

NOTAS

1. Véase Goodman (1977a) para la tercera edición de este libro. Su tesis doctoral llevaba por título «A Study of Qualities».

2. Un análisis pormenorizado de los sistemas fenomenalistas de Mach, Carnap, Russell y Goodman, así como una discusión crítica del alcance y supuestos de todo el programa fenomenalista se encuentran en el libro de Moulines (1973).

3. Véase la tercera edición de este libro en Goodman (1977b).

4. El procedimiento de Goodman ha sido ampliamente utilizado dentro y fuera de la filosofía analítica. Tal vez, el caso más conocido sea la aplicación que Rawls (1971) hace de cierto «equilibrio reflexivo en sentido amplio» a problemas de filosofía del derecho y filosofía política. La crítica más mordaz a este tipo de estrategias la podemos encontrar en el capítulo 4 del reciente libro de Stich (1990). Una, a mi modo de ver convincente, respuesta a las críticas de Stich aparece en el capítulo 15 del también reciente libro de Sosa (1991).

5. Véase, por ejemplo, Hempel (1945).

6. Véase la segunda edición de este libro en Goodman (1976).

7. Problemática que se repite también en otras dos obras suyas que no hemos comentado, Goodman (1972 y 1984).

8. Como inmediatas referencias bibliográficas respecto al «realismo interno» de Hilary Putnam, destacaría Putnam (1981, 1983, 1987 y 1990).

9. Quine, «Goodman's "Ways of Worldmaking"», *New York Review* (25 de noviembre de

1978). Los subrayados son míos. Este texto se encuentra reimpreso en Quine (1981). La cita proviene de la traducción castellana de este último libro. Un interesante intercambio de comentarios entre Quine, Goodman y otros apareció el 25 de enero y el 17 de mayo de 1979 también en *New York Review*.

10. Como se ve, las acusaciones recíprocas de absurdidad son síntoma indiscutible de que nos encontramos entre filósofos.

11. La actual discusión filosófica de este concepto de sobrevenida o superveniencia (disponemos de estos dos términos en castellano para traducir la palabra inglesa *supervenience*) comienza a resultar ya desbordante. Indicaré sólo tres referencias bibliográficas: Kim (1984 y 1990) y VV.AA. (1984).

12. Este problema es señalado, con gran acierto, por Putnam en su recensión del libro de Goodman que se recoge en Putnam (1983) bajo el título «Reflections on Goodman's "Ways of Worldmaking"». En esa misma recensión se analizan y rechazan diversas posibles réplicas fisicalistas al pluralismo de Goodman que, en buena medida, Putnam mismo comparte.

13. He adaptado aquí algunos argumentos de Putnam (1981) y Sosa (1991).

14. Posiciones como, por ejemplo, la que a veces adopta Rorty (1979, 1982 y 1985), o la que podemos también encontrar en autores como Feyerabend (1970), Foucault (1966) o Derrida (1967a y b).

La caligrafía de la Historia

M. TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA
Universidad de Salamanca

Posiblemente uno de los problemas fundamentales del lenguaje filosófico consiste en un doble desarraigo. Por un lado, de la experiencia «vital» que haya puesto en marcha la reflexión filosófica, y que apenas si es perceptible ya en la escritura. Por otro lado, de la marcha propia de un discurso que se sostiene a sí mismo, estableciendo

una cierta forma de coherencia en el engarce y justificación de sus proposiciones. Sin embargo, la aparente neutralidad de ese discurso, y la «lógica» de sus articulaciones, mantienen todavía formas de vinculación con el lenguaje natural. El olvido de su propia historia, al caer el lenguaje de la filosofía en el presente eterno de un tiempo

abierto a cualquier posible lector, y el relativo oscurecimiento de esa lógica que el formalismo ha establecido como meta ideal, constituyen dos presupuestos fundamentales en la interpretación de la escritura filosófica.¹

El silencio de la escritura constituye tanto una nueva aportación a las tesis que ya cristalizaron en libros anteriores del autor —*La memoria del Logos, Filosofía y lenguaje, Lenguaje e Historia*—,² como el anticipo de ideas que han tenido luego un tratamiento específico en el ensayo *El surco del tiempo*. Las páginas siguientes pretenden ser un comentario de dos tesis centrales, a las cuales hace expresa referencia el fragmento que acabo de citar; 1) el desarraigo del lenguaje de la Filosofía con respecto a las experiencias —*silencio de la experiencia*—; 2) la Historia del pensamiento como Historia de la escritura —*silencio de la letra*—. Si bien ambas formas de desarraigo presentan manifestaciones independientes, reconocibles por sí mismas, mi interés se dirige hacia la estrecha conexión que el texto establece entre éstas, como integrantes de un único fenómeno, general, caracterizado por el distanciamiento con respecto al sustrato de experiencias valiosas y aquilatadas por la memoria. La obra va más allá de la denuncia de ese fenómeno, sin embargo. La *interpretación* como procedimiento válido y, en segundo término, el papel central que éste reserva para la *subjetividad* constituyen dos motivos o indicaciones inequívocas, en torno a las cuales se articula esta obra, *El silencio de la escritura*. Texto cuyo lugar preciso se encuentra también en el contexto de aquellos debates que alimentan desde hace un tiempo a la Filosofía contemporánea.

A estos debates y contexto remitiré varias veces en el transcurso del co-

mentario, sobre todo por lo que se refiere al lugar de la experiencia en la reflexión que ocupa a la Filosofía moral. En lo que sigue, habré de expresarme con los términos habituales en un exordio, como *excusatio*, debido ahora a la insólita circunstancia que permite un diálogo fuera de programa; esto es, allí en donde, en principio, todo diálogo quedó diferido por los mecanismos de la escritura. Al menos hasta que la voluntad de autor y lectores propiciase el volver a reunirse en un texto, y en torno a su interpretación, como «pensar con lo ya pensado».

