

# *Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica*

Jacinto RIVERA DE ROSALES  
UNED. Dpto. de Filosofía

**RESUMEN:** Se reflexiona aquí sobre las estrategias básicas de una investigación filosófica en base a la estructura de la subjetividad y de la comprensión: su originariedad, su finitud y la intersubjetividad. Por ello el estudioso ha de partir de su propio interés, delimitar el tema según sus capacidades, pensar por sí mismo y dialogar. En esto ha de tener en cuenta la originariedad y temporalidad característica del diálogo filosófico, la tarea interpretativa de los textos, las deficiencias de todo lenguaje y la situación personal. Por último se hacen algunas observaciones sobre la redacción.

**ZUSAMMENFASSUNG:** Es wird hier über die Grundstrategien von einer philosophischen Forschung auf Grund der Struktur der Subjektivität und des Verstehens, d. i., ihrer Ursprünglichkeit, ihrer Endlichkeit und der Intersubjektivität, nachgedacht. Dementsprechend muß der Studierende von seinen Interessen ausgehen, das Thema nach seiner Fähigkeiten abgrenzen, von sich selbst denken und mitdenken. In diesem soll er auf die Ursprünglichkeit und die eigentümliche Zeitlichkeit des philosophischen Dialog, auf die hermeneutische Aufgabe den Texten gegenüber, die Mangelhaftigkeit der Sprache und die eigene Lebensstellung aufpassen. Zum Schluß werden einige Bemerkungen über die Ausarbeitung gemacht.

## I. PRESENTACIÓN

Se trata aquí de ver la naturaleza de la reflexión filosófica y los requisitos propios de una investigación académica (en el sentido formal de la palabra) en este ámbito del saber, así como la necesaria estrategia ante lo oceánico de dicha tarea, sobre todo cuando nos iniciamos en ella. Tomo, por tanto, el término de «método» en su sentido más amplio, significando los aspectos técnicos, pero sobre todo el modo de pensar. Sin pretender ni mucho menos agotar estas cuestiones, basaré el desarrollo que hago de las

mismas en la estructura de nuestra subjetividad. Partiré de su contradicción básica: el ser originaria y a la vez finita.

Que somos finitos quiere decir que nuestras fuerzas son limitadas, tanto nuestras fuerzas físicas, como biológicas, psicológicas, intelectuales, etc., que contamos con una cantidad limitada de materia-fuerza, de espacio y de tiempo, para llevar a cabo nuestros variados proyectos existenciales. Pero también nos indica que estamos situados en un momento, en un lugar, en una historia concreta, en una cultura y no otra, en una lengua, etc., desde la que partimos para comprendernos y comprender el mundo. Todo esto condiciona nuestra acción, nos hace objetos finitos, nos introduce en la trama del mundo, que en cierta medida nos determina.

Pero sólo en cierta medida. Si fuéramos enteramente determinados, meras marionetas de las fuerzas cósmicas, como lo es el agua al caer por la catarata, ¿qué interés íbamos a tener en conocer el mundo? Sólo en un proyecto de libertad, de liberación, puede surgir tal interés, y esto únicamente si yo dependo del mundo pero no por entero, de modo que puedo modificarlo en parte según mis fines. Además, conocer un límite es sobrepasarlo idealmente y objetivarlo, delimitarlo contraponiéndolo a otras posibilidades, abrir nuevas perspectivas. Brotamos de lo originario en eso que somos de pensar y de querer, aunque su concreción se halle situada en un mundo ya que no se trata de acciones transcendentales, como si fueran cosas de otro mundo. *No lo son ni de otro ni de éste, porque no son cosas, no tienen el modo de ser de las cosas, sino el de condiciones que hacen posible que nos encontremos cosas en general, un mundo deseado o temido, conocido o sorprendente y a explorar.*

La tarea de la subjetividad en general, y también lo será por tanto en nuestro tema en particular, consistirá en la síntesis de ambos momentos (mediante lo que llamaré Kant la imaginación trascendental). En esa síntesis variará la medida de sus componentes dependiendo de la situación concreta de cada uno (la imaginación tiene en cuenta la sensibilidad, es decir, la finitud y la concreción), pero en ningún momento podrá ser negada ni la originariedad ni la finitud. Sin embargo, dado que el proyecto nace de la libertad, de ella habrá de partir el sentido de nuestra acción, una acción que es ciertamente apertura a lo real, pues sólo entonces será real también lo construido.

## II. LA CONCRECIÓN DE UN INTERÉS

Toda investigación es expresión de un interés, o sea, de un querer específico, concretado en un fin a conseguir. En nuestro caso lo que se quiere es saber algo de filosofía y exponerlo de un modo académicamente aceptable. También aquí el querer es el fundamento de la acción, mientras que lo querido representa la necesaria mediatización de su finitud. Veamos esto y saquemos consecuencias prácticas.

## 1. Originariedad

En su mayor simplicidad, el acto del querer podría formularse así: «yo quiero algo». Esto implica la conciencia, reflexiva o prerreflexiva, tanto de sí como de lo otro, de la diferencia entre ambos y de ambos en esa diferenciación o contraposición. El «algo» querido objetiva mi finitud, mi carencia, que no soy toda la realidad y ni siquiera toda la realidad que necesito. Ahora bien, en el acto de querer, ese algo es puesto como medio para satisfacer al sujeto deseante y éste se pone a su vez como fin de la acción. El objeto deseado no es puesto como fin en sí mismo al que debiéramos inmolarnos (en un impulso de esclavitud y muerte); en caso contrario lo pensaríamos como otro querer que nos subyugara y utilizara en cuanto puros medios, cosas u objetos de su satisfacción, luego seguiríamos pensando que el sujeto, y en concreto ese sujeto volente más potente que nosotros se piensa a sí mismo como fin y pone lo querido como medio, conforme a la constitución de toda subjetividad. Aunque este deseado tenga realidad propia de la que yo carezco (y por eso es deseado), es sin embargo rebajado ontológicamente a puro medio frente a la originariedad de ser y sentido con la que el sujeto se pone. La relación del querer con ese algo se llama «deseo», y la relación que el querer mantiene consigo mismo afirmándose en su saber de sí y en su acción deseante como lo propiamente originario, la podemos denominar «voluntad». Esta abre el ámbito de lo moral (y de lo estético), en la necesaria relación de respeto (y de amor) de las voluntades entre sí como tales voluntades y no meras cosas.

El querer, al ser auto-posición, «yo quiero», es en definitiva querer de sí mismo: auto-afirmación. En cuanto voluntad, el que pone y lo puesto es el mismo querer. En ello comprende y afirma su originariedad, como aquello desde lo que parte el sentido de su acción y hacia donde va o retorna: yo quiero satisfacer mi querer. Por consiguiente, toda investigación, como acción humana que es, no ha de perder el hilo conductor de ese querer, de ese interés que se encuentra en su fundamento, pues en caso contrario dejaríamos de saber para qué, de dónde y a dónde, o sea, dejaríamos de comprender el sentido de nuestra acción y del objeto de nuestro estudio. Sólo en la tarea de la libertad, en el proyecto de realización del querer (como deseo y como voluntad), hay algo así como preguntas, apertura a la escucha y al diálogo, comprensión<sup>1</sup>.

Si esto es también cierto en el estudio de las ciencias de la naturaleza, donde el hombre intenta dominar los objetos a fin de poder subvenir a sus necesidades, más lo es en el caso de lo que se denominan «humanidades»,

---

<sup>1</sup> «... porque todo interés es en definitiva práctico [= de la libertad], e incluso el interés de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente en el uso práctico está completo» (Kant, *Crítica de la razón práctica*, libro II, capítulo 2, III. «Sobre el primado de la razón práctica en su enlace con la especulativa» (al final); *Ak.-Ausg.* V, 121).

donde el hombre se encara consigo mismo, y sobre todo en la filosofía, que es la reflexión que la libertad o lo libre hace sobre sí mismo.

Se trata ciertamente de un querer situado, y por consiguiente ese preguntar reflexivo nace de la experiencia propia ya configurada, para confirmarla o reinterpretarla, enriquecerla o incluso desbordarla. Sólo hay comprensión cuando se va de las teorías a la realidad y de la realidad a las teorías. Estas estructuran nuestra experiencia y le confieren un orden y sentido, pero sin experiencia las teorías serían palabras huecas. Eso mismo ocurre en las ciencias, que van de las hipótesis a la experiencia y experimentos para comprobar su realidad, y de la experiencia a las teorías para explicar lo que sucede. Asimismo en filosofía hemos de relacionar lo que leemos con nuestro pensar, nuestro querer y nuestro vivir, en caso contrario el texto no nos dice nada; hay que ir de los libros a la vida, de la reflexión a la experiencia personal, y a la inversa, para que ambos se vivifiquen. En un sentido parecido a esto Gadamer habla de aplicación o referencia del sentido del texto a nuestra situación, y P. Ricoeur lo denomina «apropiación existencial»<sup>2</sup>. El logos más pleno no es el enunciado sólo intelectualmente, sino el comprendido también desde el sentir y desde nuestra experiencia. Toda interpretación está guiada por algo que se quiere saber y se investiga, pone acentos, estructura el discurso, construye un paisaje, confiere a cada

---

<sup>2</sup> Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, el apartado «Recuperación del problema hermenéutico fundamental» que termina diciendo: «La aplicación no es una aplicación ulterior a un caso concreto de una generalidad dada y que fuera comprendida primero en sí misma, sino que es más bien la comprensión real de esa generalidad que el texto dado es para nosotros» (Mohr, Tübingen, 1975<sup>4</sup>, p. 323; trad. Sígueme, Salamanca, 1984, p. 414). «Por apropiación, escribe Paul Ricoeur, entiendo esto, que la interpretación de un texto se concluye en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera, o incluso comienza a comprenderse. Este finalizar la intelección de un texto en una intelección de sí caracteriza la clase de filosofía reflexiva que, en diversas ocasiones, he llamado reflexión concreta. Hermenéutica y filosofía reflexiva son aquí correlativas y recíprocas. Por un lado, la comprensión de sí pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de cultura en los cuales cada uno se documenta y se forma; por otro, la comprensión del texto no es ella misma su fin, mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida. [...] en una palabra, en la reflexión hermenéutica -o en la hermenéutica reflexiva-, la constitución de sí y la del *sentido* son contemporáneas» (Paul Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un Texte» del libro colectivo *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen, 1970, t. II, pp. 194-5). «Si falta un sentido objetivo [= lo que dice el texto en su realidad histórica, su objetividad], el texto no dice ya nada; si falta la apropiación existencial, lo que dice no es ya palabra viva. La tarea de una teoría de la interpretación es articular en un proceso único estos dos momentos de la comprensión» (P. Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, du Seuil, Paris, 1965, p. 26). Exposiciones generales de estos temas hermenéuticos se encuentran en Maceiras Fafian, M. y J. Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990, donde se resalta sobre todo la figura de Ricoeur; Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, escrito más bien desde la perspectiva de Heidegger y Gadamer; Seiffert, Helmut, *Einführung in die Hermeneutik*, Francke, Tübingen, 1992, más inclinado por Dilthey.

elemento un sentido, una función, logra o marra aquello que busca, no prestando atención o dejando para otra ocasión lo que no busca, o tal vez dejándose sorprender por lo que no sabía que buscaba.

De todo esto podemos ya sacar nuestra primera regla práctica: el interés propio ha de ser el que elija el tema a investigar. Se ha de escoger aquello que nos interesa, lo que enlace con nuestros problemas, lo que creamos que nos va a proporcionar orientaciones en nuestra propia vida. Sólo así será fecundo, sin olvidar ciertamente el gozo que puede darnos el mero conocer, el placer de pensar y ordenar coherentemente las ideas, el cual es cercano al que nos proporciona el juego o el ejercicio y entrenamiento de nuestras fuerzas, y del que nace también un interés.

Ese es el fundamento y la meta en el estudio de la filosofía: la originalidad, que cada uno reconstruya desde sí, desde su libertad, la comprensión del mundo (sólo así habrá verdadera comprensión), y no primariamente la originalidad por la originalidad, el decir cosas que nadie haya dicho antes; esa vendrá por añadidura. La investigación filosófica ha de servir en primer lugar a uno mismo, a crecer intelectualmente en aquello que le interesa, o al menos que le proporcione cierta satisfacción intelectual, a fin de que le sea productivo ese esfuerzo. Entonces quizás lo sea también para otros.

## **2. Finitud**

Veamos que querer implica asimismo finitud. Si fuéramos infinitos no necesitaríamos nada. El querer es finito y por tanto tiene que manifestarse como queriendo algo, ha de concretar su interés, diseñar o planificar su fin. Si lo fuéramos todo, no actuaríamos por fines, no nos propondríamos conseguir cosas. Aunque en el ámbito racional, debido a su apertura ideal a la totalidad, deseamos lo absoluto, sin embargo la contraposición y distinción necesaria para la comprensión delimita y objetiva, concretiza y nos mediatiza a través objetos entre los que discurrimos.

En esta dialéctica entre originalidad y finitud surgen los primeros peligros. Según vimos, el querer se pone como siendo el origen y el sentido de la acción, el de dónde y el hacia dónde, el principio y el fin. Por eso busca la totalidad, donde estaría plenamente satisfecho y encontraría el bien supremo. Este, en nuestro caso, sería saberlo todo. Eso puede dar lugar al «peligro del avaricioso», que nos aplastaría. Surge cuando pensamos que la originalidad del querer y su apertura ideal a la totalidad de lo real se han de corresponder con la posesión de la totalidad empírica. Pero ésta es interminable, y nunca llegaremos a lo absoluto por el lado de los objetos. Pretenderlo nos introduce en la dialéctica (en sentido kantiano) destructiva de la subjetividad, aquí en concreto la de querer delimitar y objetivar todo el saber, algo que, por el contrario, siempre se expande como expresión de una subjetividad inventiva. Es una pasión que conduce por tanto a

la muerte. Querer saberlo y leerlo todo nos introduciría en laberintos de bibliotecas y bibliografías. Hay que elegir (se requiere una estrategia) y hablar siempre con cierta conciencia de provisionalidad, abierto a la corrección y a mejores conocimientos.

O bien, a la inversa, podemos caer en el «peligro del tímido», o sea, no atreverse a hablar ni a pensar por nosotros mismos dado que nos es imposible leerlo todo. La finitud aplastaría entonces nuestra originalidad, como si fuéramos meras cosas sin voz propia.

El querer, en cuanto finito, se ha de mediatizar por lo objetivo, pero lo empírico es inabarcable. Por tanto, se ha de concretar selectivamente, y delimitar un fin abarcable. Esa concreción objetiva es su *conditio sine qua non*, si bien la autopoiesis es su fundamento y por eso es ella la que debe marcar la última pauta.

En el otro extremo del tímido se encuentra el «peligro del temerario». Dado que esa originalidad propia de la libertad y del pensar representa una determinada autonomía frente a lo empírico, el temerario pretende entonces opinar de aquello sobre lo que apenas se ha informado ni parado a pensar, sin tener en cuenta la finitud.

Segunda consecuencia práctica: hay que concretar el tema de forma asequible a las posibilidades de uno mismo, asequible por su amplitud, el tiempo disponible, la preparación que ya se tiene, los idiomas que se conoce o se puede aprender, la bibliografía alcanzable, etc., en una palabra, hay que medir las propias fuerzas. Porque lo más importante no es tanto saber muchas cosas, estar sumamente informado; siempre ignoraremos más. Es preferible estudiar detenidamente tres libros básicos y trabajárselos a fondo, que leer treinta a la carrera. En el primer caso, muy probablemente lograremos copensar con ese gran filósofo, que se convertirá en nuestro maestro e interlocutor; su fuente de inspiración avivará la nuestra y nos ayudará a alumbrar nuestras propias ideas. En el segundo caso lograremos únicamente repetir los tópicos de la interpretación que haya venido hasta nosotros, las ideas digeridas por otros, los datos y citas de segunda o tercera mano, sin tener propiamente la experiencia de lo que significa pensar y enfrentarse no ya sólo con la tradición interpretativa, sino con el asunto mismo de la filosofía.

