lectura*

La textualidad opera con el lector una curiosa paradoja: empieza por materializar en un papel o soporte material cualquiera, el

aliento del discurso (efecto que, como vimos, tanto molestaba a Rousseau y Bergson) Pero ello es para, en un segundo momento —y por los siglos—, espiritualizar ese discurso y echarlo a volar un vuelo tan incierto como innumerable: millares de lectores a lo largo de la historia pueden seguir ese vuelo y, por la apropiación, hacerlo suyo. La lectura, por tanto, es ya ella misma producción de un discurso. Es activar una «competence» (en el sentido chomskiano) que ha de suscitar una «performance». Leer es, pues, «poder de leer», es una «poética», esto es, una función generadora o re-creadora del sentido. Por el acto de la lectura, podemos encontrar, aun sin proponérselo, la «omnificación y la autenticación de nuestro propio ser», nos dice Lain en sus *Notas para una teoría de la lectura* ¹⁸.

Los lectores poco avisados o semiológicamente mal formados puede que entiendan la lectura como una operación de restitución. Su empeño consistiría en eliminar parásitos y alcanzar el sentido auténtico, el canónico, esto es, el que quiso el autor. Para estos lectores habría una lectura «buena», sería, precisamente, la que encuentra el sentido único, el verdadero. Sin embargo, semiológica y hermenéuticamente no hay lecturas «correctas». Cada lectura se define y autovalida por sus propios criterios. Criterios que responden a la propia organización de los valores del lector. Cada lector hace de un texto el dato para lecturas teológicas, o psicoanalíticas o filológicas, etc.; por eso, puede haber lecturas cristianas o materialistas de un mismo texto. Todo texto fija un discurso cuya referencia es de efectos imprevisibles en el lector. Las lecturas son buenas si apropian un sentido idóneo para la particular organización de valores con la que el lector se pone a leer. La semiología no quiere —ni tiene carta alguna que jugar— en estas autovalidaciones de la lectura. Cada lector ha de saber hallar su texto; cada lector tiene, en un cierto sentido —que nos estamos esforzando por precisar— que volver a inventar el texto.

18 Cf. en *La aventura de leer* (Espasa Calpe, Madrid 1964, 2.ª ed., p. 208.

Y no se diga que textos y sentidos no hay más que uno: precisamente el texto literal con su literal sentido, el que quiso su autor. Pese a ser esta una de las reglas que desde siempre se defendieron en la hermenéutica cristiana (la de buscar, ante todo, el sentido intentado por el hagiógrafo), esta regla nunca se cumplió. Ni los autores del Nuevo Testamento se preocupan mucho del sentido literal cuando toman a préstamo textos del Antiguo Testamento, ni los Santos Padres se atienen a la letra cuando usan el Nuevo. Hay en las *Confesiones* un texto sorprendente de San Agustín. Comienza confesando que uno ha de esforzarse (conatur) por entender en las Escrituras lo que intentó decir su autor, pero es para añadir, a renglón seguido: «¿qué hay de malo (quid mali est) en que yo entienda lo que Tú, luz de todas las mentes, muestras ser verdadero, aunque no haya intentado decir esto el autor del texto que leo»? ¹⁹ Ello fue y tiene que ser así porque leer es, sin duda, comprender pero «comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal» ²⁰. Del texto nos pueden separar milenios de distancia, pero la cosa (die Sache) nos es familiar, en cierto modo.

He ahí los dos grandes problemas, desvelados por Gadamer, y que encontramos en toda lectura, en todo proceso de apropiación del sentido, y que son, consiguientemente, los problemas de toda hermenéutica. Entre esos dos problemas se circunscribe, precisamente, el «topos» de la hermenéutica. Ante la enorme importancia de estos temas, hemos de consagrarles la última sección de este estudio.

3. LA APROPIACIÓN DEL SENTIDO EN LA DISTANCIA

Le lectura podía entenderse como un «pharmakon» que remedia el problema de la distancia. Ya no podemos oír las grandes voces

¹⁹ Cf. lib. XII, cap. xviii, pár. 27. Edición de la BAC, p. 872.

²⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer: *Verdad y método*, ed. cit., p. 364.

de los creadores de los discursos del pasado; pero podemos leer los signos en que estos fueron in-scritos y fijados. Gracias a la autonomización del texto (que, como se ya se dijo, libera al discurso de las circunstancias psicológicas y sociológicas), disponemos de un discurso des-psicologizado (limpio de las idiosincrasias y particulares intenciones de su autor), y des-sociologizado (limpio de las condiciones socio-culturales de la audiencia), y, sin embargo, es un discurso comprensible y apropiable por nosotros.