* * *

¿Qué significa «silencio de la escritura filosófica»? ¿Cuál es el sentido que podemos atribuir aún hoy a la palabra y la escritura? La palabra ha dado fuste a una noción precisa de la cultura; hasta no hace mucho parecía sustentar con solvencia las funciones del conocimiento. Pero ese modo de decir y hacer, que acostumbramos vincular a la cultura de las Humanidades, se encuentra, tal vez, al final de su autoridad formativa. Con este trasfondo que tanto cuestiona el debilitado poder de la palabra, voy a intentar seguir paso a paso las dos líneas que marca el texto, silencio de la experiencia, silencio de la letra. De entre las distintas sugerencias que contiene esta propuesta —cuya brillante factura entronca con la voluntad de crear y recrear lenguaje filosófico en castellano— me interesa destacar ante todo dos aspectos: 1) el primero de ellos se refiere a la relevancia filosófico-moral de la estructura histórica de la razón y de la comunicación; 2) el segundo subraya que esta lectura de lo histórico incorpora a la subjetividad, justificando así la dimensión hermenéutica y, junto con ésta, la responsabilidad moral. Moralidad que

es competencia de todos aquellos que poseen o pueden poseer la memoria del *logos*. Es decir, todos.

Tras indicar la situación del texto en el conjunto de otros libros del autor, seguiré esta doble dirección que el fragmento marca a los lectores. A título de mera hipótesis, avanzo ya la sugerencia de que esta opción por la Historia y su comprensión elude comparaciones, no siempre necesarias y, en ocasiones, un tanto enojosas, entre etapa moderna y etapa clásica del pensamiento. A cambio de este equilibrio constante entre capítulos abiertos y cerrados de la Filosofía, deja un tanto en sombra la relación entre *paideia* y *crítica*. Me refiero con esto no sólo al *topos* que habla aún desde el *Fedro* platónico, la tensión entre retórica y dialéctica, sino, sobre todo, al concepto normativo de cultura moderna y su enfoque, un tanto funcionalista, sobre las tradiciones. *El silencio de la escritura* nos adentra entonces en un territorio más intrincado de lo que deja traslucir al comienzo; un trasfondo de interrogantes aún sin concluir, frente a los cuales se encuentra hoy la Filosofía. Como, por ejemplo, ¿ha de asumir la continuidad en las formas simbólicas?, ¿cuál es el alcance efectivo de las empresas transformadoras o reconstructivas en Filosofía? La vertiente moral de estas preguntas encuentra amplio eco en el texto, pues en éste se postula la unidad de la Historia al tiempo que se preserva la pluralidad; no como un dato sino como resultado de la actividad. Como *ethos*, en lo que Lledó denomina la «aquendidad de la praxis».³ Debido al lugar que ahí ocupan tanto las experiencias como la memoria que las conserva y la misma subjetividad —sobre la cual descansan las responsabilidades últimas—, me refiero al conjunto de la propuesta como a la «caligrafía de la Historia».

El programa constituye una respuesta que merece ser considerada con detenimiento una vez más, entre otras razones porque sale al paso de la Escila y Caribdis que son, respectivamente, una Filosofía perenne como propuesta salvadora —y del todo capaz de anular los aspectos más interesantes de la Modernidad—, así como la idea misma de Modernidad, en su versión normativa, como concepto no histórico —antihistórico incluso— y como ruptura de lazos con respecto a la cultura que la antecedió. Se perfila tal caligrafía de lo histórico como crítica de un presente sin enlace con la tradición, un presente precario, cronológico —temporal pero no histórico—; un presente cuyas oscuridades no pueden achacarse al tiempo, sino que deben atribuirse a la falta de responsabilidad de quienes lo hacen ser de un modo en vez de otro diferente. Y tan en soledad, insolidaridad y silencio como ese tipo de escritura, carente de caligrafía y experiencias que transmitir a otros, que Lledó asocia con el relato platónico de Theuth y Thamus. Desde esa perspectiva, moral, desde la cual se aborda lo histórico, el autor avanza el porqué de los sombríos presagios que sugiere, de forma cada vez más intensa, un universo de lectores, dueños de libros o incluso de una biblioteca casi infinita, babélica, pero desmemoriados; incapaces de interpretar o de aportar algún significado innovador.⁴ Y, por eso, tan sin visión y tan reducidos a servidumbre como lo estaban los moradores de la caverna en *La República*.

1

El silencio de la escritura representa un ejercicio de pensamiento, cuyas líneas de fuerza teórica prosiguen ahí, bajo la superficie del texto, en un alarde de estilo. Si, para efectuar esa interpreta-

ción, ese pensar con lo ya pensado, hubiéramos de elegir a vuelapluma tres motivos, en torno a los cuales fragua la amplia gama de intereses intelectuales de E. Lledó, con toda probabilidad éstos habrían de ser: la *razón* como forma compleja de vinculación, el *lenguaje* como conciencia de esos vínculos, la *Historia* en su doble aspecto de resultado y condición de posibilidad de los mismos. Reparemos un momento en cada uno de estos tres ejes teóricos. La razón aparecía ya definida como *logos*, resultado de un proceso, en *Aristóteles y la ética de la polis*; en *Filosofía y lenguaje* se indicaba que esta idea de razón sobrepasa la mera capacidad reflexiva, como «razón expresada» o «razón comunicada». El lenguaje encontraba su lugar como «mediación» entre la subjetividad y el universo de objetos, en *Lenguaje e Historia*. La necesidad de respirar por la Historia, como «restos», «puente» tendido hacia el futuro, estaba ya en *La memoria del Logos*. Y el «qué», «quién», «para quién» de la Hermenéutica se encuentran en el trabajo *Lenguaje e Historia de la Filosofía*; el porqué de la actualidad, e incluso de la urgencia de estos temas, en los artículos «El marco de la belleza y el desierto de la arquitectura» y «La educación de la mirada».