Es importante estar informado, como corresponde a nuestra finitud, pero más aún darse tiempo para pensar por sí mismo esos materiales aportados por la lectura, elaborarlos personalmente, organizarlos desde nuestra originalidad. A eso se le llamaría «formación»: se forman pequeños núcleos de ideas engarzadas y pensadas por uno mismo que, como formaciones cristalinas, dan lugar a otras nuevas similares, o bien van tomando cuerpo y ensanchándose, organizando de esta manera el material aportado y haciéndose así uno mismo capaz de recibir orgánicamente más información y de configurar poco a poco una visión de la realidad. En el mismo cuerpo que somos ya se descubre que la subjetividad es una totalidad organizativa según un sistema abierto con entrada y salida de materia y energía. De

modo análogo ha de suceder con la información si ésta ha de ser integrada en la subjetividad, es decir, verdaderamente comprendida, si bien aquí la subjetividad ha de permanecer aún más abierta, pues ha de ser incluso capaz de poner en tela de juicio hasta los fundamentos de la organización ya realizada. Pero sin esa estructuración o progresiva sistematización ni siquiera sería posible tal revolución, y en todo caso permaneceríamos en la doxa, en opiniones sueltas y sin apoyo, sin alcanzar la episteme o saber que pueda dar razón de sí.

Hay que concretar el tema, si bien se puede también hacer una investigación tan amplia que abarque toda la vida. Pero entonces es necesario dividirla en etapas que tomen cuerpo en forma de tesis, artículos, etc. Esto evitará que no nos desesperemos por el camino ante la ausencia de resultados concretos. También servirán como control de lo que llevamos investigado, como reflexión sobre el camino recorrido, pues al objetivarlo, en la materialidad de la escritura, vemos mejor la coherencia y las lagunas de lo que creemos saber. La mejor manera de averiguar si se sabe algo es intentar explicarlo, bien oralmente, bien por escrito. Por ejemplo, si nuestro propósito es estudiar lo que se ha llamado «existencialismo», pues nos interesa o creemos que nos puede interesar como interlocutor a la hora de comprender la realidad, el primer trabajo no puede tener por título y meta: «El existencialismo». Ese sería más bien el resultado final de muchos años de estudio. Incluso un trabajo sobre Sartre en general posiblemente nos desbordaría al inicio. Ese interés ha de mediatizarse en trabajos más concretos, por ejemplo: «La mala fe en Sartre», u otros parecidos.

Pero concretar el tema no es sólo ponerle un título, es también ir haciendo de él un cierto esquema, una especie de índice lo más articulado posible, incluso comentado. Será el plan o hipótesis de trabajo que guíe nuestra investigación y organice los materiales. Ese esquema se irá ciertamente modificando conforme nuestro conocimiento del tema se amplíe, y no sería extraño que una parte de él se convierta en el objeto propio de la investigación o a la inversa. Pero siempre será conveniente tener un esquema orientativo, una plasmación organizada de nuestra idea o propósito con la que vayamos organizado la investigación y composición de las partes.

### III. UN DIÁLOGO SOBRE LO REAL

Decíamos que el querer, para hacerse real, necesita concretarse. En nuestro caso lo hace como «un querer saber algo de filosofía» o «un querer saber de filosofía partiendo de algo», de aquello que nos resulta al menos al principio lo más interesante, y que después seguramente nos llevará también hacia otras cuestiones y otras filosofías. En esta concreción, la contradicción originaria de la subjetividad toma una forma específica: la de un pensar que,

— partiendo de sí y dirigiéndose a la comprensión de lo originario y de la totalidad,

— es a la vez un pensar finito, particular, de un yo o yoes psicológicos, situados en un contexto histórico, lingüístico, sociológico, cultural, etc.

¿Cómo podrá abordar la totalidad de lo real pensamientos que se encuentran siempre situados? ¿Cómo podrá hablar de la realidad en general alguien que sólo conoce una realidad concreta? O dicho kantianamente, ¿cómo compaginar el nivel transcendental de la subjetividad con su realidad empírica? Comencemos explicando lo primero.

### 1. Pensar desde sí la totalidad

Querer comprender la realidad, decíamos, es intentar construir desde sí dicha comprensión, en caso contrario no sería la nuestra, sino la comprensión de otro que nosotros repetiríamos como imitadores sin haberla propiamente asimilado. O sea, el querer originario se concreta aquí como una espontaneidad ideal, un pensar por sí mismo, y en la medida en que esto se realiza hay comprensión.

La filosofía es un pensar que se dirige a la consideración de la totalidad de lo real o lo real en cuanto tal, que es donde colocamos la verdad, incluso si decimos «*todo* es histórico», o «*todo* es relativo», o «*la* realidad es plural y admite múltiples interpretaciones», o «*el* decir cómo es *la* realidad no es patrimonio de nadie sino que debemos elaborarla entre todos», o «*la* verdad es inalcanzable», o «*nada* es cognoscible», etc. Esa totalidad es inevitablemente el ámbito del decir que pretende ser verdadero; la única salida a esto sería callarse. Sólo abriéndonos idealmente a la totalidad de lo real (acción transcendental) podemos darnos cuenta de nuestras limitaciones empíricas, situar y comprender nuestra finitud. Contraponiéndolas, las conocemos (tener conciencia es poder distinguir); porque sé qué significa la totalidad (idealmente), comprendo mi situación como una concreción limitada, y a la inversa. Si todo en nosotros estuviera objetivamente determinado, los límites estarían ahí, pero no para nosotros, estaríamos limitados como cosas, no como sujetos, pues no nos enteraríamos; ni podríamos ir idealmente más allá de los límites espaciales y temporales de nuestra objetividad, conocer lo otro, contraponerlo a lo que somos y de este modo conocernos a nosotros mismos. Llamamos «razón» a esa apertura consciente y reflexiva del sujeto pensante a la totalidad, apertura que se lleva a cabo preferentemente en el tipo de reflexión que denominamos «filosofía». Ese es el ámbito en donde se realiza propiamente la libertad, en el que nos orientamos y sabemos a qué atenernos. Esa apertura hace posible poner en tela de juicio las ideas concretas que yo tengo ahora de las cosas, en cuanto desorientadas o parciales, gracias a un diálogo con los otros que me sitúa en mi singularidad. Porque todos pretendemos hablar de esa totalidad de lo real, es posible y necesario el diálogo. Posible, pues intentamos hablar de

lo mismo. Necesario, pues sólo así la podemos distinguir de nuestras situaciones concretas, y conocer ambas instancias.

Ahora bien, la filosofía no se dirige a la totalidad de lo objetivo enlazando objeto con objeto según sus leyes naturales. A esa tarea le llamamos «ciencia». Por el camino de lo empírico, lo hemos visto, nunca se llega a la totalidad. Las teorías o hipótesis científicas sólo alcanzan parcelas o sectores de la realidad. La filosofía, por el contrario, es un pensar que se pregunta de principio por la totalidad como tal: ¿qué es lo real?. En consecuencia se pregunta también por la posibilidad de esas ciencias, del saber objetivo. Esto ya no puede remitirnos a un objeto sin que cometamos un círculo vicioso al pretender fundar lo objetivo en general en un objeto particular (en el sistema nervioso, en nuestros sentidos, en nuestra configuración psicológica, etc.), pues tendríamos entonces que seguir preguntando cómo es posible el conocimiento de ese objeto en particular, y no habríamos contestado a la pregunta por la objetividad en general. Esta nos retrotrae necesariamente a algo que ya no es objeto. Por tanto nos abre a la comprensión de realidades configuradas según otro modo de ser; es decir, nos reconduce a la comprensión (que ya teníamos, pero que ahora planteamos de un modo reflexivo) de otros modos de ser ya no objetivos: lo moral, lo estético, lo mítico, y con ello (gracias a esa multiplicidad de modos) al ser en general. Luego la filosofía no remite a algo objetivamente determinado, como la ciencia, sino a lo originario, a lo libre. Nace de la libertad y se dirige a la libertad.

Por esa apertura al diálogo a la que nos obliga el pretender hablar de la totalidad, y en virtud de que ésta no se entiende desde la heteronomía, no puede decirse que dicha totalidad o el intento de indagarla sea dictatorial y violento, como protestan los postmodernos, sino todo lo contrario, es la posibilidad de conocer mis límites empíricos (distinguiendo lo empírico de lo trascendental) y de abrirme a la alteridad y originariedad del otro, es posibilidad y necesidad moral (la única necesidad propia de un ser libre) de respeto, de colaboración y de argumentación.

Saquemos de aquí una tercera conclusión práctica, tal vez algo polémica y matizable: La mayor libertad y por tanto la mayor exigencia de autodisciplina y rigor (sinceridad) de la investigación filosófica con respecto a la científica. El científico puede trabajar dentro de un paradigma, con sus datos, pues su investigación es más concretizable, objetivable, medible, repetible experimentalmente, decidible de modo empírico. El filósofo, aunque parte de hechos a explicar, se apoya en última instancia en la razón, pues la totalidad no es empíricamente comprobable. Por tanto siempre ha de estar dispuesto a revisar sus fundamentos de racionalidad; en caso contrario haría mera escolástica (de cualquier sistema).

El tema científico puede venir dado más desde fuera, desde lo objetivo, o desde el estado actual de la investigación y de los experimentos. El tema filosófico es más independiente de ese estado de la cuestión (sin por

ello tener que desconocerla), pudiendo volver a lo pretendidamente superado. En caso contrario haríamos un argumento de autoridad pero a la inversa; en vez de dar automáticamente preferencia a los antiguos, como hacían muchas veces los del medievo, se la daríamos al último escritor de moda, lo cual sucede hoy con demasiada frecuencia: tal filósofo de ahora ha dicho que Hegel está superado, o que la metafísica ha muerto. Ante esto se impone estudiar a Hegel o enterarse de qué es la metafísica, para valorar así mismo la afirmación de tal filósofo, y no aceptarla como dogma de fe debido a su fama. El científico ha de estar informado de ese último experimento que parece confirmar o refutar empíricamente las consecuencias de tal o tal hipótesis, y lo que dijeron los griegos puede ser más bien de museo; el filósofo no está tan atado a la novedad, pues su investigación no es tan lineal ni objetivable, sino que ésta retorna siempre al principio ya que es un continuo repensar ese principio, y lo que dijo Platón es en cierta manera (que precisaremos) tan actual como lo que ha dicho Heidegger. Claro que también la investigación científica parte de una imaginación trascendental, creadora de esquemas de comprensión que pueden y deben ser revisados incluso en sus presupuestos científicos. También la ciencia nace de un acto de libertad, pero no se dirige a pensarla en cuanto tal. Parte del interés (práctico y pragmático) que el sujeto tiene de liberarse lo más posible de sus limitaciones y protagonizar su vida (=ser sujeto), pero se centra en los objetos, en lo heterónomo, en los útiles entre los que podría moverse y concretarse nuestro proyecto de autonomía. La filosofía tiene a éste por tema.

## **2. La presencia situada de lo originario**

Pretendemos preguntar por la totalidad y, sin embargo, el pensar filosófico también es un pensar situado. La finitud nos delimita en toda su concreción: psicológica, histórica, sociológica, lingüística... Pero ya hemos visto: justamente por nuestra apertura ideal a la totalidad comprendemos que estamos situados, y a la inversa. Por eso intentamos indagar la totalidad, para resituarnos y evitar así las ilusiones propias de nuestra situación, aquellas que surgen cuando totalizamos sus condiciones específicas, cuando confundimos lo empírico con lo trascendental. De este modo pasamos de la doxa a la episteme, del mundo particular más bien soñado, al mundo común del logos, como diría Heráclito.

Mundo común y logos. O sea, la superación ideal y reflexiva de esa finitud situada (superación que llamamos razón) y que es en definitiva la apertura ideal de la libertad a sí misma, la comprensión que (como tarea) ella tiene de sí misma, se lleva a cabo mediante dos elementos íntimamente ligados entre sí: la intersubjetividad (mundo común) y el lenguaje (logos).

La reflexión racional y lingüística se realiza en un ámbito de intersubjetividad, de comunidad de vida y de cultura. La razón, al ser apertura a la

totalidad, me abre al otro en cuanto otro, y sólo ante la realidad y la solitización del otro (como *conditio sine qua non*) se hace posible. Dado que para conocerme tengo que hacerme mundo, objetivarme, únicamente en el espejo del otro puedo reconocerme como yo, un otro entre otros, y es frente y junto a su originariedad como puedo reconocer y realizar la mía. Sólo soy hombre entre hombres, en una comunidad, concluía Fichte en el \_ 3 de su *Fundamento del derecho natural*. Perder la razón (locura) es no poder comunicarse con los otros y por tanto dejar de comprenderse a sí mismo. La intersubjetividad es constitutiva de mi propia subjetividad, el otro no viene a añadirse a mí desde el exterior. Ser sujeto es estar ya abierto a los otros, querer cerrarse a los demás es destruirse poco a poco a sí mismo. El respeto al otro, el reconocimiento activo de su realidad originaria y libre, es un momento constitutivo de mi propia libertad, nos viene a decir Kant.

El lenguaje sólo tiene sentido como comunicación humana. La meditación solitaria se basa en la esencial constitución comunitaria de mi propia subjetividad. La comunidad se materializa en ese lenguaje, y en las instituciones culturales, costumbres, monumentos, escritura, etc., en la interpretación de la realidad que ha ido elaborando (la interpretación se expresa ya pragmáticamente en los usos, el modo de vivir revela la comprensión básica del mundo) y de la que partimos para pensar por nosotros mismos.

Esa intersubjetividad hace referencia primariamente a los otros coetáneos, de los que aprendo cómo se vive esa interpretación, o sea, qué sentido tiene; de ahí la importancia primaria de la palabra viva, de la presencia. La riqueza de la experiencia directa del otro no es abarcable por ninguna descripción o discurso; aunque la presencia del otro se hace profunda por el saber en ella acumulado, organizado y vivido. Pero se refiere también, en la materialidad de lo heredado y en la cadena de presencias, a los que me precedieron, e incluso a los que vendrán, en virtud de nuestro proyecto, de modo que lo posterior también muestra el sentido de lo anterior, su fecundidad, sus posibles consecuencias y desarrollos.

Pensar por sí mismo significa ya, por tanto, diálogo, un pensar situado en una tradición cultural, que tenderá a ser plural y en controversia, no precisamente coherente, lo que me obligará a su vez a pensar por mí mismo, a tomar partido. Diálogo y tradición no vienen sólo al encuentro desde fuera, como si primero pensara por mí, solo, y después saliera a dialogar, sino que está ya siempre presente (haciendo posible la concreción de mi pensar) en la precomprensión de la que partimos al reflexionar. Esta ha nacido en la originaria relación con los otros, por el lenguaje heredado, etc. Ya mi cuerpo es una organización o comprensión prerreflexiva de mí y del mundo, la cual se alza sobre milenios de evolución de la vida, y sobre la que yo me asomo. Asimismo mi originariedad ideal reflexiva se encuentra situada en un ámbito intersubjetivo, histórico-cultural. Pero eso no significa que seamos marionetas de lo ya pensado, pues en ese caso no habría diálogo ni comprensión.

Heidegger ha puesto de relieve lo que él llama la *Vor-Struktur des Verstehens*, es decir, la estructura previa del comprender, que posibilita toda reflexión posterior, todo cuestionar tético<sup>3</sup>. Según él, el *Dasein* es el «ahí» del ser, o sea, donde el ser se manifiesta porque la existencia humana es esencialmente existencia, apertura arrojada (*Erschlossenheit* y *Geworfenheit*). Ese estar arrojado (que después se desvela en su significado profundo: que el *Dasein* no domina su fundamento y es un ser ante la muerte) constituye la facticidad del *Dasein* y se le manifiesta en la *Stimmung*, ánimo, estado de ánimo, sentimiento básico<sup>4</sup>.