3.1. *Dialéctica entre la pertenencia y la distancia del texto:
el «topos» de la hermenéutica*

Al leer, nos movemos en un ámbito elíptico dominado por dos polos: la distancia y la familiaridad, la extrañeza y la pertenencia (en los términos de Gadamer: el polo de la «*Verfremdung*»- distancia, y el polo de la «*Zugehörigkeit*» - pertenencia). Ahora bien: el mismo Gadamer nos enseña que la distancia no es una desventaja, una azar, un accidente que hay que salvar ni «un abismo devorador»; en suma: la distancia no es algo parasitario que hay que aprender a dejar de lado. Es todo lo contrario: la distancia tiene una función genuinamente productiva.

Entre las ventajas producidas por la distancia, Gadamer señala las siguientes: nos permite desconectar las fuentes de error, nos agudiza la autoconciencia metodológica, nos ayuda a cumplir mejor algunos de los requisitos de la apropiación, tales como: el filtrado de los prejuicios «negativos» y, también positivamente, nos hace aparecer aquellos otros prejuicios que nos guiarán en nuestra comprensión correcta²¹. Claramente, como se aprecia, Gadamer se apercibió de esta polaridad, pero ¿fue fiel a su genuína dialéctica? Queremos decir: ¿supo Gadamer mantener un justo equilibrio compensatorio dentro del doble legado recibido de Dilthey y Heidegger, sus filósofos mentores? ¿Le concede a la participación (función básica de toda

21 Cf. *Verdad y método*, pp. 368 y 369.

hermenéutica, y herencia de Heidegger), iguales derechos que a la distancia objetivadora, (función o presuposición básica de la aplicación del método científico, y herencia de Dilthey)?

En suma: ¿está justificada la copulativa que Gadamer pone en el título de su «opus magnum»; o, tal vez, mejor le cuadraría la disyuntiva? Habermas, y tantos otros críticos, piensan que el autor de *Verdad y/o método* retiene excesivamente la herencia de Heidegger (la preocupación por la verdad), en perjuicio de la de Dilthey (la preocupación por el método)²². Como quiera que ello sea, está bien que abandonemos este punto con la explícita confesión del mismo Gadamer: «la posición entre la extrañeza y la familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y ese punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*»²³.

3.2. *La distancia como fenómeno hermenéutico*

Gadamer vio perspicazmente cuál era la índole de esta distancia. Contrariamente a lo que creyó el historicismo y toda la historiografía precrítica, Gadamer encontró en la distancia la estructura fundamental de la experiencia hermenéutica. Creía el historicismo que la distancia era inconmensurable con el discurso. Lo cual vendría a significar, más o menos, esto: aquí y ahora tenemos el discurso que relata el evento, y allá lejos quedaría el evento mismo. O sea que antaño hubo un evento histórico y hogaño hay discursos que los contienen. Este planteamiento aparece tan obvio que nos pone en riesgo de olvidar cuál es la verdadera índole del evento histórico. Desde luego, hay que decir que el hecho de que hoy, por fin, hayamos salido de este planteamiento precrítico de la historia, se lo debemos no solamente a Gadamer. Han contribuido también, y definitivamente,

²² Para más abundamientos, véase el ponderado análisis que hace Ricoeur en 'Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue', en *Philosophy Today*, 17 (1973) pp. 153-165.

²³ Cf. *Verdad y método*, p. 365. La cursiva es de Gadamer.

a este resultado: la filosofía analítica y la historiografía francesa tal como la propusieron Raymond Aron, Marou, y de modo aun mucho más contundente e influyente, la Escuela de los «Anales»²⁴. El sentido común compartía con la historiografía al uso estos tres prejuicios: primero, el evento es absoluto, es un haber-sido como propiedad absoluta del pasado; segundo, el acontecimiento pasado lo produjeron agentes históricos muy similares a nosotros; tercero, el pasado es pasado, es lo otro que el presente (prejuicio de la alteridad absoluta del pasado).