En el conjunto de estas obras, pero más claramente en esta que ahora comento, razón, lenguaje e Historia entroncan de modo expreso con la tradición y etimología griegas. El motivo es tanto sistemático como metodológico. Por ello, la Hermenéutica y su ocupación con los textos, con la escritura y su ambiguo rendimiento, constituyen el nervio de *El silencio de la escritura*. No parece, sin embargo, que su defensa de la historicidad interpretativa signifique un tratamiento indulgente o una vuelta acrítica de la autoridad y la tradición —tal como se ha objetado

con frecuencia a las prácticas hermenéuticas—, pero tal vez sí un recorte en las pretensiones de construir la razón desde sí misma. ¿En qué sentido? Aunque esto signifique anticiparnos un tanto a lo que luego se expondrá con más detalle, implica que razón y tradiciones no aparecen disociadas, ya que el texto aborda a los clásicos como contemporáneos. Hasta el momento los lectores hemos asistido a formas muy dispares de traer a colación a los clásicos de la Filosofía, unas más afortunadas y fructíferas que otras. En el presente caso, esta llamada en favor de la memoria es clara, y presenta tres vertientes: *a)* constituye una expresa declaración de fidelidad al pasado —la escapatoria ante el tiempo que todo lo devora—; *b)* es también un modo de presentar a la razón desde dentro de la comunicación, como razón expresada, *logos*; y *c)* representa una forma de emancipación, en tanto memoria colectiva. Pasado, comunicación y emancipación ofrecen las claves de una propuesta que reúne «racionalidad» e «historicidad». Entramos así de lleno en la doble dimensión de ese «silencio de la escritura», que nos permitirá confrontar luego esta propuesta con la universalidad de la Hermenéutica, de un lado y, de otro, con una Filosofía de problemas intemporales. Las diferencias, como veremos a continuación, son sumamente interesantes, ya que revierten en una idea de moralidad en la cual podemos destacar al menos los siguientes elementos.

1. En el texto se advierte una confianza en las posibilidades contenidas en el contexto de intersubjetividad, tal como se expresa en el lenguaje natural, así como una noción de *ethos* como valioso sedimento de una presencia ininterrumpida del pasado, de lo ausente.⁵ La memoria colectiva funciona por tanto como garantía de la excelencia

cia, no como límite. Y ese estar a favor de la Historia resulta el complemento más adecuado para la sensibilidad, muy del siglo, ante la consistencia del lenguaje. Por consiguiente, la doble pertenencia, al pasado y al presente, dos universos que se presentan en principio como divergentes o cuanto menos heterogéneos, adquirirá consistencia gracias a la Historia como modo de ser. Y, también, como modo de interpretar ese nexo no obvio, no siempre visible, entre los acontecimientos pasados y presentes. Digamos que la prioridad del punto de vista histórico resulta incuestionable; gracias a éste, el texto pretende anular aquel tipo de dialécticas no fructíferas —pasado-presente, moderno-premoderno, retórica-dialéctica—, que ocupan buena parte del espacio intelectual de estos años. La historicidad se presenta, en suma, como método y como un valor.

2. La propuesta invita en principio a pensar el ser como construcción y aprendizaje —como *paideia*—, con un claro propósito de soslayar la idea de Historia como restauración o como reparación de un olvido esencial. El tiempo cambia así de signo para el ser humano, al ser transformado por el discurso; es decir, al convertirse en cultura que se puede comunicar. Como cultura, será ya un valor para cada agente y, lo que importa más, será la condición de las interacciones; por eso, la irrupción de lo histórico parece unida a la *areté*, como un modo de hacer y de ser. Un valor, lo histórico —no se olvide— que crea las condiciones para la interacción, para la *polis*; porque hace resistente al individuo y a la comunidad frente a la inmensa capacidad de aniquilación que tiene el correr del tiempo, la cronología de los sucesos humanos. Sus figuras —si se permite esta expresión que de inme-

diato remite a Hegel— cambian el desarraigo primero, con respecto a la naturaleza, en un modo de existir: el ser humano logra sobrepasar la inmediatez, lo actual, dando así origen a otra temporalidad, a otra forma de entender la propia existencia. Y todo ello tiene lugar mediante la escritura: «Este mundo al lado del mundo, este universo de saberes, imágenes y sueños, que apenas tiene otra existencia que unas líneas o fórmulas sobre el papel, unos colores sobre un lienzo, la configuración de un espacio de bronce, mármol, piedra, es resto de un pasado, siempre resto de algo. La estructura misma de la temporalidad es, en cierto sentido, arqueología».⁶

3. Lo histórico remite entonces a la escritura. En este contexto de segunda naturaleza, la escritura alcanza sin embargo un privilegio ambiguo, pues representa tanto ese medio idóneo para recordar, como el punto que pone final a las actividades más valiosas, surgidas de un continuo ejercicio de *areté*. La escritura, como resto visible de ese esfuerzo, muestra de qué forma la naturaleza así adquirida vence, con mayor o menor fortuna, a la presión que venía ejerciendo el fluir natural; pero, a cambio, el texto escrito, señal evidente de un cambio profundo, supone también el inicio de un nuevo desarraigo. El silencio y la soledad de lo escrito es tanto la condición como el resultado del silencio de las experiencias que hacen a la memoria.

¿Qué significa entonces el «silencio de la escritura filosófica»? Desarraigo, y por dos veces. Porque diluye los vínculos que habían conducido hasta allí, es decir, hasta los compromisos, las responsabilidades, hasta la memoria colectiva que se pretendía mantener con vida, actual, más allá del tiempo. Significa además desarraigo del agente, en su doble pertenencia ade-

más, al tiempo natural y al tiempo de lo escrito; rechazado por dos veces, parece lógico que no se reconozca en esos restos esotéricos que contemplan en la Filosofía como Historia de la Filosofía. Se siente, en fin, desplazado del lugar de las tradiciones porque antes de efectuarse su desarraigo, la razón y el lenguaje fueron llevados hacia ese universo no presente que es la Historia, por obra de los mecanismos que puso en marcha la escritura. ¿Habría que insistir, por tanto, en que el malestar de las culturas procede de un olvido fundamental, olvido de ese lenguaje que antes que nada fue comunicación, *logos*? ¿Quiere decirse que actividades tan humanas y habituales como el argumentar y decir, no nos pertenecen en realidad pues, para adquirir algún significado, han de ser referidas a un primer dato, algo de naturaleza fundante, un *arché*? La memoria de los vínculos a que se refiere el texto, *El silencio de la escritura*, tiene poco en común con la idea de historicidad, o de la actividad historiográfica, que consolida una Filosofía de ideas sin vínculos. Ideas profundas sí —la tesis de una *Philosophia perennis*—, pero sin la presión de un quién o de un para quién.