Tan originario como ese encontrarse afectivo y afectado, es la apertura propia del *Dasein* a su situación, al mundo, a los otros, a sí mismo y al ser, gracias al comprender existencial. Este consiste esencialmente en una comprensión del ser (después pasará Heidegger del genitivo objetivo al subjetivo, donde yo ya no le acompaño) y un poder ser (*Sein-Können*), en virtud de lo cual el *Dasein* no es algo ya dado (un *Vorhandenes*) sino primordialmente posibilidad responsable de sí. Ese comprender es un proyectar (de manera auténtica o inauténtica) desde dicha posibilidad situada y tendente a realizar su poder ser. Esa comprensión se articula según una interpretación del mundo, del *Dasein* y del ser, que confiere sentido a cada elemento de la realidad al tomarlo como algo en concreto (la *Als-Struktur der Auslegung*), al comprenderlo de una manera determinada y presentarlo como tal cosa. Esto después se podrá explicitar o no en una proposición meramente teórica.

Pues bien, el carácter de situada (que después se nos desvela como una situación histórica) de la comprensión, o sea, la facticidad del poder-ser del *Dasein*, hace que éste, en su comprender proyectante, tenga de la realidad lo que podríamos llamar «un punto de vista». El comprender proyectante, gracias al cual al *Dasein* se le abre el mundo y el sí mismo y es eso, *Dasein*, en ese pre-ser-se (*Sich-vorweg-schon-sein*), parte de una situación en la que ve algo y otras cosas no, ese algo lo ve desde un aspecto y este aspecto lo comprende primeramente con unos conceptos, pudiéndose mostrar después esos tres momentos como adecuados o inadecuados a la cosa misma, a la realidad. Estos «tener previo» (*Vorhabe*), «ver previo» (*Vorsicht*) y «concebir previo» (*Vorgriff*, utilizando los términos de la traducción de Gatos) guían y hacen posible la interpretación. «Una interpretación, concluye Heidegger, jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuestos. Cuando esa especial concreción de la interpretación que es la exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo que “está ahí”, en verdad eso que

<sup>3</sup> Véase *Sein und Zeit*, el § 31 para lo relativo a la comprensión, y al § 32 para la interpretación y la precomprensión.

<sup>4</sup> En *Sein und Zeit* Heidegger se para a analizar el temor (*Furcht*) y posteriormente la angustia (*Angst*). En su curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, publicado en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 29/30, Klostermann, Frankfurt, 1983, él analiza, en cuanto *Grundstimmung*, el aburrimiento (*die Langeweile*).

inmediatamente “está ahí” no es otra cosa que la previa e indiscutida opinión del intérprete, comprensible de suyo para él, la cual se halla necesariamente en todo comienzo de interpretación como aquello que ya está “puesto” con la misma interpretación, es decir, como aquello que está dado previamente en el “tener”, “ver” y “concebir previos”<sup>5</sup>.

La interpretación parte ya de una noción previa, sin la cual no nos pondríamos a la búsqueda, no surgiría la pregunta, la necesidad de clarificar el asunto. No se trata aquí de un círculo vicioso que anulara la posibilidad de conocer. Todo lo contrario. Lo que se señala aquí es la positiva posibilidad de que la comprensión sea capaz de reflexionar sobre sí, abrirse a sí misma, revisarse en sus fundamentos y ver si éstos son aptos para ir a las cosas mismas o más bien las ocultan o deforman. Expresa, en definitiva, la capacidad de apertura del *Dasein* en relación consigo mismo, y por eso es un existencial. «Lo decisivo, dice Heidegger, no es salir fuera del círculo, sino entrar en él de manera correcta. [...]. En él se alberga una positiva posibilidad del conocimiento más originario que, por supuesto, sólo se capta de manera auténtica cuando la interpretación ha comprendido que su primera y última tarea, su tarea constante, es la de evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el «tener», el «ver» y el «concebir previos», sino que, elaborándolos a partir de las cosas mismas, ha de asegurarse el tema científico. [...]. El ente al que, como ser-en-el-mundo, le concierne su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular»<sup>6</sup>, es decir, retorna sobre sí; en concreto aquí retorna o reflexiona sobre su propia comprensión inicial.

La estructura previa de la comprensión ya se encuentra en la teoría platónica del conocimiento como anámneseis, o en el a priori kantiano. Pero en Heidegger, el concepto de arrojada o situada la modifica notablemente, pues la hace partir del contexto histórico-cultural concreto. Nuestra interpretación del mundo, de la existencia humana y del ser parte fundamentalmente (*zumeist und zunächst*) de la interpretación cotidiana que nos rodea. No se trata de una mera precomprensión transcendental (Kant), sino además histórico-cultural, incluso personal, que marca un determinado horizonte inicial de comprensión. Desde él comenzamos a interpretar; por tanto, hemos de reflexionar críticamente sobre ese horizonte, ponerlo en tela de juicio, a fin de que no se convierta en un prejuicio indiscutido y dogmáticamente aceptado. Hemos de revisar si el «tener previo» es completo o parcial, si el «ver previo» y el «concebir previo» nos abren a la realidad de las cosas o más bien las ocultan, las deforman, las falsean por ser inadecuados, mal aplicados.

Como hemos visto, esa revisión es posible por la originariedad del pen-

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, p. 150; trad. en F.C.E., México, 1971<sup>2</sup>, pp. 168-169 (traducción algo cambiada).

<sup>6</sup> O. c., p. 153; trad. pp. 171-172.

sar. Gracias a la apertura a la totalidad de la idealidad trascendental podemos comprender la situación concreta, revisarla. Pero también en la confrontación con los otros, que me reafirman o me rebaten. Aunque digo «también», no se trata de algo juxtapuesto a lo anterior, pues ambas cosas se coimplican, dado que la intersubjetividad (o universalidad de la forma en términos kantianos) es constitutiva del mismo «Yo pienso» y «Yo actúo» (ya lo hemos visto). Es a esa apertura constitutiva y a esa confrontación a lo que llamamos diálogo. Un diálogo, decía, primariamente horizontal, sincrónico, con los coetáneos. Pero también un diálogo vertical, diacrónico, con el trasfondo histórico de nuestra cultura; de ese modo nuestra comprensión no será sólo plana, como el punto central en un círculo de circunstancias presentes, sino que adquirirá volumen y con ello peso y realidad, como centro de una semiesfera abierta a un futuro que podrá entonces ser proyectado (el futuro toma cuerpo también desde nuestras raíces). Un diálogo que, aunque con mayor dificultad, podrá y habrá de abrirse también a otras culturas, lo cual nos es ahora más fácil por la pluralidad que configura ya la nuestra.

Por tanto, el contacto con los textos de los grandes pensadores nos posibilita la reflexión sobre nosotros mismos, hacernos críticamente conscientes de nuestro modo de enfocar la realidad a fin de transformarla, desecharla, o bien reafirmarla. Nuestra investigación filosófica habrá de contar con ellos. En esta imprescindible lectura de los maestros hemos de tener en cuenta tres cosas: la originariedad del diálogo, el hecho de que éste no se presenta en su forma oral y directa sino mediante textos escritos, y la situación desde la que se escribe y se lee. Veámoslo.

### 2.1. *La originariedad y temporalidad del diálogo filosófico*

Tanto el filósofo que estudiamos como nosotros mismos estamos situados en un momento histórico-cultural, y sin embargo a la vez hemos de leerle no como una anticualla de museo, sino como alguien que puede decirnos algo válido para nosotros. Umberto Eco nos aconseja: «trabajad sobre un contemporáneo como si fuera un clásico y sobre un clásico como si fuera un contemporáneo»<sup>7</sup>.

Para comprender esta aparente contradicción y lograr sintetizar esta oposición, que no es sino una variante de aquella oposición básica que constituye la subjetividad entre su originariedad y su finitud, hemos de tener en cuenta la temporalidad propia de lo histórico y distinguirla cuidadosamente de *la temporalidad de la técnica y del reloj*. En esta última todos los momentos son iguales y «externos» los unos de los otros, es decir, que cuando uno es (el «ahora») los otros ya no son (pasado) o no son todavía (futuro). En la historia por el contrario, como en la existencia pro-

<sup>7</sup> *Cómo se hace una tesis doctoral*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 37.

piamente humana, ni todos los momentos son iguales (hay momentos de trabajo, de fiesta, de descanso, de espera, etc. con significados y ritmos muy diferentes), ni lo pasado se hunde sin más en la nada (recuerdos, tradiciones, instituciones, etc.), ni el futuro es mero no-ser-aún gracias al proyecto.

Al tiempo histórico se acerca más *la temporalidad* propia de la *gestación de la vida*. Hay allí un proceso o evolución gracias al cual los momentos no son iguales entre sí, ni el pasado queda totalmente perdido, sino que resulta al menos en parte integrado y recuperado en el nuevo organismo. Sin embargo, esa conservación se realiza sin guardar ninguna distancia ideal respecto al pasado, sino que éste es integrado en el mismo cuerpo, formando con él una unidad de acto al carecer de «espacio» o «distancia» ideal para la reflexión; por eso no logra retenerlo y comprenderlo en cuanto pasado, y en esa medida tampoco comprende el presente ni el futuro como tales. Además, olvida y elimina casi por completo los desechos y fracasos, mientras que lo histórico guarda (debe guardar) en su memoria incluso los errores, de los que poder aprender. La historia no tiene el modo de ser de lo biológico, aunque éste sea uno de sus símbolos más próximos. Mientras que la fuerza configuradora de lo orgánico (*bildende Kraft* dice Kant), al igual que le sucede a la imaginación trascendental (*Einbildungskraft*), no se distancia de su acto concreto, de la síntesis que realiza, del paisaje particular en el que vive, el acto de libertad que da lugar a lo humano y a lo histórico o cultural logra abrirse idealmente a la totalidad apoyándose en la materialidad de las instituciones y del lenguaje que ella misma crea; con ello distingue entre pensar (proyectar) y actuar, y se pregunta por los dioses (lo fontal), el origen (pasado) y la muerte (futuro), aunque los inicios hayan sido todo lo pobres que se quiera.

*La temporalidad de lo histórico* es, como dice Heidegger, la unidad estática donde se enlazan inseparablemente el futuro, el presente y el pasado, integrándose y siendo comprendidos como tales. Pero esto, al contrario de lo que él piensa, sucede en virtud de la *apertura propia de la libertad* a la totalidad de lo real y a sí misma. O sea, no es la unidad estática de la temporalidad en sí misma la que funda la unidad de los momentos estructurales de la «cura» (*Sorge*), o sea, del *Dasein* o existencia humana, como se dice en *Ser y tiempo* (§ 65ss), sino a la inversa. Ni tampoco es una pretendida cuarta dimensión del tiempo del tiempo, la cercanía acercante (*die nähernde Nähe*) como piensa en «Tiempo y ser»<sup>8</sup>. La temporalidad por sí misma no unifica ni es fundamento de unidad porque no es una acción, sino que es la acción del sujeto trascendental, que se afirma como libre y originario, la que, exigiendo la totalidad, abre el futuro, la muerte, y el pasado, y *une ambos con el presente, distinguiéndolos como tales, en una exigencia de síntesis racional que supera lo empírico y que por tanto se con-*

<sup>8</sup> *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1988 3ª ed. (1969 1ª ed.), p. 16.

vierte en tarea para su acción. Se establece así el horizonte de comprensión y de acción como una idea racional que ha de regular la propia actividad del sujeto, o sea, como el horizonte de lo histórico.

Ahora bien, el desarrollo reflexivo de esa conciencia histórica es a su vez una conquista cultural e histórica, pues requiere un desarrollo de su materialización sobre la que reflexionar. En un principio la comunidad comprende míticamente su pasado fundacional, a imagen de la palabra viva en la que se instala y en la que vive emocionalmente, es decir, como algo que se puede volver a hacer presente en su realidad fáctica y concreta por medio del relato mítico y de la celebración. Dada esa cercanía del pasado, el futuro no va tampoco mucho más allá de la mera repetición o actualización de las formas de vida presente.

Un paso más hacia la conciencia histórica parte de la reflexión y la lejanía que producen los monumentos y sobre todo la escritura, o sea, la materialidad cultural. Esa distancia permite diferenciar y comprender a la vez la palabra presente (viva) y la pasada (escrita). El diálogo se abre progresivamente a la diferencia temporal y a una tradición fechable que da cuenta de la configuración del presente.

Cuando esa tradición oral y escrita es comparada además con otras, surge la posibilidad de comprender la gestación de las diversas culturas como creaciones humanas (ya no sobrenaturales o míticas) y con ello nace la conciencia que propiamente llamamos histórica. Por consiguiente, esa conciencia requiere ya una enorme evolución y objetivación cultural, y además una pluralidad de culturas, pues es en la pluralidad (ámbito de posibilidades) donde se expresa y se reconoce la libertad.

Toda comprensión humana se realiza en el espacio cultural de una comunidad gestado en un transcurso histórico. Eso no ocurre sólo en sus momentos más cotidianos, sino también en sus actos más creativos, ya sean mitológicos, artísticos, tácticos o políticos, de creación de paradigmas científicos o de sistemas filosóficos (Newton afirmaba que él era un enano subido en los hombros del gigante Galileo). Sin embargo hemos de distinguir cuidadosamente entre la temporalidad intrahistórica de los elementos «materiales» de la historia y el carácter transcendental de la acción libre que funda esa historia en virtud de su propio modo de ser. Sólo en esa distinción alcanzaremos a comprender la historicidad propia de la reflexión filosófica y la originalidad del diálogo que hemos de mantener con los textos del pasado.

La apertura de la libertad a la totalidad del mundo y de sí misma en la comprensión dialogada (o bien sorda y violenta, fracasada) de los hombres es lo que funda lo histórico. Ese acto fundacional, renovado en cada individuo dialogante, en cada acto originario y creativo de su libertad, es lo histórico en sentido primario. Esa renovación de lo originario es lo que captaba el pensamiento mítico en el relato ritual, sólo que cosificándolo, si bien lo relatado era situado en el ámbito de lo divino y comprendido como per-

teneciente a un tiempo y a un mundo distintos y primigenios, «al tiempo del sueño» (*alcheringa*) dicen mitos australianos<sup>9</sup>.

En un segundo sentido, lo histórico se refiere a *lo intrahistórico*, es decir, a los elementos materiales naturales que se presentan como problemas y/o como medios o instrumentos para esa comprensión y su proyecto de libertad (o bien sirven para el fracaso de ambos), y a los elementos materiales-culturales o bienes producidos en los que se plasma y expresa dicha comprensión y proyecto. Esta es la cara visible de la historia (*Geschichte*) y por eso constituye el objeto primario de la ciencia histórica en general (*Historie*). Esta se dirige al estudio de esos elementos materiales (geografía, documentos, libros, obras de arte, monumentos, ruínas, tradiciones, etc.) y los investiga con método riguroso para el preciso establecimiento de lo empírico, a fin de captar la trabazón de los hechos y comprenderlos como configurados por dicha trama. Por más que se quiera además hacer juicios de valor y poner de relieve más unos hechos que otros, la historia como ciencia habrá de estudiar las objetividades y buscar su determinación objetiva, heterónoma, con la que poder «dar cuenta» de lo estudiado. Por tanto, excluye metodológicamente recurrir a la libertad como explicación, pues ella es autonomía, lo objetivamente no determinable, y esto científicamente significaría ignorancia de las causas determinantes. Por ejemplo, careceríamos de ciencia histórica si sólo pudiéramos responder que la Revolución francesa tuvo lugar porque los hombres son libres, aunque esa afirmación sea verdadera desde otro punto de vista.

Ahora bien, si después se quiere convertir esa exclusión metodológica de la subjetividad por parte del discurso científico en una exclusión ontológica, y se pretende afirmar que la libertad o el sujeto autónomo no existen, o sea si la ciencia pretende agotar lo real, siendo así que ningún método científico puede abordar la totalidad pues ésta nunca es empíricamente dada, entonces se cae en un dogmatismo científico, en una pseudociencia, que es en realidad una mala filosofía. Contra esto Kant escribió su *Crítica de la razón pura*. La ciencia se mueve dentro de la ilimitada trama del mundo sin llegar a la totalidad ni a su fundamento. Por tanto, la historia como ciencia permanece en la temporalidad de lo intrahistórico, constituido y determinado por las relaciones heterónomas estudiadas.