Ahora bien: no hay tal cosa como un acontecimiento en sí y absoluto en su «paseidad». No hay un acontecimiento de antaño, de acullá: si algo acaeció antaño es porque tiene vigencia hogaño, en el presente. Hay que decir —de acuerdo con el historicismo— que el evento histórico es, efectivamente, «lo otro» que el evento del discurso, pero —en contra de ellos, y so pena de retornar a posiciones precríticas—, hemos de seguir diciendo que es precisamente en el discurso, y en ningún otro sitio, en donde encontramos esa alteridad del evento producida por la distancia. El tramo de distancia entre antaño y hogaño es un tramo no localizable en parte alguna más que en la estructura del discurso del relator o historiador que lo refieran.

Ocurre con la naturaleza del evento lo mismo que Merleau-Ponty nos descubrió en la naturaleza del tiempo. En contra de la inveterada inercia del sentido común, hay que decir que el tiempo no existe en parte alguna fuera de mi conciencia. No es un dato para mi conciencia, dato que ésta se limitaría a registrar: es la propia conciencia la que despliega y constituye tanto el tiempo como los acontecimientos que lo pueblan. «El tiempo no es, pues, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. Nace de *mi*

24 Para una discusión y evaluación críticas de estas aportaciones, véase el espléndido capítulo primero (El eclipse de la marración) que escribió Ricoeur en su *Temps et récit*, t. I (Seuil, Paris 1983); pp. 138-159 sobre la historiografía francesa; y 159-172 sobre el modelo «nomológico» de la filosofía analítica.

relación con las cosas»²⁵. Si nos salimos ahora de la fenomenología, y nos internamos en el terreno hermenéutico, habría que proseguir diciendo en la misma veta: la distancia histórica es un fenómeno de contraste sólo perceptible en la trama del discurso, es, pues, un fenómeno lingüístico.

Es verdad que no podemos identificar acontecimiento y histórico y acontecimiento lingüístico: ésta es la perenne verdad de todo historicismo y del sentido común. Siempre hay que mantener la alteridad del texto y «lo otro» que el texto. Pero eso «otro» no es más que el sentido de la referencia (la «Bedeutung», según la terminología de Frege) que se encierra en el «Sinn» del texto. La «Bedeutung» o significación es aquello *sobre lo que se habla en lo que se dice* («Sinn») en el texto. Es, como se ve, gracias a esta utilísima dicotomía establecida por Frege, lo real «extralingüístico». Pero por muy exterior a la lengua que ello sea, ha de significar algo para nosotros, algo que conocemos sólo por la vía —y no hay otra— del texto. Córtese esa vía, esto es, quíebrese la pulsión referencial del discurso, y entonces nada sucederá. Esos cortes, como se vió anteriormente, los efectuaron por razones metodológicas, los estructuralistas, y entonces, como también se vió ya, el lenguaje quedó mudo, sin eventos y sin historia, quedó como una estructura atemporal, sincrónica; quedó encerrado en la «clôture» de la «langue» o del sistema.

¿No quedaría, de esta manera, confundidos evento y discurso? ¿Se puede seguir, en ese caso, hablando de la prioridad del evento sobre el discurso? De modo parejo a lo que decía Merleau-Ponty: «el cambio supone determinado puesto en el que me coloco y desde el que veo desfilar las cosas; no hay acontecimientos sin alguien para quien advenga»²⁶, así podríamos continuar nosotros en clave hermenéutica: no hay eventos absolutos (tesis del historicismo), sólo hay eventos para el que los cuenta o hace memorial de ellos. Y esto no

25 Cf. Mauricio Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Emilio Uranga (Fondo de Cultura Económica, Méjico 1957) p. 451, pero todo el capítulo II de la III Parte es rica y densamente sugestivo. La cursiva es del autor.

26 Cf. *Fenomenología de la percepción*, p. 450.

empece el que también digamos que el evento siempre precede al discurso. El discurso inicia su andadura sin él, porque el evento no es el discurso. Viene de otra parte, es algo, por descontado, extralingüístico; es, justamente, la referencia del discurso —que, como se vio, es una dimensión constitutiva del lenguaje—, la que abre el portillo por el que entra el acontecimiento al discurso.

Y tampoco podemos pensar que esos eventos estén en una suerte de cielo platónico esperando a que el discurso les tienda una escala para que puedan descender hasta nosotros. Esa escala no puede ser otra que la de la distancia histórica, y esta distancia, que es la forma fundamental de la alteridad del evento, es, igualmente una forma o estructura discernible tanto en el discurso (vivo o escrito) como en toda experiencia hermenéutica o de apropiación del sentido (que sería el discurso interpretado).

JOSÉ MARÍA GARCÍA PRADA