La distancia que separa esta obra de la *reine Problemgeschichte* permite aproximarnos a esos dos aspectos que antes subrayaba, desarraigo del lenguaje de la Filosofía, con respecto a las experiencias, e Historia del pensamiento como Historia de la escritura. Por ello propone una versión del método histórico que se separa de otras versiones de lo historicidad, en las cuales resulta esencial, ahí sí, una apelación a elementos fundantes. El texto subraya cómo la Historia de ideas integra, debe integrar a la subjetividad, decantándose en modo consecuente por la Historia como disciplina interpretativa, y no

como verdad o como desvelamiento de lo que es. Pertenece a la mejor tradición de Vico, Droysen y Dilthey —con Gadamer, también—, en la dirección de lo que podemos denominar, para entendernos, la «caligrafía de la Historia» —los elementos de rango no universal ocupan un lugar tan destacado como la actividad concreta y los sujetos a los cuales sirve la memoria—. De otro lado, y tal vez ese aspecto me es más cercano, la sustancia experiencial, a que alude esta interpretación del lenguaje, la racionalidad y la Historia, comunica directamente con los avatares por los que transcurre la Filosofía moral de los últimos años. Paso ya a comentar ese silencio de la escritura filosófica, en sus acepciones de silencio para la experiencia, silencio en la escritura.

2

El silencio de la experiencia afecta muy de cerca a la Filosofía moral, decía. En principio, el desarraigo del lenguaje de la Filosofía con respecto a las experiencias puede ser considerado desde dos puntos de vista: como una consecuencia no deseable, o bien como una propuesta sistemática o incluso como un requisito del procedimiento. En el primer caso, la metodología tenderá a reconstruir o reeducar sobre el sentido vinculado a esas experiencias, de las cuales la Filosofía ha sido despojada tal vez por azar, en todo caso indebidamente; de ahí surge la vinculación interna entre reflexión y *paideia*. En el segundo supuesto, las experiencias están bien así, desarraigadas, en tanto que la actividad filosófica se representa como esencialmente reflexiva, crítica, y proyectada ante todo hacia criterios de universalidad; las distancias que toma con respecto a las tradiciones aquí perfilan la tarea de una

completa transformación, bajo la forma de una *tabula rasa*. La Historia, en la figura antitética de *thesaurus*, constituye entonces la auténtica piedra de toque para comprobar hasta qué punto se distancian entre sí estas dos versiones. En la medida en que afirmación o distanciamiento involucran a formas de vida, sistemas de valores, principios orientadores de conductas, etc., las experiencias, con respecto a las cuales se producirán o no se producirán tales desarraigos, modulan concepciones diferentes de la Ética. De las cuales se desprende además un doble posicionamiento a propósito de su dimensión crítica: crítica que hace conscientes o crítica salvadora. Lo cual funciona asimismo como criterio de delimitación para la Historia de las ideas: como dialéctica o como retórica. Voy a aludir ahora al papel que se atribuye a la experiencia en la reflexión moral y, a continuación, haré mención de ese contraste, de amplias consecuencias, entre crítica e historia.

1. H. Albert había considerado necesario precisar que Ética y Metaética hacían referencia a las investigaciones sobre argumentos morales y concepciones, o bien sobre los enunciados morales, respectivamente, sin que existan entre ambos niveles relaciones de carácter lógico. En un proceso paralelo, transcurría en torno a las mismas fechas, principio de los setenta, un debate sobre el valor del lenguaje natural e, indirectamente, sobre el crédito a atribuir a ese universo de experiencias, no mediadas, que nombra el lenguaje. Ambas trayectorias, el esfuerzo metaético y la validez, más allá de la facticidad, terminan por cruzarse sobre el terreno de la Hermenéutica, su alcance y pretensiones de universalidad. De ello saldrá un intencionado desarraigo —en nombre de las pretensiones veritativas— con respecto a lenguaje y tra-

dición, que corresponde a una comprensión no ontológica de las tareas interpretativas, de la Hermenéutica. Y que, además, incidirá muy profundamente en la evolución subsiguiente de la teoría ética, postconvencional, posttradicional. Desarraigo con respecto a la experiencia que se considera necesario incluso —convenga tomarlo en cuenta—, a fin de salvaguardar la capacidad de crítica y los estándares de la Moral universalista. ¿Qué tipo de Ética surge de ahí? Una Ética que hablará, a partir de entonces, en términos de normas y su justificabilidad, no de contenidos normativos determinados para tal o cual situación; en todo caso no de experiencias o de formas de existencia lograda, de vida buena. Con respecto a lo primero, la superación de la experiencia, tenemos noticia a través del debate entre H.G. Gadamer y J. Habermas, quien, a su vez, expone más tarde su punto de vista sobre la racionalidad de los valores culturales y de la Historia —todo lo cual explica, asimismo, su postura genérica sobre la facticidad—. La universalidad que pretende para la Hermenéutica, supone, en un comienzo, la separación entre el modo de interpretar *intentio recta* y el modo *intentio obliqua*, al cual se vincula la interpretación de tradiciones. ¿Qué implican? La continuidad o ruptura con respecto a la comunicación efectiva, respectivamente. En su caso, se trata ante todo de las condiciones universales de la comprensión, en general; condiciones de un posible entendimiento; porque le interesa acentuar el aspecto reflexivo de la comprensión, la actitud reflexiva como actitud crítica frente a formas de comunicación distorsionadas en modo sistemático. En aras de la universalidad, ha de ser asimismo anulado el elemento no intencional, no racional que se da comúnmente en las tradiciones —tal como