Esa trama intrahistórica no es el fundamento sino la *conditio sine qua non*, la materialidad del acto de libertad. De los elementos intrahistóricos podemos decir que se encuentran determinados históricamente, o al menos determinarlos de tal manera es el programa que se pone a sí misma la ciencia histórica. Pero no podemos hablar del mismo modo *del acto de libertad que funda esa historicidad*, ni siquiera del acto que funda la misma ciencia histórica. Sin querer decir por eso que sean actos realizados en un

---

<sup>9</sup> Véase Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1981, pp. 14 y 20, e *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, t. IV, p. 172.

mundo substancialmente trascendente, por un sujeto substancialmente separado del mundo, tampoco pueden ser comprendidos en la pura inmanencia de lo histórico. La libertad no es una cosa de este (materialismo) ni de otro mundo (alma, espiritualismo), pues no tiene el modo de ser de las cosas. Entre esos dos escollos (como entre Escila y Caribdis) que cosifican lo originario, o mejor dicho, desde un punto de vista superior a ellos, hay que descubrir el carácter de acción trascendental de la misma.

La propia comprensión histórica sólo es posible por medio de un acto y una estructura trascendental que ya no pueden ser elementos intrahistóricos, sino una acción que posibilita el conocimiento de éstos. Como ya vimos, lo absolutamente determinado no logra salir de sus determinaciones, ni siquiera idealmente, y por tanto tampoco alcanza a conocerlas, a objetivarlas como tales contrastándolo con lo otro, a tener conciencia de ellas. Si todo en nosotros estuviera determinado históricamente al modo como lo está la materialidad intrahistórica, no lograríamos salir de nuestro entorno, de nuestros límites determinados por esa trama (como no lo puede hacer ningún objeto); no podríamos entonces conocer lo otro, otras circunstancias, otras épocas o culturas y, dado que la conciencia requiere contraposición, ni siquiera nos daríamos cuenta de nuestro entorno como tal, en cuanto particular, o sea, no habría comprensión histórica; lo puramente determinado ni tendría historia ni la comprendería. La conciencia reflexiva, que nace del acto de libertad y se apoya y se expresa en la razón-lenguaje, sólo es posible porque gracias a ellos se abre un ilimitado horizonte ideal, del que se toma conciencia en la idea de «totalidad de lo real». Esta ilimitación ideal no es omnisciencia, pues entonces seríamos ya realmente ilimitados y no sólo idealmente, es decir, seríamos infinitos, lo que evidentemente no somos, pues deseamos y queremos, y confundiríamos la idealidad trascendental con nuestra realidad empírica. Su carácter, como dice Kant al hablar de las ideas de la razón, no es ser constitutivo de los objetos, sino regulativo de nuestro conocimiento, de nuestras investigaciones, al posibilitarnos que nos demos cuenta de nuestras limitaciones reales, de nuestra ignorancia, de nuestra constitución empírica (porque tengo la idea de totalidad sé que soy una parte de lo real, gracias a la de infinito sé que soy finito, por la de omnisciencia me doy cuenta de mi ignorancia, etc); y en esa medida, tomando conciencia de mi finitud, puedo abrirme y entrar en diálogo.

O sea, toda comprensión de sí y del otro requiere un trascendental como fundamento ideal, primero, de la propia apertura al reconocer los límites propios, y, segundo, como suelo común o intersubjetividad del que parte el diálogo. A ello se une una base biológico-natural común entre todos los hombres (a pesar de la enorme evolución histórica e incluso biológica dentro de la especie humana) que nos facilita la comprensión. Ese trascendental de la comprensión, sin ser un elemento trascendente y sin mundo, no es tampoco inmanente a él, sino que parte de un acto de liber-

tad, originario, que se desarrollaría con plenitud mediante el acto de pensar por sí mismo en el ámbito de una comunidad. Aquí la máxima actividad coincide con la máxima receptividad y acogida consciente de lo otro, porque no nos encontramos en la esfera de lo intrahistórico, donde lo determinado es en esa medida pasivo, ni en la lógica de lo cósmico, según la cual las cosas se excluyen mutuamente, de modo que donde está algo no puede ponerse otra cosa, o lo que yo me como no puede comérselo otro. En el ámbito de lo transcendental, la capacidad de recibir, de comprender a lo otro como otro, en su alteridad, incluso de respetar moralmente a la otra persona como ser libre, sólo es posible en la máxima actividad de un acto libre (sin miedos ni pereza, dice Kant), que abra el «espacio» ideal necesario para dejar a las cosas manifestarse en lo que son. Se requiere que el sujeto elabore desde sí esa recepción a fin de que él se entere. Esa misma originariedad funda la posibilidad de la filosofía, que no es sino la reflexión conceptual de esa comprensión sobre sí misma, o sea, sobre la apertura de la libertad a la totalidad de lo real, una reflexión sobre el ámbito de lo libre (y de lo necesario).

Pues bien, *la temporalidad o historicidad del pensar filosófico es la propia de todo acto originario de libertad*, como ocurre también con el arte o con la invención de paradigmas científicos, etc. No parten, ciertamente, de una substancia cerrada en sí y transcendente, sino de una cultura, de un lenguaje ya dado, de unos materiales disponibles, de unas relaciones sociales que lo favorecen o estorban, de unos problemas y una situación concretos, etc. Pero tampoco son inmanentes al proceso histórico, como si fueran objetos intrahistóricos y meros productos de la heteronomía. O sea, están condicionados, pero no determinados por las relaciones que estudia el historiador. Hunden sus raíces en lo originario, en la originariedad que constituye la libertad humana y su pensar. Crean mundos de sentidos, posibilidades nuevas. Ni nosotros debemos ser elementos intrahistóricos, sino que estamos llamados a ser libres, ni lo fueron ciertamente los grandes filósofos que nos precedieron y que por eso fueron grandes, porque desde su originariedad renovaron profundamente la situación inicial y fueron por ello mismo originales.

La historicidad del quehacer filosófico se encuentra configurada por una temporalidad intrahistórica, que obliga a un estudio científico, histórico y filológico, y a la vez por una originariedad que no tiene el carácter de cosa, ni temporal ni eterna, sino el de una manifestación de lo originario, que obliga a co-pensar, a filosofar, si ha de ser entendido. Lo mismo ocurriría, por ejemplo, con una tragedia griega. Podemos y debemos estudiarla como un producto de su época, ver sus precedentes literarios, sociales, políticos, sus recursos estilísticos, el público al que estaba dirigida, etc. De este modo lograremos amarla, recrearla en sus múltiples referencias y significaciones, facilitarnos e incluso posibilitarnos la comprensión. Pero ésta sólo llega verdaderamente cuando, mirándola como ese producto his-

tórico lejano, la dejemos, sin embargo, que nos hable directamente a nosotros mismos, desde su belleza y desde los asuntos planteados sin más a la existencia humana, aunque éstos se encuentren diversamente interpretados, sentidos y expresados. De igual modo, las producciones filosóficas del pasado guardan a la vez la lejanía y la presencia directa de su palabra. Ninguna de las dos cosas debe olvidarse.

Hay en ellas una tradición señalable en su materialidad: escuelas, términos, tipos preferente de problemas, planteamientos retomados o rechazados, instituciones, etc. Son elementos intrahistóricos internos al mismo devenir de la filosofía. A ellos habría que añadirse todos los demás elementos materiales que configuran la trama de la historia general en la cual se inserta el quehacer filosófico a pesar de su cierta autonomía. Todos esos elementos han de ser estudiados con riguroso método histórico y filológico.

Pero todo eso se quedaría en mera erudición, en conocimiento «externo», y a la postre en incompreensión, si no logramos captar la originariedad del pensar que allí se manifiesta. Eso significa comprender que el pensar filosófico, y más aún el de los grandes, el de los más creadores, no es mera expresión de la psicología de un individuo o de la cultura de una época o la de su clase social, sino que tienen una intención de verdad, de universalidad, de validez sobre lo real, por encima de esos condicionamientos personales e históricos<sup>10</sup>. Esta pretensión se funda en la originariedad del acto de libertad y de la autoconciencia transcendental, las cuales son condiciones de posibilidad de la reflexión filosófica. Por tanto habrá de ser valorada desde esa intención de verdad sobre el asunto del que habla mediante sus argumentos filosóficos, como si fueran nuestros contemporáneos, pues es ahí donde podemos encontrarnos y dialogar como seres pensantes y racionales, en la búsqueda de esa verdad y realidad (o verdadera realidad), por cuanto que ella es el ámbito propio de los seres libres, no el engaño y la apariencia o la mera subjetividad empírica. Esto sólo es posible si también pensamos por nosotros mismos, si co-filosofamos recreando el texto de tal manera que no nos quedemos en las meras palabras, sino que éstas se nos vuelvan transparentes y nos dejen ver hacia dónde apuntan (quizás sin alcanzarlo), o sea aquello de lo que hablan, el asunto del que tratan<sup>11</sup> y que nos concierne también a nosotros, viendo que su tema no es

<sup>10</sup> Es lo que Kant denomina la cuestión de derecho (*quid juris*) o pretensión de un concepto a la objetividad o de un juicio a la verdad, es decir, a la validez necesaria y universal, frente a la cuestión de hecho (*quid facti*), de que ese concepto o juicio sea formulado por alguien (*Crítica de la razón pura*, Analítica transcendental, § 13, A 84, B 116 ss).

<sup>11</sup> «Los aspectos hasta aquí señalados [a saber, la comprensión correcta del texto y su aplicación a la situación hermenéutica del lector, escriben J.M. Navarro C. y T. Calvo M.] han de estar en todo momento referidos a la cosa misma, pues la comprensión de algo (del sentido de un texto) o de alguien sólo es posible en base a un «sobre qué» y con relación a ello. Y este tercer aspecto no sólo es necesario por ser condición de posibilidad del entender (en cuanto que texto e intérprete comienza por habérselas con el mismo asunto), sino además, y con no menor importancia, porque texto y lector son remitidos a la cosa misma,

meramente intrahistórico. Sólo filosofando puede captarse la filosofía de otro, pues únicamente un acto de libertad logra comprender y recibir otro acto de libertad, es decir, dialogar con él. El diálogo sólo puede tener lugar sobre un asunto compartido<sup>12</sup>. La filosofía de Heráclito, por ejemplo, me puede ser lejana en su expresión, tanto que me obligue a aprender su lengua y su cultura, pero los problemas que él aborda son tan actuales como mi propia existencia, de modo que yo puedo dialogar con él como con un compañero de camino.

Toda reflexión filosófica se encuentra situada en una tradición cultural de la que parte, pero es un acto de libertad por el que el hombre puede poner en tela de juicio dicha tradición y liberarse de ella, o bien asumirla desde sí mismo como verdadera. Los problemas que plantea son a la vez situados y originales, como ocurre siempre con el hombre en su vivir más personal y libre. Su situación, su tiempo, la cultura de la que parte, le posibilita y a la vez le dificulta en mayor o menor medida su misma apertura, la comprensión de su existencia, de su modo de ser. Le posibilita en la medida en que le da instrumentos ya elaborados y le ofrece un trabajo previo. Le dificulta en la medida en que los problemas puedan estar mal planteados y/o ser inadecuadas las soluciones que se le ofrecen, y también en la medida en que puede dejarse arrastrar por la materialidad de esos instrumentos, tomarlos ya como pensados y no recrearlos desde sí, hacer «escolástica». Se trata de una «inercia» cultural que ocurrirá, en alguna medida, en todo pensar filosófico debido a la finitud humana. En eso puede verse la mayor o menor fuerza creativa y transformadora de los distintos filósofos.

Por esa tarea que se impusieron de pensar lo real como tal (ya sea eso sustante, o histórico, o material, o libre, etc.) y en esa medida tuvieron el mismo asunto que nosotros y tienen una presencialidad dialogante. Sólo de esta manera considerados podrán ser nuestros maestros en el pensar, pues así como en el espejo del otro me reconozco, según vimos, es frente a esa originalidad original y pensante como puede ser llamada e invocada la mía, como puedo ser yo invitado a pensar también por mí mismo, o sea, bebiendo de la misma fuente de inspiración. Así, nos dice Kant, debemos hacer frente a un genio, el cual es como «un ejemplo, no para la imitación (pues, en ese caso, se perdería lo que en él es genio y constituye el espíritu

---

para medir con respecto a ella, y desde la expectativa de «perfección de sentido», el grado de verdad del texto y de la interpretación propia del que participa en el sentido del texto. En este tercer aspecto se encuentra la tierra en que arraiga y de la que vive toda interpretación. Y esta tierra no es otra que la presión de los problemas y el sentido de la realidad. Es en el cumplimiento de este tercer momento del leer y entender como cada uno ejerce, con toda modestia que se quiera, la actividad genuinamente filosófica» (*Textos filosóficos. Antología*, Anaya, Madrid, 1982, pp. 14-15).

<sup>12</sup> Incluso cuando nos comunicamos nuestras circunstancias más singulares compartimos en común que todos tenemos circunstancias singulares y que sólo podemos valorarlas comparándolas con las de los otros.

de la obra), sino para que otro genio lo siga, despertado al sentimiento de su propia originalidad»<sup>13</sup>.

## 2.2. *Lejanía e interpretación del texto. Cuestiones hermenéuticas.*

### A) Una tarea ilimitada

En el punto anterior hemos estudiado la presencialidad en el diálogo que podemos establecer con un pensador, incluso antiguo, mediante su obra, debido a la originariedad de la libertad y del pensar, a la temporalidad propia de lo subjetivo (y más en concreto de lo reflexivo) y debido a que hablamos de algo, al asunto que intentamos comprender y a nuestra búsqueda e intención de verdad. Ahora hemos de atender a la concreción en la que el filósofo nos sale al encuentro.

En el quehacer filosófico intentamos comprender lo abierto, lo libre, lo originario, pero lo hacemos desde una concreción limitada, con un lenguaje y unos términos concretos, con unas formulaciones y no otras, con una determinada articulación del discurso, etc., pues sólo así lo objetivamos, lo precisamos. Otro es el camino poético, otro el del místico, otro el de ir de bruto por la vida o bien el de vivir sin formular expresamente estas cuestiones. Pero el filósofo es aquel que se propone formularlas con la mayor precisión y argumentación posible, con la máxima racionalidad e intersubjetividad de la conciencia reflexiva<sup>14</sup>. Pero ahí surgen no sólo las inevitables deficiencias de toda comprensión y comunicación reales humanas, sino también otras específicas al asunto filosófico y al hecho de que los grandes pensadores se nos presentan en textos escritos.

El asunto del filósofo es, en última instancia (en cuanto «filosofía primera», según expresión aristotélica), lo originario, lo ilimitado, lo libre, lo que desborda toda concreción y finitud como fuente de posibilidad y fuerza continuamente creadora de formas y de sentido (esto lo vemos tanto en la vida como en la cultura). De ahí que el proceso de comprensión sea ilimitado, siempre en proceso, y consecuentemente también la comprensión de un gran texto de filosofía (que por eso es grande).

<sup>13</sup> *Crítica del Juicio* § 49, Espasa-Calpe (Austral), Madrid, 1981<sup>2</sup>, pp. 224-5.

<sup>14</sup> En este empeño se corre ciertamente el riesgo de creer que la simple formulación lingüística es ya comprensión. Es un peligro que acecha más a los discípulos que a los maestros o grandes filósofos, los cuales saben por experiencia el esfuerzo personal que significa pensar, mientras que sus lectores podemos caer en la tentación de creer que la filosofía es más cuestión de técnica, de erudición, de palabras. Por eso otros (por ejemplo, ciertas corrientes budistas) prefieren el silencio o el rompimiento sistemático del sentido corriente del lenguaje (por ejemplo Heidegger), a fin de liberarse de la pretensión narcisista o fetichista de creer dominar lo originario desde el exterior, de manera instrumental, desde la abstraída idealidad del pensamiento reflexivo materializado en el lenguaje, o sea, de un manera puramente intelectual.

Esto es así en primer lugar por la diferencia de intereses o puntos de vista que se fijan en diversos aspectos y construyen o dibujan su propio paisaje, decir, por la necesaria concreción de la comprensión (según hemos visto). Así como lo ilimitado y creativo, lo originario, se renueva y se concreta en diversas formas y maneras, no quedándose encerrado en ninguna de ellas, así también el texto filosófico, que sin embargo tiende a pensarlo desde su concreción, requiere ser desbordado incluso para ser comprendido. No nos podemos quedar en su mera literalidad repetida, cosificada, sino que hemos de intentar comprender aquello hacia donde tiende todo ese esfuerzo conceptual, de dónde viene y hacia dónde va<sup>15</sup>. Para esto último es necesario no sólo atender al asunto, sino también al contexto en donde se inserta el discurso del filósofo, a su situación histórica y cultural, a aquellos con los que dialoga, ya sea para ratificarlos ya para oponerse a ellos. La concreción textual de una filosofía no sólo es desbordada por el asunto mismo, sino también por ese mundo (empírico en sentido amplio) que tiende a enmarcarlo. ¿Cómo comprender la *República* de Platón sin conocer su contexto sociopolítico? ¿Cómo captar convenientemente el punto de partida del empirismo sin hacer referencia a Descartes y a su influencia? etc. De nuevo volvemos a la trama de lo intrahistórico, esta vez para insertar en ella al texto mismo, y con él al filósofo. Su pensamiento también ha de ser comprendido como un diálogo a la vez horizontal con su tiempo y vertical con los que le precedieron en el pensar y le influenciaron, directamente a través de la lectura, o indirectamente por la influencia que ejercieron en la conformación de su situación histórica y cultural. De este modo podremos apreciar lo que un sistema recoge del pasado, lo que reelabora o transforma y cómo lo hace, lo que aporta de original, y también cuál ha sido su repercusión e importancia histórica y cultural, su fecundidad. Ello nos desvelará asimismo, por tanto, no pequeña parte del sentido de sus respuestas, o de elementos presentes o ausentes en ellas. Podremos asistir a la cara externa de la génesis de su filosofía, la cual habrá tenido, sin duda, un gran peso en la reflexión del filósofo, tanto para suscitarle problemas y posibles soluciones, como (debido a la inercia que inevitablemente actúa en todo ser finito) para dejarse llevar por ellas sin la suficiente fuerza de transformación<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por ejemplo Fichte, en su lucha contra algunos kantianos, dedicó reiterada atención a distinguir entre el espíritu y la letra de una filosofía y cómo había que interpretar consecuente a un filósofo (véase por ejemplo en la edición de sus obras que está publicando la Academia de las Ciencias de Baviera el tomo I,4, pp. 231-2 nota, el I,6, pp. 313-362, y el II,3, pp. 287-342). En cuanto a su propia filosofía, él mismo redactó de forma diferente, unas 15 veces, su *Doctrina de la Ciencia* (no sin considerables modificaciones y evolución), e invitaba a distinguir la formulación concreta del asunto o pensamiento al que apuntaba, el cual podía y debía ser dicho de diferentes maneras a fin de despegar de la materialidad de las palabras el acto de comprensión.

<sup>16</sup> Es lo que Johannes Hirschberger, en su *Historia de la filosofía*, llama «coeficiente histórico».

En segundo lugar, los diferentes niveles de comprensión de una filosofía por los que pasamos conforme la vamos estudiando y que originan diversas estructuraciones del mismo material (incluso dentro del mismo interés o perspectiva) hacen que ella sea un proceso nunca acabado. Por esa profundización en la comprensión, toda investigación seria y auténtica es como una aventura llena de sorpresas, un verdadero aprender, de modo que uno no sabe bien al principio a dónde le va a llevar, aunque crea haberlo fijado previamente como objetivo: el material se le transforma entre las manos conforme avanza. Esto es tematizado hoy en la forma del círculo hermenéutico entre la comprensión que hay del todo y de las partes: para comprender lo que vamos leyendo de un filósofo hemos de tener una cierta idea del conjunto, pues sólo ahí adquieren su sentido las distintas partes, pero a su vez ese sentido de la totalidad se encuentra mediatizado por cada una de las partes. Por consiguiente nuestro estudio de un filósofo ha de comenzar por la lectura de una buena exposición de conjunto, si ésta existe, que nos sirva de conjetura y orientación previa que después habrá de ser continuamente revisada. Por eso estudiar es leer al menos dos veces, repasar, resumir, enlazar, ir y volver, retornar y revisar el sentido total desde las partes y a la inversa. Todo sentido parte de un proyecto, nos dice Gadamer. «Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido»<sup>17</sup>. Esta revisión se hace gracias a un nuevo proyecto que tiende a sustituir los conceptos previos por otros más adecuados a lo que va diciendo el mismo texto; un nuevo proyecto que tendrá a su vez que ir confirmándose. Lo que se exige es estar siempre abierto a lo que dice el texto, a su alteridad<sup>18</sup>.

En tercer lugar, la comprensión es un proceso ilimitado por la amplitud de referencias históricas y temáticas que se puede establecer desde un mismo punto de vista y nivel de comprensión, por las implicaciones y desarrollos que se pueden hacer de una filosofía. También ahí nos encontramos con lo originariamente creativo de formas y sentido.

## B) La especificidad de la escritura

El pensamiento de los filósofos nos viene normalmente a través de la es-

<sup>17</sup> Gadamer, o. c., p. 333.

<sup>18</sup> «Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. [...] La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies» (Gadamer, o. c., p. 335).

critura, lo que conlleva unos problemas específicos. La escritura conserva la palabra al precio de arrancarla de su situación concreta y viva; esto nos obliga a contextualizarla de nuevo mediante el estudio<sup>19</sup>. Ni responde a nuestras cuestiones y necesidades de comprensión con la viveza del diálogo directo, ni en su exterioridad, accesible a todos, asegura una verdadera intelección.

Sobre esto Platón se expresa elocuentemente en el *Fedro*, cuando Sócrates, hacia el final de ese diálogo, narra el mito del descubrimiento de la escritura por Theuth, un dios egipcio. Según el filósofo griego, la escritura producirá olvido al confiarse en ella los hombres, descuidando así la memoria. Y lo que es más grave, producirá una apariencia de sabiduría, pues a los lectores les vendrá el conocimiento desde fuera, y no lo engendrarán y recordarán desde dentro (la anámnesis), es decir, no lo reconstruirán desde sí mismos, de modo que «habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas [esto es, sin didáctica, sin pedagogía viva y en contacto directo con un maestro que les haga, como Sócrates, de buena comadrona], parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes [en meros eruditos] en lugar de sabios de verdad»<sup>20</sup>. Lo escrito, como palabra enajenada e incontrolable en su incontinencia verbal y en su «siempre decir», en su continuo estar presente para cualquiera, no sabe callar cuando debería hacerlo ni hablar sólo cuando fuera oportuno, como lo hace el buen maestro que sí sabe enseñar y decir la palabra oportuna, de modo que cae en lectores no preparados o ni siquiera aptos y se presta a malentendidos y deformaciones<sup>21</sup>. La razón de esto reside en que la sabiduría no puede venir de fuera, sino que tiene que crecer desde dentro, tras larga meditación: «como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma»<sup>22</sup>. Las palabras escritas sólo pueden servir de recordatorio para el que ya sabe, pero no para engendrar sabiduría. «Por-

<sup>19</sup> «Es así, comenta Gadamer, como se plantea el verdadero cometido hermenéutico cara a los textos escritos. Escritura es autoextrañamiento. Su superación, la lectura del texto, es pues la más alta tarea de la comprensión» (Gadamer, o. c., p. 469).

<sup>20</sup> Platón, *Fedro*, 275 a-b; trad. de Emilio Lledó en «Platón, *Diálogos. III: Fedón, Banquete, Fedro*», Gredos, Madrid, 1986, p. 404. El mismo E. Lledó ha publicado un extenso comentario a este pasaje con el título de *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Crítica, Barcelona, 1992.

<sup>21</sup> *Fedro*, 275 d-e y 276 c; trad. pp. 406 y 408.

<sup>22</sup> Y continúa el texto diciendo: «Pero yo no pienso que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de iniciación» (Platón, «Carta VII», 341 c-e; trad. M. Toranzo y J.M. Pabón, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 87-88). Esto ocurre así porque las disposiciones naturales de la mayor parte de los hombres son malas y en absoluto afines a la virtud ni al esfuerzo intelectual necesario para alcanzar la verdad (O. c., 343 e - 344 b; trad. pp. 91-92). «Por consiguiente,

que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura, sigue diciendo Sócrates. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fuera pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa»<sup>23</sup>. Se entiende que dicen siempre la misma cosa en su literalidad, no cuando van siendo comprendidas y elaboradas. Pero ciertamente muchas veces callan ante nuestras cuestiones e intereses. Ante esto hemos de tener en cuenta cuatro cosas.

1.º Nosotros como lectores hemos de suplir «el altivo silencio» del texto, es decir, la ausencia del autor (de la viveza de su palabra, de su gesto) y de su contexto, a fin de hacer posible el diálogo, dar vida a la escritura y restaurar su sentido<sup>24</sup>. Eso requiere, en primer lugar, *un buen y fiel conocimiento textual de su obra, en su lengua original y en ediciones críticas, para respetar su alteridad*. Hay que procurar encontrar en unas partes las respuestas a los problemas que nos plantean la comprensión de otras. Hemos de estar atentos a la evolución del pensamiento del filósofo a fin de resituar afirmaciones diferentes y captar cuáles son las ideas centrales que han de predominar en nuestra interpretación por encima de afirmaciones que se alejan más o menos de ellas. Todo eso requiere un largo estudio, así como para comprender a alguien necesitamos un buen tiempo de convivencia y diálogo. Se precisa una larga estancia con los escritos del filósofo para captar su experiencia, su esfuerzo, su mundo, y un ir y venir de texto a

---

todo hombre que toma en serio lo que en serio debe ser tomado, se guardará muy bien de exponerlo a la malevolencia y falta de capacidad de las gentes, confiándolo a la escritura» (O. c., 344 c; trad. p. 92. Véase también la «Carta II», 314 b-c).

<sup>23</sup> Platón, o. c., 275 d; trad. pp. 405-406.

<sup>24</sup> «... la lectura del texto se ejecuta en la forma de un diálogo en el que, ausente el autor del texto, el lector debe asumir el papel de aquél a fin de hacerle expresar y desarrollar su sentido desde sí mismo, posibilitándolo y favoreciéndolo» (J.M. Navarro C. y T. Calvo M., o. c., p. 16). «En fin, escribe Ortega, la lengua *sensu stricto* es de suyo un mero fragmento de la expresividad humana, es la desintegración de la vida gesticulante [...]. El libro es un decir fijado, «petrificado»; es, en rigor, algo que fue dicho. Pero el auténtico decir -indicamos al principio- es el que brota de una situación como reacción a ella. Arrancado de su situación originaria, es el decir sólo la mitad de sí mismo. En efecto, el decir fundamental es el diálogo o el multiloquio en que los interlocutores están presentes unos a otros, y todos sumergidos en una determinada situación física, moral, mental, en suma, vital. Esta situación es a todos patente y lo que dicen la da por supuesta, no la dice, «por sabida la calla» y vaca a enunciar precisamente lo que no es patente, aquello a que la situación lleva pero no lo es sin más. [...]. La ausencia del dicente deja ante nosotros la palabra escrita descoyuntada del complejo expresivo que era el cuerpo de aquél. Por muy habituados que estemos a la lectura, cuanto mejor sepamos leer más sentiremos la tristeza espectral de la palabra escrita, sin voz que la llena, sin mímica carne que la incorpore y concrete. Bien decía Goethe que la palabra escrita es un subrogado, un mísero *Ersatz* de la palabra hablada» (José Ortega y Gasset, *Comentario al «Banquete» de Platón*, en *Obras completas IX*, p. 762 y 764).

texto, de modo que se completen los unos a los otros y se iluminen por nuestra capacidad de reconstruir el sistema desde el sentido de la totalidad, donde cada parte adquiera su significado<sup>25</sup>. Una totalidad más bien ideal y siempre abierta a revisión y a nuevos enfoques, a la incesante creatividad de significados y relaciones que puede aportar. Pero la fidelidad a la alteridad del texto hará que no cualquier interpretación de un pensador puede considerarse válida o igualmente defendible, por mucho que insistamos en la fecundidad del texto y en la pluralidad de lecturas. No todo se puede decir con sentido, pretendiendo una ausencia total de objetividad, de referencia a un asunto tratado o mundo vivido, y de una intención de verdad o subjetividad pensante. Vaciaríamos de contenido el decir si éste significara a la postre cualquier cosa, que es lo mismo que decir que no significa nada. De hecho los que defienden que la interpretación carece más o menos de límites (por ejemplo el deconstructivismo derridiano) también dan a su decir un contenido en cuanto que se oponen a otras afirmaciones, se distancian de otros modos de pensar y escriben buenos libros exponiendo cuál es el sentido correcto y legítimo de su filosofía, de su «aparato teórico y práctico riguroso»<sup>26</sup>. La interpretación tiene sus límites, nos señala Umberto Eco ya en el título de su reciente libro<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> «El principiante, escribe Ortega, deberá estudiar -no meramente leer- en un libro. (Entre leer un libro y estudiarlo va, por lo menos, esta clara diferencia: leer es recibir el pensamiento del autor; estudiar es reconstruirlo mediante la propia meditación.)» (José Ortega y Gasset, «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer», en *Obras completas*, VI, 294 y 294-295 nota).

<sup>26</sup> Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 22.

<sup>27</sup> U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990 (hay ya traducción en español), que acaba diciendo: «Difícil decidir si una interpretación dada es buena, más fácil, por contra, reconocer la mala» (p. 338). El procura situarse entre «dos ideas de la interpretación. Por un lado se asume que interpretar un texto significa esclarecer el significado querido por el autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia, una esencia que, en cuanto tal, es independiente de nuestra interpretación. Por otro lado, se asume, por el contrario, que los textos pueden ser interpretados infinitamente. [...]. Las dos opciones de las que he hecho referencia [existe un significado fijo y en sí - no existe ningún significado sino sólo significantes] son ambas ejemplos de fanatismo epistemológico» (p. 325). «El que comprende, escribe J. Grondin, busca algo verdadero. Esto se puede ejemplificar en primer lugar por contraposición en el hecho de que todos saben qué es mentira y qué es equivocación. El que se equivoca desconoce, el que miente falsea la verdad. Determinar y distinguir positivamente la verdad es ciertamente una empresa mucho más difícil. Y sin embargo, cuando entendemos tenemos una pretensión a la verdad, y por «verdad» pensamos sencillamente una información con pleno sentido que coincida con las cosas. [...]. Cada uno de nosotros entiende siempre de otra manera porque hacemos hablar la verdad misma de manera nueva cuando aplicamos algo verdadero (una afirmación acertada, una crítica, una opinión plausible, etc.) a nuestra situación. Esto lo hace, ciertamente, todo tiempo, todo individuo, a su modo y por tanto de otra manera. Pero aquello a lo que todo intento de comprensión tiende sigue siendo una verdad, sobre la que, en su caso, puede discutirse. [...]. Nadie estaría dispuesto a aceptar todo como igualmente justificado y válido» (o.c. pp. 179-180).

2.º Se requiere además *una actitud positiva y copensante*. Tanto o más importante que el estudio es la actitud misma que lo dirige. Por positiva entiendo una actitud que en principio está a favor del filósofo, o como se dice en el ámbito judicial, que le concede «la presunción de inocencia», aquí en concreto la presunción de coherencia y de verdad. Cuando surge una «presunta» incoherencia o falsedad, el lector conducido por esa actitud piensa primeramente que ello se debe a un defecto de su nivel de comprensión y de información e intenta por todos los medios (correctos) restaurar la coherencia del sistema, su sentido. En esta labor es de suma importancia y utilidad prestar atención a la evolución o génesis del pensamiento del filósofo estudiado y colocar las ideas incompatibles en tiempos diferentes (sin caer en algunos abusos que se han cometido en la utilización de este recurso). De esa manera el autor «se defiende», y no cae en ese «altivo silencio», sino que le prestamos nuestra voz y nuestra fuerza. Con este esfuerzo aprendemos a pensar, y no nos dejamos llevar por la tentación de creernos muy sabios derribando sistemas que son más bien fantasmas creados por nuestra ignorancia, conducidos por la apariencia de sabiduría omniabarcante que nos ofrece el carácter universal del concepto cuando el pensamiento se queda en esa universalidad vacía de matices (la de las «etiquetas»: empirismo, idealismo, subjetivismo, modernidad, etc). En vez de pensar, haríamos juegos de palabras, aunque fueran brillantes.