sucede con los prejuicios—. Entre tanto, como matices en la misma dirección de universalidad, las objeciones de Habermas a la Filosofía de la Historia, así como a la Filosofía de la conciencia, representan un mero corolario de la toma de posición que tiene ubicada a la Ética precisamente allí, en donde se quiebran los lazos con la empirie, con el individual que podrá ser objeto de una Historia interpretativa; que podrá incluso ser objeto de narración —y aquí se cruzan sus argumentos para descalificar la continuidad de la reflexión con respecto a la Literatura—. Pero se presta a confusiones con el modo de comprensión que permanecen aún lastrado por lo subjetivo. Apoya por el contrario el modo de comprensión que se organiza por los supuestos universales de una comunicación no distorsionada —mientras la interpretación sólo contemplaba la comunicación «normal»—. La tradición aparece ahí bajo una luz muy poco favorable, es decir, como una sobrecarga de prejuicios; por lo cual habrá de ser sometida a la criba de la reconstrucción, no dependiente de contexto. La crítica se perfila como horizonte histórico al cual no ha de renunciarse; como herencia aún no agotada pero, sobre todo —y ahí advertimos una diferencia radical— como criterio normativo —con el cual se realiza luego el análisis de las etapas históricas, singularmente de la Modernidad—. Vemos por consiguiente todo un conjunto sistemático, en el cual el debate, e incluso los interlocutores elegidos para llevarlo a cabo, no constituyen mera anécdota sino un paso más hacia la formación de una trascendencia desde dentro, pero sin sujeto empírico, identidad y, claro, sin Historia. Toda una trayectoria, y muy compleja por cierto, de teoría que va en busca de la acción lingüísticamente mediada, y en busca

de la distinción, y no sólo metódica, entre cuestiones morales, éticas y pragmáticas. Teoría que por supuesto deja detrás una estela de elementos, que caerán de suyo fuera del radio de acción de ese estilo de filósofo que es antes guarda que intérprete.

2. En un trabajo de esos años, principios de los setenta, para el volumen colectivo dedicado a W. Benjamin, Habermas expresaba con toda claridad los motivos por los cuales se hacía necesario ese procedimiento que le estaba apartando de la Hermenéutica —y menos del Funcionalismo, contra lo que él tiende a suponer—. La crítica empieza así a deslindar dos funciones, crítica y salvadora. ¿Se trata de poner todavía a salvo un pasado cargado de «ahora»? Tal vez no, tal vez más importante una Teoría de la experiencia que la misma protección de esas experiencias históricas. En realidad sus argumentos se inclinan del lado de la crítica ideológica más que del lado de una intervención salvadora sobre el pasado, en vistas a una relación no tan indirecta, no tan mediatizada, con la praxis. En lo sucesivo hablará de competencias —lingüística, interactiva, cognoscitiva—, a fin de desvincular a esa Teoría con respecto de los contextos recibidos, y no filtrados por la reflexión. Historia, tradiciones, *paideia*, retórica, y todo ese conjunto de elementos que fueron y son vitales en una teoría histórica y comprensiva, se vienen abajo. Porque corresponden de lejos, pero con fidelidad, a la distancia que separa *langue* de *parole*. El resultado no podría ser otro que esa «trascendencia desde dentro» a la cual se ha referido años después este autor.

3. Todo lo cual resulta coherente con la perspectiva de una Moral universalista y postconvencional. Sin embargo, hemos de admitir otros puntos de vista sobre la moralidad, tal vez más

vinculados a experiencias e incluso a experiencias históricas. ¿Qué ocurriría si, como Habermas también reconoce en algún momento, pretendiéramos en algún momento rehacer el trayecto? ¿Qué sucedería si retomásemos la experiencia, si nos preguntásemos por la comunicación real, por las motivaciones de la acción, etc.? Esto es, qué decir cuando no resulta del todo satisfactorio un programa minimalista y, por el contrario, sí aparecen como relevantes consideraciones de índole antropológica o psicológica, tales como la identidad, estatus, sexo, clase social. De nuevo volveríamos a comparar las posibilidades de la Hermenéutica con las de una Hermenéutica universal. Una vez más, el dualismo que transmite el pensamiento kantiano se ha adueñado de la historicidad de la comprensión. Lo reconocía ya W. Windelband cuando reiteraba que los dos grandes ámbitos de lo real —y por consiguiente los dos grandes temas del siglo XIX y comienzos del XX— seguían siendo aún la Naturaleza y la Historia, lo externo e interno, Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu. La universalidad de la Hermenéutica se inscribe sin duda de lleno dentro de esta tradición intelectual. ¿Cuál es la otra cara de esa pretensión de universalidad? Cortados los puentes con el pasado y, en general, con experiencias y elementos subjetivos, el camino de vuelta pasará entonces por el espacio en donde lo había dejado Platón. Es decir, por otro tipo de dualismo, por las experiencias cristalizadas en símbolos, en *loci communes*. Por la disciplina antagónica de la Dialéctica, la Retórica. Tal vez convendría decir: por la Tópica.

4. La Retórica o Tópica constituye por tanto el espacio complejo en el cual se confinan tradiciones, prácticas, artes, que, en apariencia, fueron expulsadas de los sistemas teóricos de la

época moderna. Claro es que reconocerlas, e incluso admitir su presencia, depende de con cuánta fuerza se haga presente la conciencia de lo histórico. Y depende asimismo del crédito que aún se atribuya a las Humanidades, como forma de conocimiento y visión de lo real. La encrucijada que Platón expone en *Fedro*, entre arte de los discursos y la definición de las cosas en cuanto tales, se proyecta, una y otra vez, sobre la confrontación reciente entre el diálogo efectivo, o pensamiento puesto en común —como se dice en *La memoria del Logos*—, y, de otra parte, las condiciones universales de un entendimiento posible. El privilegio de la Tópica no es otro que el indicar posibilidades prácticas desde el lenguaje, pero porque se ha producido antes un silencio imposible de acallar, silencio de la experiencia. En ello están tanto H.G. Gadamer, como Th. Viehweg o Ch. Perelman, cuyos programas respectivos descansan tal vez en una ausencia difícil de asumir más que en una auténtica novedad.