Por copensante entiendo la actitud de aquel lector que, como un amigo dialogante, se pone a reflexionar sobre aquello mismo que el autor intenta pensar y llevar al lenguaje, a fin de ayudarlo, en realidad de ayudarse mutuamente, en tan difícil empresa. Sólo así podrá ser acogido y entendido su esfuerzo y su acción. Podríamos esquematizar en cuatro las actitudes posibles ante un texto filosófico, y ante un filósofo en general. La primera sería un actitud negativa, agresiva, que sólo tiende a derrumbarlo, que va «al degüello». El lector se ha «enfadado» por principio y por prejuicios no aclarados, o por un modo diferente de sentir o de expresarse y que no quiere relativizar, o bien ha quedado enganchado con lo que de sombra tiene todo pensador y toda persona humana, y con esa sombra en la mano intenta oscurecer el resto negándole toda suerte de luz. Es una interpretación que va a vencer al enemigo, posiblemente en parte real y en parte imaginado; y para que la lucha aparezca como justa y correcta se construye una «película» de buenos y malos integrales.

El reverso de la anterior es la actitud del entusiasmo y la fascinación, que sólo es capaz de ver luces y aciertos, de modo que se le desdibuja la figura y los contornos del pensador en una radiación que tiende a ocupar todo lo real y todo el saber. Estas dos actitudes son caras de una misma moneda: no establecen una suficiente distancia crítica respecto del texto de modo que no le dejan ser lo que es, no establecen la distancia necesaria para el diálogo, no reconocen la alteridad del otro, le proyectan como una ne-

cesidad propia, y en esta confusión no son capaces de reconocer la realidad, ni la del otro ni la de sí mismo.

Una tercera actitud es la que intenta alejarse del defecto de las dos anteriores, pero lo hace en la dirección inadecuada. A fin de no estar pegado al filósofo ni desfigurarlo por el enfado o por el entusiasmo, procura mantener una interpretación distante mediante una objetividad neutra y fría. Para ello hace abstracción de su pensamiento propio (a fin de no perder la «objetividad»), y permanece en el nivel de la descripción. Mas al no compensar, no recrea y da por igualmente válido lo que un autor tenga de sombra que lo que halla logrado de luz, de potencia, de clarificación (niveles, diría Heidegger). El lector se ha ido, se ha retirado demasiado lejos, y no es capaz tampoco de ver correctamente la figura. Ni siquiera comprende, porque el texto ha dejado de tener significado *real* para él, y se ha quedado como mucho en una cuestión meramente filológica.

La cuarta actitud es la que procura mantener la difícil distancia «justa» y, por difícil que sea, corre el riesgo de intentarla. Es la misma distancia que hemos de observar para conocer la realidad (por ejemplo, la distancia espacial necesaria para visualizar un objeto), las otras personas e incluso a nosotros mismos (esto último lo logramos en la relación con los demás, donde ellos nos sirven de espejo y nos posibilitan de ese modo distanciarnos de nosotros y conocernos). Esa distancia está determinada por la tensión entre nuestra actitud positiva frente a la persona (actitud que nos acerca a ella), en este caso frente al filósofo y su sistema (al que por tanto estudiamos rigurosa y solícitamente, como antes he descrito), y nuestro interés por la realidad y la verdad, la cual mantenemos en virtud de una actitud (co)pensante, y que nos aleja o puede alejar críticamente del filósofo estudiado. Siguiendo el ejemplo de Aristóteles, hay que ser amigos de Platón, pero más aún de la verdad, y así con todos los otros.

En esta cuarta actitud, que afirma y establece una relación entre el pensamiento del otro, mi propio pensamiento y la cosa pensada, es donde se puede («se puede», siempre cabe la posibilidad de un fracaso) delinear una verdadera figura de los tres. En efecto, la escucha del pensamiento del otro me pone en tela de juicio la relación del mío con la cosa, de modo que se produce ahí la distancia de ella con mi pensamiento, quedando éste delineado. Pero como no dejo de pensar la cosa misma, apoyándome en este pensar (por mí mismo la cuestión), puedo tomar mis distancias respecto al pensamiento del otro y dialogar con él, darme cuenta de sus luces y de sus sombras, o sea delinearlos. Por último, como finalidad de este diálogo y gracias a la doble perspectiva, la cosa misma pensada adquiere mayor volumen y realidad<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Heidegger resume en dos las actitudes de las que aquí he hablado: «Esto sí, una cosa es necesaria para un diálogo con los pensadores: llegar a la claridad sobre la manera en que debe producirse nuestro encuentro con ellos. Aquí restan, en el fondo, solamente dos posi-

3.º Toda investigación ha de tener en cuenta también un tercer elemento a la hora de abordar la comprensión de un filósofo: su *recepción* por parte de los otros, tanto de los simples expositores como de los pensadores más o menos creativos que parten o dialogan con él. Los primeros nos ayudarán sobre todo a contextualizar al autor, su época, los influjos que han recibido, el significado de los términos, la estructura de su sistema, etc. Los segundos nos introducirán más en un diálogo de razones en pro y en contra sobre el asunto mismo que se pretende pensar, aunque también nos encontraremos con no pocos malentendidos históricos que deberemos ir contrastando mediante nuestra lectura directa y nuestra propia meditación. O sea, en esa labor interpretadora hemos de tener en cuenta que no nos encontramos solos, sino que nos insertamos en una tradición interpretativa, una «historia efectual» diría Gadamer. Ella nos ha transmitido los textos y nos los presenta ya con una interpretación, sin la cual, como vimos, no habría comprensión alguna y, por tanto, tampoco transmisión. De esa interpretación partimos necesariamente y ella nos orienta, al menos en un primer momento. Por consiguiente, habrá de ser también revisada reflexivamente, como todos los componentes de nuestra precomprensión, a fin de no dejarse llevar inercialmente y analizar con cuidado si esa interpretación transmitida clarifica el texto o más bien lo oscurece y oculta. De ahí que nuestra investigación filosófica ha de partir desde esa revisión histórica, realizando por ejemplo un trabajo sobre una cuestión histórica (sobre un filósofo concreto, un aspecto de él, una comparación con otro, un lugar común a una corriente filosófica, etc.), más que sobre una temática o sistemática (sobre la libertad, el conocimiento, la belleza, etc.). Esta última es más adecuada para etapas posteriores, cuando dominemos más el bagaje histórico y hallamos ido formando nuestro propio pensamiento en contacto con él.

---

bilidades: una es el salir al encuentro de los pensadores, otra el ir contra ellos. Si queremos salir al encuentro del pensamiento de un pensador, debemos engrandecer aún más cuanto hay de grande en él; entonces llegamos hasta lo no-pensado de su pensamiento. Si, en cambio, sólo queremos ir contra lo pensado por un pensador, es forzoso que con este querer hayamos empequeñecido previamente lo que tiene de grande. Entonces ya no hacemos más que trasladar su pensamiento a los supuestos sobrentendidos de quien lo sabe mejor» (Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964, p. 78).

Podríamos decir en general que sólo el amor reflexivo ilumina. El amor, no la ciega pasión, que iría únicamente en defensa del objeto, sino el amor que ama sabiendo las limitaciones de lo amado, porque no ama sólo la perfección (narcisismo) sino también lo real. Cuando alguien, por el contrario, se acerca agresivamente a un autor, simplifica su pensamiento y lo reduce a sus aspectos más negativos, de modo que éstos le impiden ver la otra riqueza y copensar con él. Le falta eros para comenzar a jugar, para prestarle imaginación y limpiar y sacar lo reluciente, para co-filo-sofar con él. Sólo en ese juego apropiador puede surgir un diálogo y una comprensión profunda. No se trata ahora, sin embargo, de negar nuestra propia finitud, o sea, el hecho de que nos sentimos atraídos más hacia unos pensadores que a otros, del mismo modo que somos más sensibles a unos determinados temas y modos de abordarlos. Se trata de ser conscientes de esta situación nuestra con respecto a los otros y de no tomarla como la única posible.

En nuestra cultura abierta y plural no podemos hablar ya de una sola interpretación transmitida. Esa pluralidad favorece nuestra libertad obligándonos a decidir y, para ello, a pensar por nosotros mismos. Pero también es cierto que a pesar de esa pluralidad, cada uno de nosotros, por sus propias afinidades y por su situación o entorno concreto, ha partido preferente de una de ellas, y esa justamente es la que nos toca revisar de modo especial. Con ello el diálogo se convierte ahora en un multiloquio, una polifonía de voces y decires.

Pero en esa riqueza podríamos asimismo perdernos, aplastados en primer lugar por su magnitud, metidos en el laberinto de bibliografías y bibliotecas interminables, imposibles de leer ni aunque tuviéramos varias vidas, desesperados por completar una erudición que se muestra como pozo sin fondo o como montaña de Sísifo cada día renovada por nuevas publicaciones, en un mundo volcado a la información (pues información es poder) y cada vez con mayores posibilidades técnicas para ello<sup>29</sup>. Nos encontramos de nuevo con nuestra finitud. Recordemos lo dicho sobre la concreción del tema a la medida de nuestras fuerzas, y la preferencia que ha de tener la calidad sobre la cantidad, la formación sobre la información. Además toda investigación, también la filosófica, como toda vida, conlleva un elemento de azar o suerte para encontrar el libro justo, la idea precisa, el párrafo revelador tal vez en un libro casi olvidado que por nuestro trabajo es recuperado, por ejemplo.

Cabe también la posibilidad, en segundo lugar, de quedarnos sin voz propia, enmudecidos ante el temor de hablar sobre cualquier tema junto a personas tan autorizadas, preguntándonos qué de nuevo podremos decir nosotros. Aquí hemos de recordar nuestra constitutiva originariedad, de modo que sólo seremos si nos atrevemos a pensar también nosotros. Y no temamos tanto, si nos apropiamos el texto desde nuestra experiencia, o sea, si somos originarios, seremos también en alguna medida originales (en la medida de nuestras fuerzas), dibujaremos un paisaje distinto incluso con el mismo texto, tendrá otros acentos, otras derivaciones, etc.

Ante todo esto descubrimos lo que significa pensar por sí mismo, su carácter de acto de libertad y de autoposición personal, su riesgo y su inevitabilidad si queremos ser. Pero a la vez se nos hace patente la necesaria aceptación de nuestra precariedad, de que hemos de estar siempre dispuestos a la revisión de nuestro pensamiento e interpretación, abiertos al diálogo verdadero. Descubrimos aquí de nuevo la tensión que nos constituye, la que se instaura entre nuestra finitud y nuestra originariedad. Ambas han de ser tenidas en cuenta y afirmadas, pues únicamente en el «espacio» abierto por esa tensión entre las dos se realiza propiamente el destino

---

<sup>29</sup> Ya Leibniz se quejaba de que «el número de libros y la confusión de las cosas nos espantan», y de que «la multitud de los autores, que llegará a ser infinita en poco tiempo, los expondrá a todos juntos al peligro de un olvido general».

del hombre. Pero éste es, sin duda, el aspecto más oceánico con el que se encuentra la investigación sobre un filósofo, sobre todo si el pensador elegido es antiguo y ha sido profusamente estudiado a lo largo de la historia; la bibliografía existente se nos hace inabarcable. Se precisa entonces una selección, aunque toda selección haya de ser revisable. Esta puede encontrarse en la referencia bibliográfica (a veces comentada) de los libros y revistas que tratan sobre ese filósofo; si contrastamos varios veremos que hay libros y artículos que se repiten y que en principio son los que los especialistas consideran más importantes y que habrán de orientarnos al menos al inicio de la investigación. También en la bibliotecas se encuentran ficheros por autores y por materias<sup>30</sup>.

Además el principiante (y no estaría de más que también el avezado) en la investigación filosófica ha de contar para ello, y para los demás aspectos ya señalados, con la dirección de algún profesor o especialista, alguien conocedor del autor y de lo que significa investigar y pensar filosóficamente, debido a la insustituible fuerza pedagógica del diálogo directo. Mucho mejor si el filósofo elegido vive aún y resulta posible exponerle directamente nuestras cuestiones. La diatriba de Platón contra la escritura, que antes veíamos, apunta acertadamente a la primacía de la palabra viva sobre la escrita. Un libro de una cultura desconocida sería ilegible, puro objeto. La cultura escrita se basa en la vivida, se alimenta de ella, se interpreta desde la experiencia de la palabra usada cotidianamente, sentida, experimentada en primera persona, así como entendemos lo escrito cuando lo pronunciamos mentalmente al leerlo. Es en esa palabra pronunciada donde se renueva toda cultura, se la recrea y se la comprende<sup>31</sup>. Por eso también Platón escribe en diálogos, lo más próximo a la palabra viva, con un magnífico arte dramático capaz de traernos en la lectura el aliento y la situación concreta de esa palabra pensada. Ahí radica también su fuerza pedagógica, ejercida en todo el Occidente.

4.º Si hacemos todo esto, habremos superado (en lo posible) las deficiencias de la escritura, y éstas ni callarán (o muchas menos veces), ni dirán siempre lo mismo, ni hablarán inoportunamente. Además, sólo en una escucha fiel de lo que el otro dice puede tener lugar un diálogo, y no un mero monólogo que tome al texto como un pretexto para formular las propias

<sup>30</sup> Un buen libro de información sobre todo esto es el de Ignacio Izuzquiza, *Guía para el estudio de la filosofía. Referencias y métodos*, Anthropos, Barcelona, 1986.

<sup>31</sup> No comparto, en esa medida, la posición de Derrida, que privilegia la escritura. Considero que la palabra viva no es una presencia clausurada o cósicamente plena, sino existencial, donde se hallan también el pasado y el futuro, distinguidos y confiriendo sentido. Ni tiene por qué ser la presencia dominante y fálica del padre; pueden también hablarse los amigos, los que se respetan y los que se aman, además de que el padre puede y debe también escuchar a su hijo. No se trata, por otra parte, de anular la fuerza y el poder de la palabra viva acusándola de cultura machista, sino de otorgársela a todos con justicia, a hombres y mujeres, etc.

ideas. Es un principio de realidad que puede significar esfuerzo y molestias, pero que hace crecer. Además, no todo son desventajas. La escritura no sólo tiene defectos, también aporta inmensas posibilidades culturales que sin ella no se darían. No en vano ha sido siempre cuidada, y su presencia resulta indispensable para el desarrollo de la cultura. No es poca cosa que nos sirva para recordar lo ya sabido, como dice Platón. Pero además ella aumenta la posibilidad de tradición y de reflexión. Lo primero, en cuanto que la tradición no queda exclusivamente confiada a los estrechos límites y a la fragilidad de la memoria de los hombres que a su vez la habrían de transmitir a los nuevos miembros de la comunidad. Con la escritura, el bagaje cultural tiene horizontes ilimitados y conserva con fidelidad la palabra tal y como fue escrita, permitiéndonos entrar en contacto directo con las fuentes existentes de cualquier época: con los versos de Quevedo, las tragedias de Sófocles, la *Ética* de Spinoza, los mínimos movimientos del pensamiento kantiano en sus anotaciones, etc., con intermediarios mínimos, como testigos casi inmediatos, en «butaca de primera fila»... un lujo.

Más aún. No sólo sirve para mantener la palabra siempre a disposición, accesible más allá de la presencia corporal que le dio vida, la escritura también nos posibilita potenciar nuestra capacidad de reflexión (lo hizo sin duda con el propio Platón). En primer lugar para el que escribe, que en esta acción tiene la calma necesaria para encontrar la expresión más adecuada a su pensamiento, para ir «despacio y con buena letra» aclarando y aclarándose lo que quiere decir, para comparar lo que escribe con lo ya escrito (el autor es su primer lector) a fin de dar la mayor coherencia al discurso y estructurarlo de la manera más conveniente, retornar con precisión sobre sus pasos, tener presente las propias ideas anotadas sin depender del azaroso orden en el que puedan o hayan podido ir ocurriéndosele, etc.<sup>32</sup>. Esto lo ha de tener en cuenta el investigador para sí mismo también. Al ir escribiendo su trabajo, al objetivarlo, irá tomando mayor conciencia de su propia investigación, de sus conexiones y deficiencias, y le irán surgiendo nuevas ideas y preguntas.

En segundo lugar, la escritura también posibilita potenciar la capacidad de reflexión para el que estudia. Este puede realizar la lectura según su ritmo de comprensión, pararse en el silencio meditativo, volver atrás a donde quiera y cuando lo considere oportuno, comparar con precisión diversos pasajes o con diversos autores de épocas diferentes o bien con sus propias anotaciones, etc. De toda esa reflexión se alimentará también la palabra viva y viceversa. Ese tiempo abierto a la reflexión propia y en silencio, dejada a su ritmo, es lo que se echa de menos en las conferencias (o clases) donde se lee un

---

<sup>32</sup> «Porque no hay duda: si Platón escribió volúmenes no era por casualidad ni por incontinencia, sino porque, a pesar de su deficiencia congénita, es el libro la única forma en que se pueden decir ciertas cosas, las cuales sería vano querer comunicar ni al mejor amigo en las más densa de las confidencias» (José Ortega y Gasset, *Comentario al «Banquete» de Platón*, en *Obras completas IX*, p. 766), por ejemplo, las teorías.

texto previamente escrito. Mientras que el conferenciante ha dispuesto de calma para condensar en apretadas formulaciones lo mejor de su pensamiento, exige del auditorio que sea capaz de comprender en una hora lo que él ha tardado quizás meses en asimilar y redactar. Una vez acaba la conferencia, si nos ha interesado, quisiéramos poderla ver publicada a fin de tener el tiempo de reflexión que en su momento no se nos concedió; y esto no sólo para reflexionar sobre su idea global, sino también sobre sus formulaciones concretas, esas que el autor ha logrado aquilatar por medio de la escritura<sup>33</sup>.

### C) Las deficiencias de todo lenguaje

«Leer, leer un libro, comienza diciendo Ortega en su inacabado *Comentario al «Banquete» de Platón*, es, como todas las demás ocupaciones propiamente humanas, una faena utópica. Llamo utópica a toda acción cuya intención inicial no puede ser cumplida en el desarrollo de su ejercicio y tiene que contentarse con aproximaciones esencialmente contradictorias del propósito que la había incoado. Así, «leer» comienza por significar el proyecto de entender plenamente un texto. Ahora bien, esto es imposible. Sólo cabe, con un gran esfuerzo, extraer una porción más o menos importante de lo que el texto ha pretendido decir, comunicar, declarar, pero siempre quedará un residuo «ilegible». Es, en cambio, probable que mientras hacemos ese esfuerzo *leamos*, de paso, en el texto, esto es, entendamos cosas que el autor no ha «querido» decir y, sin embargo, las ha «dicho», nos las ha revelado involuntariamente, más aún, contra su decidida voluntad. Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece formalizada en dos principios de mi «Axiomática para una nueva Filología» que suenan así: 1º Todo decir es deficiente -dice menos de lo que quiere. 2º Todo decir es exuberante -da a entender más de lo que se propone<sup>34</sup>. El lenguaje, tanto el escrito como el oral, no puede decirlo todo. En él se encuentran cosas presupuestas, otras sugeridas o bien medio pensadas.

**1.º Lo presupuesto.** Para decir algo tenemos que callar sobre el resto, seleccionar; no se puede decir todo a la vez, y ni siquiera se puede decir todo: ningún discurso, ningún libro, ni aun una obra de cien volúmenes puede decirlo todo.

<sup>33</sup> «El lenguaje escrito permitió «volver» sobre el tiempo. Fijado como escritura, la temporalidad inmediata que nos determina deja un residuo en las líneas escritas. Cada ahora que se pierde en el instante mismo de ser vivido permanece en la letra y ellas acompañan de nuevo a la mente que quiere ir allí por donde pasó el tiempo, con rastro, del autor. Esta posibilidad de conservar estilizado el tiempo en la escritura fue, durante siglos, hasta que llegaran los modernos medios de comunicación, la única forma de vivir el residuo de otro tiempo y, con ello, recuperar la memoria» (Emilio Lledó, *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992<sup>2</sup>, p. 68).

<sup>34</sup> Ortega, *Comentario al «Banquete» de Platón*, en *Obras completas*, t. IX, p. 751. Véase también su libro *Velázquez*, en *Obras completas* VIII, p. 493.

Lo presupuesto es lo no dicho; en primer lugar, lo no dicho por ser obvio, lo que Ortega llama «lo inefado», lo no dicho por cuanto que se supone que el otro lo sabe. Es el contexto dentro del cual se recorta y adquiere sentido lo que se quiere decir, ese entorno que se silencia porque, al ser patente a los que dialogan, se da por sobreentendido. De otro modo no se podría comenzar a hablar. Si tuviéramos que decirlo todo a la vez no sabríamos por dónde empezar, y aunque pudiéramos ir contándolo sucesivamente carecería de sentido por obvio, por no relevante, por un principio de economía y porque todos se perderían al fin en un discurso interminable. Esa situación histórica, concreta y personal, de la que la palabra parte silenciándola, es la que la interpretación de los textos (de la palabra escrita y extrañada, descontextualizada) ha de recuperar para entender también lo dicho desde lo no dicho, pero presupuesto. En caso contrario dejaríamos de entender multitud de referencias desde las que adquiere su sentido mucho de lo que se dice, como nos sucede cuando llegamos a un país que no conocemos y leemos sus periódicos o vemos su televisión, que al principio nos faltan muchos datos para comprender y valorar la información que ahí se ofrece.

La palabra, el lenguaje, adquiere sentido desde el silencio, de igual manera que una figura se delinea sobre el trasfondo que ella no es y a partir del cual se destaca. «La condición más fuerte para que alguien consiga decir algo es que sea capaz de silenciar todo lo demás», escribe Ortega<sup>35</sup>. Ese silencio no sólo es lo inefado, lo voluntariamente dejado en silencio para resaltar lo que interesaba, sino también lo que el filósofo madrileño denomina «lo inefable». Con ello se refiere a la imposibilidad que tiene el lenguaje de captar con todo detalle la infinita riqueza de lo real, de la experiencia directa, sólo comprensible desde otra experiencia que, por tanto, nosotros habremos de tener o realizar. «La lengua en su auténtica realidad nace y vive y es como un perpetuo combate y compromiso entre el querer decir y el tener que callar. El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje. Cada sociedad practica una selección diferente en la masa enorme de lo que habría que decir para lograr decir algunas cosas, y esta selección crea el organismo que es el lenguaje. [...]. El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad. Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto no se puede decir en una lengua o en ninguna»<sup>36</sup>.

Hay, además, otra tercera categoría de lo no dicho en cuanto presupuesto. No porque sea en sí «inefable» (o al menos no enteramente), ni tampoco «inefado» en el sentido de voluntariamente callado por obvio, sino porque representa un subsuelo «aún más profundo y decisivo, constituido por los supuestos que, siendo activos en nosotros, tienen un carácter

<sup>35</sup> Ortega, *Comentario*, t. IX, p. 754.

<sup>36</sup> O. c., p. 755 y 756.

elementalísimo y tan radical que no nos damos cuenta de ellos»<sup>37</sup>. Es lo no dicho por no estar pensado en el sentido de no haber sido tematizado, objeto de una reflexión que los sacara a la luz. Son los presupuestos de la pre-comprensión no aclarados, no críticamente discutidos, y por consiguiente constituyen una labor de primerísima importancia para la interpretación el descubrirlos debido a su potencia estructuradora del discurso. En este sentido puede entenderse que se haya dicho (Kant, Fichte, Schleiermacher, Dilthey, etc.) que el ideal del intérprete es comprender al autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo (en la medida en que esto último se encuentra reflejado en el texto)<sup>38</sup>, descubriendo lo que en el fondo le movió sin que él lo supiera; por ejemplo, Kant interpreta que la afirmación dogmática de un absoluto procede de una necesidad primariamente práctica y no teórica como el dogmático creía. Reflexionando sobre lo dicho y lo pensado explícitamente en el texto habremos de llegar a sus presupuestos tácitos, en cierta manera indicados en él.

Este subsuelo del pensar linda con lo que Heidegger denomina lo aún no-pensado que aparece en lo pensado: «El reconocer (*Anerkennen*) consiste en que dejemos salir a nuestro encuentro lo pensado de cada pensador como algo único en cada caso, algo irrepetible e inagotable, y esto de tal manera que nos sobrecoja lo no-pensado que hay en su pensamiento. Lo no-pensado sólo es en cada caso como lo no-pensado. Cuanto más primigenio sea un pensar, tanto más rico será su no-pensado. Lo no-pensado es el don más sublime que un pensar tiene para ofrecer»<sup>39</sup>. En este movimiento hacia los presupuestos, la reflexión filosófica logra plantear su tarea con mayor radicalidad, y muestra su determinación más esencial en cuanto «filosofía primera».

2.º La exuberancia de todo texto apunta más bien a otras dos categorías de lo no pensado: *lo sugerido* o sugerible y lo alumbrado a medias. En cuanto a lo sugerido por la lectura del texto es aquello que, reflexionando sobre él, yo puedo coherentemente sacar como consecuencia de lo dicho o poner en relación con él. De esta manera el sistema se desarrolla, se enriquece su comprensión, adquiere mayor consistencia y claridad, o por el contrario, se enfrenta a problemas mayores y muestra mejor su incoherencia

<sup>37</sup> Ortega, *Velázquez*, t. VIII, p. 494. «El subsuelo, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por este» (Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*, VI, en *Obras completas*, t. IX, p. 395).

<sup>38</sup> Véase citas y comentario en G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1975<sup>4</sup>, pp. 180-184; trad. en *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 246-251, o en Emilio Lledó, o.c., pp. 66-7 y 97-110. A las citas que ahí se encuentran añádase la de Kant, *Crítica de la razón pura*, A 833, B 861 ss.

<sup>39</sup> Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964, p. 77. «Reconocer, sigue diciendo Heidegger, no es todavía asentimiento, pero, sí, en cambio, el requisito previo para toda discusión» (o. c., p. 81).

y falta de solidez. Este aspecto se va concretando no sólo mediante la coherencia del discurso, sino también por los intereses que nos mueven, tanto al autor como al lector.

3.º Pero también se encuentra *lo medio alumbrado*, lo pensado y dicho por el filósofo pero no con toda claridad precisamente a causa de su novedad, o sea, porque, abriendo caminos nuevos, él se halla aún también con un pie en el anterior. Recoger esta nueva luz, desbrozar convenientemente el camino inaugurado, despejarlo de las adherencias y las sombras de lo viejo a fin de rescatarlo en su esencia, es una labor creativa que incumbe también al intérprete. Este no ha de quedarse meramente en repetir la textualidad de lo dicho y, en esa simple repetición textual, no comprender por el temor de arriesgarse a pensar por sí. Esa es también una de las tareas fundamentales para una historia filosófica de la filosofía y lo que han hecho los filósofos con sus maestros, de donde partió su propia creatividad.

Nadie se libera enteramente de todos los modos anteriores y heredados de pensar y plantear las cuestiones, ni un autor formula siempre con claridad lo que de nuevo nos quiere decir, mezclándose de ese modo lo nuevo con lo viejo e introduciéndose por ahí no pequeños problemas. Entonces tenemos *grosso modo* dos opciones. O bien interpretamos lo nuevo por las sombras de lo viejo, aplanamos, nivelamos; por ejemplo, interpretamos el sujeto transcendental en Kant a semejanza del sujeto aislado y sustantivo de Descartes, como hacen muchos. O bien a la inversa, desbrozamos lo nuevo de las adherencias de lo antiguo, sacamos a la luz su mejor cosecha, nos enriquecemos con ella y seguimos copensando en la dirección hacia la que nos apunta el propio autor.

Estos dos últimos aspectos, lo sugerido o sugerible y lo medio alumbrado, no son tanto deficiencias del lenguaje, sino de la finitud del pensar humano en general.

Todas estas deficiencias y exuberancias de la escritura y del lenguaje en general: lo presupuesto (lo presupuesto inefable, lo presupuesto sabido o inefado y lo no temáticamente presupuesto), lo sugerido y lo medio alumbrado, más la ausencia o enajenación en la escritura del contexto y del propio autor, a lo que se ha de añadir nuestra propia deficiencia o ignorancia inicial como lectores del filósofo (de manera que nos vemos obligados a ir proyectando sentidos de la totalidad y a irlos sucesivamente confirmando o rechazando), y por último la dilucidación que hemos de hacer de nuestro propio pensamiento en relación con la cosa misma, todo esto muestra hasta qué punto escuchar verdaderamente y con profundidad requiere una actividad por parte del lector, un estudio y un pensar por sí mismo. Pero si caminamos en lo posible hacia ese ideal, irrealizable en su perfección, entonces el texto se nos vuelve vivo, más transparente, podemos ver a través de él la originariedad del autor y el asunto que él intentaba pensar, o hacia dónde apuntaba quizás sin nombrarlo o incluso sin alcanzarlo. Aprende-

remos de sus resultados, incluso de sus errores, evitaremos las ingenuidades en las que cae inevitablemente un pensar espontáneo (aunque al ser esta tarea interpretativa ilimitada, inabarcable, hemos de confesar que todo lector será necesariamente en alguna medida ingenuo), en la contraposición con ellos apreciaremos nuestra figura personal e histórica. Seguiremos tal vez siendo pequeños, pero, como decían los medievales, «enanos subidos a hombros de gigantes». Estableceremos un verdadero diálogo, nos dejaremos interpelar y crecer en lo abierto, en lo inagotable, nuestro esquema previo de trabajo se irá transformando, incluso podremos encontrar aquello que no se sabíamos que buscábamos: investigar es una aventura.

## 2.2. *Un diálogo consciente de la propia situación*

Hemos visto cómo acercarnos a la presencialidad del filósofo para establecer un diálogo, respetando asimismo su figura, su alteridad textual. En esto ya comprendemos que nuestra situación es diferente a la suya. Hemos de tener en cuenta esa distancia histórica, el hecho de que me hallo en otro momento cultural, excepto en el caso de haber elegido un filósofo vivo de mi ámbito cultural, y aún así nuestra formación y lecturas seguramente serán diversas. Olvidar esto nos llevaría a anacronismos y a no darnos cuenta de nuestras diversas individualidades. Pero de eso ya hemos hablado.

Veamos que la posibilidad de una superación ideal (=por medio del conocimiento) de nuestra finitud situada reside en que a la subjetividad le es constitutiva la intersubjetividad, o sea, el diálogo con los otros sobre lo real y sobre la situación de cada uno. Pues bien, ese diálogo puede ser impedido por una cerrazón o terquedad, ya en el plano reflexivo o ideológico, ya a nivel prerreflexivo o afectivo.

Por tanto, en primer lugar, hemos de ser conscientes de nuestras preferencias ideológicas, de nuestras afinidades y fobias, que tienden a hacernos demasiado benévolo con los razonamientos de unos o demasiado injustos y agresivos e incluso sordos con los de los otros, es decir, parciales. Por ejemplo, despreciar la obra de Heidegger porque perteneció al partido nazi, o la de Sartre porque fue ateo y nosotros somos creyentes, o la de Platón porque era aristócrata, etc. (o bien a la inversa), aceptándolo todo de ellos por esas razones, no queriendo ver nada más que esos aspectos, clausurando con ello a cal y canto nuestro universo ideológico, no poniendo nunca en tela de juicio los presupuestos de nuestra racionalidad. En ese caso no aceptaríamos la precariedad constitutiva de nuestra finitud por miedo o pereza. O sea, el bloqueo ideológico hunde normalmente sus raíces en el bloqueo afectivo que todos más o menos tenemos, pues vivir es duro y nos hemos de defender.