La Hermenéutica en general debe parte de sus logros al hecho de que todos los cambios y rupturas, que se han ido sucediendo hasta llegar a la actual situación, mantienen lazos, más poderosos de lo que puede parecer, con las formas anteriores. La versión que Gadamer ofrece de la historicidad y de la Hermenéutica no desdeña en efecto la mención frecuente de autores que, como sucede con Vico, reivindicaron el papel conformador y educativo de la retórica. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el texto, *El silencio de la escritura*, lo cual sugiere que el peso del elemento histórico, antes mencionado, cumplía una función metódica importante. Resulta significativo, por ejemplo, que quien se ha ocupado con tanta frecuencia de Platón y de sus diálogos no haya acudido a ese lugar co-

mún. Tal vez no era necesario reiterar el consabido antagonismo entre oralidad y escritura; de hecho el texto que ahora analizamos propone otra versión sobre la Historia y sus tareas, en la cual el discurso no rebasa los márgenes de *intentio recta* en la comprensión. La experiencia, a la cual se refiere el fragmento citado, desempeña un papel esencial: traza la línea divisoria entre el pasado o las palabras, ya vacías, y la memoria. El tratamiento en su conjunto corresponde a propósitos por completo distintos a los de la universalidad en la interpretación: la Historia no es irracional sino condición de lo racional, y la Historia escrita cumple ya con la abstracción, al ser un proceso reflexivo. Por lo primero contribuye, precisamente, la memoria colectiva a la emancipación; de lo segundo se desprende la noción de Historia como disciplina de lo concreto. Ambos elementos entroncan con los orígenes de la Historiografía como disciplina, tanto con sus orígenes modernos, como con la posterior formulación de Droysen. En conjunto parece claro que la posición de una historiografía comprensiva no permite el tránsito hacia esa universalidad que silencia, que debe silenciar, a la experiencias y a los vínculos.

¿En cuál de las dos direcciones de la Hermenéutica se procederá a una transformación de la Filosofía? A primera vista, tal modificación profunda será tarea más ardua para aquella teoría que se presente a sí misma como *tabula rasa*, como intensa ruptura con respecto a las tradiciones que la antecedieron. Sin embargo, tal vez no sea tan decisivo como parece el hacia dónde ha de orientarse semejante transmutación, sino los agentes responsables de ese proyecto, la subjetividad. ¿Quién habrá de llevar a cabo tal transformación? Los escritores y los

lectores, como agentes con competencia y responsabilidad sobre asuntos de índole práctica. No la Filosofía en sí misma, porque sus problemas no surgen como algo independiente, con existencia propia, pese a lo que sostenían los partidarios de una Filosofía perenne. Todo lo cual nos conduce hasta el rasgo más destacado de los argumentos que expone *El silencio de la escritura*, su argumentación antropológica. Sólo de este modo se entiende por qué el silencio de la experiencia anticipa a otro desarraigo y otro silencio, más profundos tal vez, que corresponden a una Historia de las ideas reducida a Historia de textos escritos.

3

Como *silencio de la letra*, la escritura filosófica aporta, en efecto, un tipo adicional de ruptura o de desarraigo con respecto a las experiencias históricas: la afirmación de la idea pura, más allá de todo contexto. Es decir, de una Filosofía perenne. A su lado se encuentra, además, otro silencio del texto, pero ahí como sobrevaloración del texto, a la manera de un universo independiente de todo vínculo. En ambos casos la figura del historiador se devalúa progresivamente con el silencio de la escritura, frente a las figuras del filósofo o del escritor —*Lenguaje e Historia* incidía por el contrario en el papel necesario que incumbe al historiador—. Si poco antes apreciábamos una diferente articulación de los temas «razón» e «Historia», ahora asistiremos desde el texto a un tratamiento que combina subjetividad y escritura; a fin de distanciarse por igual con respecto a una Filosofía sin Historia y a una textualidad, que se pretende superior a los vínculos de la misma memoria. Lo cual demuestra, en un primer acercamiento, que la apelación a la

Historia como garante de la racionalidad supone tan sólo un punto de arranque para la investigación: ¿a qué noción de historicidad nos referimos en realidad?

En este momento, no es mi propósito entrar en qué se haya de entender por Historia, ni siquiera que sea la Historia de la Filosofía, sino tan sólo indicar la conexión inesperada entre rechazo de lo histórico y una Historia de problemas o de las ideas fundamentales: ambos restan valor a los contextos y, en una palabra, a lo histórico. El contraste entre Historia sin sujeto y subjetividad como clave de toda interpretación, dejando tras de sí una dialéctica similar a la que se planteaba entre retórica y dialéctica. Es decir, la afirmación de un mundo, cuya máxima expresión conceptual se traduce en *Perennis Philosophia*. Tal toma de posiciones teóricas sólo resulta comparable al textualismo, y su clausura con respecto al mundo. Frente a ambos se encuentra por consiguiente la interpretación *intentione recta*, si consideramos su hipótesis de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro; entre oralidad y escritura también. A falta de una argumentación más completa, baste ahora con subrayar que la hermenéutica que se pone en práctica en *El silencio de la escritura* camina una vez más en el sentido de la historicidad como *paideia*, o comunidad de sentido en la cual tenía un lugar preferente lo individual. Esto es, la subjetividad en su doble dimensión: como agente en un contexto práctico y como intérprete de aquello que le entrega la memoria de una cultura. Esto se aprecia todavía mejor en el contraste con otros enfoques sobre la Historia de ideas, tanto con respecto a la historicidad de las formas de vida como frente a la autonomía atribuida a los textos:

1. Para algunos autores, como le su-

cede a N. Hartmann, el historiador se configura como un personaje a la sombra del auténtico filósofo. De ahí surgiría su propuesta de un pensamiento unitario que ha de situarse por encima de los datos y fuentes históricas, esto es: la *Fundamentalgeschichte*. De ahí también la subordinación de lo histórico a lo sistemático, a la Filosofía. Sin embargo, ¿por qué suponer tal unidad en la Historia? Su respuesta dice: porque los problemas que considera la disciplina son objetivos, algo así como «filosofemas», cuya comprensión es directa, sin rodeos, simple, acabada en sí misma. Tal claridad sistemática de los problemas representa además un trasunto del funcionamiento de la razón: ésta se va singularizando a través de ideas particulares, pero es firme. Por eso la disciplina no está en atenerse a hechos, sino en tener conciencia de esa unidad firme, constante, no afectada por las variaciones y contextos. ¿El método? Trata tan sólo de hacer significativos esos problemas de pensamiento puro. La unidad a través de los tiempos y la marcha independiente de los problemas conforman una trayectoria lineal en la cual la base histórica apenas si afecta a la Filosofía, concebida ante todo como sistema. El método tiene por tanto como finalidad ese extraer lo esencial de los sistemas, elemento fundamental que está dentro —no en los datos de la crónica—, de la misma manera que el hilo de la verdad ha de ser cuidadosamente apartado y extraído de entre los errores. En este autor, el *continuum* del conocer no es pues sino el trasunto de una continuidad, en el ser de la verdad, y recibe su máxima expresión en la idea de una *perennis Philosophia*. Lejos de la *doxa*, de las opiniones, por tanto. El historiador, incluso el historiador de la Filosofía, se presenta entonces como un mero epígono, porque sólo puede con-

frontar opiniones, sin acceso efectivo a lo esencial del pensamiento. La misma distancia en el tiempo le dificulta, y de modo radical, la comprensión. La hermenéutica se sitúa en una perspectiva bien diferente, como hemos visto; mantiene por el contrario una estrecha relación entre fuentes históricas e ideas o sistemas filosóficos. Nexo que se sostiene gracias al papel significativo que atribuye al sujeto, e incluso al presente, en el conocimiento del pasado. Contra las tesis de Filosofía perenne, la Hermenéutica presenta al historiador como alguien que comprende o puede comprender, erigiéndose sin duda en el auténtico testigo de la sucesión temporal. *La memoria del Logos* abogaba precisamente por una Historia hecha de voces, experiencias de textos y la variedad del universo humano.⁷

2. En el extremo contrario de una Historia de ideas intemporales, encontramos una noción de Historia que asocia al sujeto y el presente a sus tareas. Sin embargo también en esto veremos diferencias reseñables. A. MacIntyre, por ejemplo, se ha ocupado precisamente del lugar en donde se ha de situar la Historia de la Ética. Rechaza que lo histórico ocupe una posición secundaria en la formación de los conceptos morales, pues no parecen independientes de su historia, no son intemporales. Así los cambios tienen una relación muy estrecha con los cambios de la sociedad, cambios verificados en el interior de las formas de vida. En consecuencia, sugiere que la Historia tiene dos vertientes: de una parte amplía nuestra comprensión, pues al poner delante de nuestros ojos la variedad del discurso moral agranda el campo visual de posiciones excesivamente limitadas; de otra, esto significa que utilizamos un discurso moral, con sus principios y conceptos, desde den-

tro, sólo desde el interior de una tradición. Ese discurso puede entrar luego en conflicto con otros, integrados por igual, por lo cual el conflicto moral se hará endémico, al no existir una tercera instancia desde la cual estimar la valía de cada moralidad dada. Por lo tanto —concluye—, la Historia hace conscientes, destruyendo la pretensión absolutista de los sistemas morales, pero acentúa la pertenencia a una comunidad y un sistema de valores, marcando los límites más allá de los cuales no se producen condiciones de comprensión. En la comprensión o, mejor dicho, la comprensibilidad de los hechos singulares, se afirma precisamente la hermenéutica. Pero, como en los casos antes mencionados, la diferencia esencial radica en esa continuidad de planos que subrayaba *La memoria del Logos*. Si hubiera que acentuar similitudes, las nociones de «subjetividad» y «presente» —o *parole*, personalidad del autor en *Filosofía y lenguaje*— tienen mucho más en común con el trabajo, ya clásico, de Droysen. Tanto por la afirmación de ese «presente espiritual del pasado» —es decir, una Historia no objetiva, decantada sobre todo hacia su vertiente de idealidad— como por la coordinación ahí establecida entre Historia y Filosofía práctica —Droysen consideraba el estudio histórico como fundamento de una educación política—. Tal vez también ciertas similitudes con esa suerte de caligrafía a la cual remite E. Zeller con el concepto de Historia de la Filosofía «como experiencia»; experiencia porque el pasado no se extingue, constituye un aprendizaje que fluye hasta el presente desde el pasado sobre los hechos históricos —en *La memoria del Logos* se expresaba asimismo la tesis de que las palabras escritas dan consistencia a la memoria, traduciéndose por ello en experiencias y propuestas para el futuro—.