En segundo lugar, por tanto, hemos de ser conscientes de nuestra afectividad básica, algo que se tiene menos en cuenta, no sólo a la hora de in-

interpretar, sino también a la de reflexionar sobre la interpretación o hermenéutica. Esto es ciertamente más difícil porque se halla a un nivel pre-reflexivo, muchas veces negado o reprimido (*Verdrängung*, en terminología freudiana). Este sentir básico aparece en la conciencia cotidiana en forma de sensaciones cuando es relacionado con los objetos, o bien en múltiples estados psicológicos, en forma de sentimientos, cuando es relacionado con el sujeto<sup>40</sup>. Su importancia radica en ser la primera comprensión que tenemos de nuestra realidad concreta, tanto de nuestra originariedad como de nuestra finitud, de la síntesis de ambas, de nuestro querer y de nuestro estar en el mundo. Sólo siente aquel ser que, queriendo partir desde sí, se encuentra limitado, y al sentir, o sea, al darse cuenta de esa limitación o frustración, comprende que no es omnipotente. Es de ese sentir básico de donde parte toda conciencia real y toda conciencia de realidad, dice Fichte, y que después se irá determinando en diversos sentimientos y sensaciones gracias a la acción de la imaginación trascendental, que lleva a cabo la configuración o interpretación plástica del mundo objetivo<sup>41</sup>. Heidegger tematiza algo parecido con el término de *Stimmung* (disposición de ánimo) que es la comprensión (*Verstehen*) primaria de nuestra situación en el mundo (*Befindlichkeit*), de nuestro ser-en-el-mundo.

A ese sentir básico retornamos cuando queremos hacer pie en nuestras reflexiones para que adquieran un sentido vivido, real, experimentado. No es lo mismo, por tanto, intentar comprender la realidad partiendo de una afectividad que de otra, es decir, partiendo de una o de otra precomprensión básica de la realidad, de una angustia o bien de una aceptación radical, de un enfado, o de una afectividad nostálgica, o mística o poética. Hay gente, cuya visión de la realidad está determinada fundamentalmente por un cabreo, de modo que sólo ven lo negativo e intentan destruirlo todo<sup>42</sup>; en otros, por una visión esteticista, o narcisista, de retórica y de palabras envolventes, etc. Al menos hay que ser conscientes de ello. Aunque tampoco estaría de más si lográramos hacernos (metafóricamente) como ni-

<sup>40</sup> Véase I. Kant, *Crítica del Juicio*, § 3 (*Ak.-Ausg.* V, 206) y *Metafísica de las costumbres*, Introducción I, nota 1 (*Ak.-Ausg.* VI, 211-212).

<sup>41</sup> «... el sentimiento (*das Gefühl*) es lo primero, aquello de lo que parten todas las acciones de la conciencia» (Fichte, *Wissenschaftslehre, nova methodo* § 13, Meiner, Hamburg, 1982, p. 144). «Hemos deducido como estado básico (*Grundzustand*) un sentimiento, al cual se liga todo lo demás» (o.c. § 7, p. 86). «La capacidad de sentir es ideal, es el origen de todo intuir y pensar, de él parte todo nuestro pensar en el tiempo» (o.c. § 14, p. 156).

<sup>42</sup> Alguna vez tendría que ser escrita una «Crítica de la razón cabreada». Por ejemplo, aquellos que se enfadan con el estado del mundo y niegan ya la posibilidad de una acción moral o de un sujeto libre no se dan cuenta de que su enfado sólo tiene sentido porque presuponen que los hombres lo «deberían» hacer de otra manera y piden que el mundo marche mejor, o sea, presuponen la libertad y la necesidad moral de la acción libre. Denuncian, pero tan enfadados que ya convierten lo dado en la única posibilidad de lo real, segándose ellos mismos la hierba bajo sus pies, es decir, quitándose el espacio ontológico desde donde la denuncia se hace posible y cobra sentido.

ños, según nos sugiere Nietzsche, o puros de corazón (según se expresa el Evangelio) para ver a Dios, lo que podemos entender como un abrirse sin trabas, sin hipotecas, a la realidad primigenia, que es el tema de la filosofía. En realidad se trata de armonizarse y reconciliarse consigo mismo<sup>43</sup>, porque resulta que la subjetividad, al igual que su cuerpo, es un acto sintético, un todo donde las partes se determinan entre sí, de modo que si no se encuentra armonizada, integrada, puede tomar la información de una parte como información del exterior y viceversa, de modo que no logra orientarse, ni saber quién es, ni qué es la realidad. En una investigación científica, donde se hace en lo posible abstracción de lo subjetivo, no es tan importante este aspecto afectivo, pero sí en una comprensión filosófica, dado que se pregunta por la realidad radical, y el primer contacto y comprensión que de ella tenemos es el sentir.

#### IV. MATERIALIDAD DEL LENGUAJE Y REDACCION

Investigación es diálogo, decíamos, que se realiza por medio del lenguaje. La reflexión que llamamos razón, esa liberación de nuestra capacidad de comprensión respecto a lo concreto, se produce gracias al lenguaje y su materialidad u objetivación. Hemos de tener en cuenta que la acción ideal de la comprensión, si bien no es un objeto inmanente al mundo (no podría entonces liberarse de su concreción cósmica), tampoco es una cosa transcendente que pudiera ser sin «materialidad», sin hacerse mundo, pues no tiene el modo de ser de las cosas, sino el de acción ideal y subjetiva que hace posible que las cosas sean objetos, algo conocido. Pues bien, el lenguaje es la materialidad gracias a la cual logramos separar y liberar esa idealidad, esa comprensión, de los casos concretos, empíricos, y formar conceptos en donde captamos como tales, en su ser lógico, las reglas que hemos seguido en la comprensión y objetivación del mundo concreto vivido. Gracias a esa abstracción podemos hablar de lo que conocemos sin que ello esté presente, de la totalidad (que nunca está objetivamente presente y que es mera ideal racional) e incluso de lo que tiene otro modo de ser que aquello que puede «estar presente como objeto» (la libertad, lo divino...). Gracias a esa acción nace la conciencia reflexiva, en el ámbito de la cual se encuentra la filosofía, que se basa por tanto en el concepto y en el lenguaje.

De aquí sacamos como consecuencia práctica que hay que atender a la importancia capital del lenguaje, si bien personalmente no comparto la teoría de que la filosofía sea o se reduzca a un análisis del lenguaje, ni del formalizado, ni del cotidiano, ni del filosófico. En una cultura como la nues-

<sup>43</sup> El poeta-filósofo Novalis nos dice que el principio de la filosofía es un acto de feliz matrimonio consigo mismo, «un acto de abrazarse a sí mismo (*Act der Selbstumarmung*)». «¿A quién puede no agradecerle una filosofía cuyo germen es un primer beso?» (*Vorarbeiten*, 74).

tra, donde predomina la ciencia y la técnica, su método o modo de pensar, sólo se tiende a considerar lo objetivo en cuanto tal, rechazando lo subjetivo como inasequible al observador externo y fuente de ambigüedad (positivismo). Se piensa que no hay verdad ni realidad alcanzable fuera del método de la ciencia natural; sólo se aprecia la seguridad objetiva u objetivada. Por eso se cae en la tentación («para ser serios») de reducir la reflexión filosófica al análisis de su objetivación lingüística. De la dificultad de pensar otros modos de ser que lo cósmico, se pasa a eliminarlos ontológicamente, como si para resolver un difícil problema de matemáticas lo mejor fuera borrarlo de la pizarra. Pero en esa abstracción se olvida la realidad cotidiana de la que parte el lenguaje, el mundo de la vida, de útiles y subjetividades, en la que el hablar se hace posible y cobra su sentido. Más aún, se olvida la raíz misma de lo objetivo en general (la acción ideal subjetiva que lo hace posible y que nos permite hablar de ello y de hacer ciencia) y el interés que a él nos conduce: el proyecto subjetivo de libertad, su intención de realizarse como sujeto. Lo que pretende pensar la filosofía no se resuelve en una mera cuestión de lenguaje; nos iríamos al silencio, porque el mero lenguaje no resuelve nada, y en su mera objetividad se queda mudo, como cosa muerta, como cualquier otra cosa. El lenguaje es la *conditio sine qua non* del pensar (su materialidad necesaria) pero no es el fundamento ni su primera intención. Excepto en el gozo que a los niños les produce la mera actuación de su capacidad lingüística, el lenguaje no es el fin del pensar, sino que lo es la comprensión de la realidad vivida; si bien en un segundo momento la reflexión puede volverse hacia él y convertirlo en su objeto (filología), esta segunda reflexión se apoya en la primera (conforme a la génesis de la subjetividad). El lenguaje no piensa (en contra de lo que afirma Heidegger), sino que en él, entendido por un sujeto activo, se encuentra articulada la comprensión de los que nos precedieron y lo formaron. Sin él no habría pensamiento reflexivo, pero también se da la conciencia prerreflexiva y prelingüística, a no ser que llamemos lenguaje a toda forma de conciencia, y en ese sentido es cierto que todo acto de conciencia, para serlo, ha de seguir unas formas (en el puro caos no habría conciencia alguna).

Atender a la importancia del lenguaje y su materialidad significa, en primer lugar, tener cuidado con la inercia propia de todo lo material. Todo acto de pensar se materializa en el lenguaje, materialización que se vuelve a utilizar en la siguiente reflexión sobre lo ya pensado. Por tanto ningún lenguaje es neutro, ningún término es banal, sino que el lenguaje de donde partimos es ya la plasmación de una cierta comprensión y articulación (interpretación) del mundo, o mejor dicho, de múltiples estructuraciones de la realidad, no necesariamente adecuadas ni coherentes entre sí. Si no volvemos a pensar lo pensado en el lenguaje que utilizamos, en esa medida seremos pensado, y posiblemente de forma incoherente. En este sentido metafórico sí podemos decir que el lenguaje piensa, nos piensa, a veces

mejor otras peor, es decir, los anteriores a nosotros nos piensan, pero también en ese mismo grado hemos dejado de comprender al no elaborar ese pensamiento desde nuestra originariedad. El lenguaje no reinaugurado y repetido mecánicamente se vuelve opaco en su materialidad.

En segundo lugar hemos de comprender la necesaria remodelación del lenguaje para la filosofía. El lenguaje parte de la vida cotidiana, que se encuentra atareada y volcada a las cosas y a su modo de ser, de manera que él tiende a cosificar todo aquello que nombra. Se requiere un esfuerzo como si dijéramos poético o de analogías siempre difíciles y peligrosas, resbaladizas, porque se tiende a considerar como un buen argumento filosófico lo que sólo es una metáfora recurrente; se requiere un esfuerzo a fin de hacerlo un instrumento apto para otro modo de pensar, para la tarea de pensar otros modos de ser, para pensar lo originario, como requiere la filosofía.

Debido a esa importancia del lenguaje, en tercer lugar, se ha de elegir trabajar un autor o tema del que se domine o se esté dispuesto a estudiar la lengua original y las lenguas en las que esté escrita la literatura secundaria más importante. Esto no sólo ni principalmente por la escasez de traducciones que no nos permitiría ir muy lejos en la investigación, sino sobre todo debido a la importancia de la materialidad del lenguaje, a que toda traducción es ya una interpretación del universo de una lengua al universo de la otra. Por eso mismo hay que estudiar los textos en ediciones críticas donde su materialidad quede fundadamente establecida. Hay que atender a los diversos significados que los mismos términos tienen en diversos autores, e incluso en la obra de un mismo autor (lo cual no siempre es ni puede ser recogido por las traducciones) y comprender su significado según el contexto en el que estén utilizados.

En cuarto lugar hemos de atender a la necesidad de elaborar fichas, con cartones o bien con cuartillas normales, con un sistema aprendido o personalmente elaborado, ordenables desde distintas referencias a aspectos concretos de la investigación según el esquema con el que se está trabajando, de modo que puedan ser ordenadas de distintas maneras (flexibilidad) y utilizadas las veces que se requiera; fichas de citas, de bibliografía, de crítica o comentario, incluso resúmenes de los libros más importantes para el tema, resúmenes anotados y comentados, pero también fichas de las propias ideas conforme vayan apareciendo; o sea, fichas de *todo* lo que interese para la investigación y su redacción final. Estas fichas no sólo ayudan a la memoria, de modo que sería imposible abordar sin ellas una investigación de años, sino que, como dije al hablar de la escritura, es en esa objetivación como mejor reflexionamos sobre lo que estamos pensando y si realmente lo podemos explicar, su coherencia y sus lagunas.

Por último, la redacción del trabajo de investigación supondrá ensayos parciales, que incluso pueden aparecer en forma de artículos, y una redacción final que impondrá siempre retoques y modificaciones (de ahí la uti-

lidad de trabajar con un ordenador, cuyo tratamiento de textos permite toda clase de cambios). En esa redacción se ha de tener en cuenta que el trabajo tenga una unidad orgánica, o sea, una coherencia interna, que se vea por qué de un capítulo se pasa a otro, de una cuestión a la siguiente, es decir, que progrese razonadamente y sin saltos desde la presentación del tema a la discusión documentada de sus distintas partes y las conclusiones a las que se llega.

Además se ha de observar la estructura propia de un discurso filosófico, distinta de la de una novela o de una poesía, de un sermón, de un artículo periodístico, etc. Es cierto que el discurso filosófico ha ido tomado formas muy diversas, pero no hemos de confundir las distintas maneras o «lógicas» en las que se puede utilizar el lenguaje; también «el logos se dice de diversas maneras». Un poeta puede decir verdades profundas, pero no tiene por qué fundarlas y razonarlas; un filósofo sí. La *Crítica de la razón pura* vista literariamente puede ser mediocre, pero no considerada como discurso filosófico. A la inversa sucedería con *El médico a palos* de Molière. De una poesía y de un mito yo puedo aprender mucho, pues no sólo se aprende de la filosofía; incluso a partir de ellos puedo elaborar o enriquecer mi propia filosofía, pero la exposición de ésta tendrá un textura y un razonar diferentes. Aunque el origen del lenguaje sea imaginativo, poético y simbólico en sentido lato, con él no sólo se puede hacer poesía, sino que la reflexión puede utilizarlos con diversas intenciones y modos o métodos, configurándose así diversos tipos de logos (o lógicas) o coherencias o modos de decir y de significar. No es lo mismo lo que (ni el cómo) se quiere comunicar cuando se escribe una pieza de teatro que cuando se hace un tratado de física o se expone un ensayo filosófico sobre la libertad. Comprender los distintos logos significa no sólo reflexionar sobre sus semejanzas, como lo hacen los deconstructivistas, sino también sobre sus diferencias. En caso contrario no sabríamos bien lo que estamos haciendo, ni lo que queremos comunicar, ni cómo, perdiéndose así la misma riqueza del logos, borrándose y nivelándose las múltiples posibilidades diferentes que él nos brinda. No es lo mismo dar una conferencia de filosofía que un recital poético, los criterios de valoración son diferentes, así como son diferentes los criterios que utilizamos cuando valoramos un examen de un alumno que cuando leemos un cuento.

Por último decir que la redacción de nuestra investigación habrá de observar la estructura propia de todo trabajo académico: citas, notas, bibliografía, normas de mecanografiado, etc. Con ello logramos comunicarnos adecuadamente en la «república de las ideas», como dirían los ilustrados. Esas normas se encuentran en los libros que tratan sobre metodología de la investigación<sup>44</sup>, o bien se pueden aprender en los libros que los especialistas han publicado sobre el tema, porque admiten cierta variación. Ellas per-

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, el libro ya citado de Umberto Eco, o bien el bastante más voluminoso

miten ofrecer al lector una información exacta sobre lo que se cita y afirma, la posibilidad de comprobarlo por él mismo fácilmente e incluso de utilizarlo con fiabilidad. Esas normas representan por tanto, la seriedad y la cortesía de nuestro trabajo. Decía al principio que un trabajo de investigación debe interesar primariamente al que lo escribe. Pero no anulemos el polo opuesto: también ha de interesar a los otros, porque la actividad de investigar y de escribir cobra su sentido más pleno y un mayor gozo en la comunicación lograda.

---

(873 páginas) de Javier Lasso de la Vega, *Como se hace una tesis doctoral (Manual de documentación). Técnicas, normas y sistemas para la práctica de la investigación científica y técnica y la formación continuada*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977. Uno mucho más breve y manejable (158 páginas) es el de David Romano, *Elementos y técnica del trabajo científico*, Teide, Barcelona, 1988<sup>6</sup>. Pueden consultarse también el de Restituto Sierra Bravo, *Tesis doctorales y trabajos de investigación científica*, Paraninfo, Madrid, 1988<sup>3</sup>, y el de Frederik Lamson Whitney, *Elementos de investigación*, Omega, Barcelona, 1986<sup>6</sup>.