3. De ahí que ese segundo punto fuerte esgrimido por el textualismo, la escritura como entidad autosuficiente, se encuentra en las antípodas de esta versión de la escritura, que surge de y retorna a la comunicación. ¿Dónde y por qué se produce entonces el «silencio de la escritura»? Cuando faltan experiencias, cuando está ausente esa textura comunicativa que forma parte de la racionalidad, sólo hallamos soledad y silencio en el interior de los textos escritos. Los restaura la presencia, efímera, de quien habla y escucha. Por tanto, la oralidad, con sus ataduras temporales, ha de ser reconstruida parcial y momentáneamente a partir de lo escrito: «La disolución del texto en esos momentos de subjetividad —su aproximación a la temporalidad—, es, sobre todo, una aproximación a la constitución misma del mundo de la vida: es humanizar y realizar el texto».⁸

La subjetividad, en su doble concreción de autor y lector, remite por consiguiente a los siguientes aspectos: a un método de interpretación, a una Teoría de la Historia así como a una definición precisa de las tareas del pensar, y a la escritura filosófica como proceso. El texto, *El silencio de la escritura*, recorre estos elementos con detalle: como lector, el sujeto, siempre alguien concreto, reanuda una praxis mediante la cual alguien, otro sujeto, constituyó un mundo vital. El diálogo así entablado rompe la apariencia de sabiduría que anquilosaba a la Historia de las ideas como Historia de restos mudos del pasado. El método hermenéutico sirve por tanto para recuperar un diálogo interrumpido. Sus efectos positivos confirman además que la tarea del pensar no se encuentra más allá de los sujetos, y de lo histórico, sino que se define y construye desde estas referencias, siempre determinadas. Finalmente, *El silencio de la escritura* defiende

que el texto revela su fragilidad, a la vez que da origen a nuevas preguntas. Texto como «semilla»; esto es, como punto de partida para nuevas propuestas de reflexión y reconstrucción.

4

En su autobiografía, relata Benvenuto Cellini que, durante el transcurso de la accidentada fusión de su estatua en bronce de Perseo y la Medusa, por encargo de Cósimo, duque de Florencia, la etapa final del trabajo significó algo semejante a la proeza de resucitar a un muerto. El largo proceso de fundición debía terminar cuando los metales fuesen a parar dentro del molde, preparado de antemano y habiendo extremado los cuidados. Cuando el horno estalla y los metales se enfrían, todos, sus ayudantes y servidores, dan ya por perdida la escultura. Cellini, desesperado, se agita, clama al cielo; sólo le importa salvar la pieza, consciente de su valor artístico, y de la autoría como responsabilidad duradera. Al poco se sobrepone de la fatiga y el desánimo y, tras revolver por toda la estancia, echa al fuego los enseres de estaño que encuentra a su alcance. El bronce fragua de modo espléndido, tal y como ahora lo podemos contemplar. El gesto de preparar un molde según las técnicas apropiadas, pero luego improvisar con todo lo que se halla a mano, sugiere que bajo las piezas sólidas de la tradición existieron dudas, errores, riesgos. Decisiones que alguien hubo de tomar en medio de sufrimientos. *El silencio de la escritura* llamaba la atención sobre la actitud errónea que supone pensar en un pasado inerte, como soledad y silencio. Subraya que la Historia de las ideas permanece aún unida a experiencias; sólo hemos de extraer éstas de entre los restos, fuera de esa aparente soledad y silencio en que parecen

haber fraguado. De ahí que el historiador sea definido como una especie de testigo insustituible. Lo cual, llevado a los términos de la discusión a que me acabo de referir, implica establecer límites para el concepto de Historia como salvación o bien como reserva inextinguible de verdades. La Historia como fuente de autoridad parece no tener sentido, de la misma manera que el texto sin autor ni destinatario parece hallarse a merced de cualquier criterio de lectura. Filosofía perenne y textualismo alcanzan ahí sus límites. La idea de fundir y refundir el molde, a que hacía referencia la anécdota de Cellini, parece más acorde con la intención teórica, y práctica, que están contenidas en la interpretación como forma de *paideia*. Es decir, como un punto más allá o más acá de la hermenéutica, en tanto se proyecta fuera de reglas metodológicas.

Extrayendo ahora consecuencias, de una parte parece claro que resulta irrepetible aquella trayectoria en pos de la excelencia o, al menos, en progresión de virtudes humanas que inauguró la

educación antigua; de otra, la misma conciencia de lo histórico, en sí mismo considerado, puede desembocar en una visión saturada, resistente a cualquier transformación. Por tanto, los firmes requisitos que ha de satisfacer la reconstrucción, junto con el cansancio que resulta ya familiar para la subjetividad —en el sentido de P. Handke, como porosidad ante lo que rodea al sujeto, fatiga que *le* ocurre— arrojan un balance de incertidumbre sobre las posibilidades de la memoria colectiva como un valor destinado a perdurar. Los textos de Lledó dejan la cuestión a la espera de nuevas preguntas y, tal vez, de respuestas; en todo caso allí en donde conviene a la Filosofía moral, esto es, a medida de los bienes humanos y de la capacidad de realizarlos de forma temporal, no sublime: «Habitar en la historia, arrebatar el bien al distante universo de las Ideas, cuyo ser es únicamente el ser del lenguaje, significa, además, ponerlo en las manos de los hombres y determinar su sentido. La *areté* es el instrumento decisivo de esa transformación».⁹

NOTAS

1. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 16.

2. Junto con el artículo «Lenguaje e Historia de la Filosofía» publicado en el volumen de R. Bubner y K. Cramer, *Hermeneutik und Dialektik*, II, Tubinga, Mohr, 1970, pp. 85-95.

3. Cfr. Introducción a Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985, p. 55.

4. E. Lledó se pronunciaba en un artículo contra el tópico de los tiempos pasados como experiencias menos felices que el tiempo actual. Argumentaba sobre la sensible distancia que separa la nueva capacidad de asistir a acontecimientos históricos y la ausencia de impacto real de la visión muda de tantos efectos, por más desastrosos y crueles que éstos sean. Esa mirada que no deja espacio para imaginar tampoco propicia la reflexión, no permite recapacitar sobre lo que hay del

otro lado de lo que se ve, como, por ejemplo, una doble moral. Como les sucedía a los prisioneros de la caverna. Formar la mirada representa, por tanto, una opción por la lucidez y por valores como el diálogo y la racionalidad. Cfr. «La educación de la mirada», *El País* (10 de diciembre de 1992), pp. 2-3 suplemento «Temas de nuestra época».

5. Cfr. *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 9, 10-11; *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 61-62, 67.

6. *Ibid.*, p. 16.

7. *Ibid.*, p. 93.

8. *El silencio de la escritura*, p. 68.

9. «Aristóteles y la Ética de la "polis"», en V. Camps, *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 154.