

cuando se entera de que los poemas que la han enamorado no han surgido del cuerpo amado. Christian sigue siendo un hermoso cadete, pero las palabras oídas provienen de otro: de un primo narigón y bravucón cuya piel ni conoce ni le apetece. El ciego de la operación de Chesselden —nos cuentan los testimonios que recoge la antología que comentamos— se sorprende de que las personas que

más ama no sean las más hermosas, pero su desilusión se pagó con creces. A la pobre Roxane, en cambio, se le resquebraja el objeto de su amor, y ya no lo reconocerá ni en las palabras que escuche, ni en la piel que acaricie. Roxane —a diferencia del ciego de Molyneux— se ha quedado con una realidad empobrecida.

ISABEL CABRERA

Jorge J.E., *Gracia, A Theory of Textuality. The Logic and Epistemology*, State University de New York Press, Albany, 1995, 309 p.

La idea de estudiar la textualidad desde las dos tradiciones más poderosas en nuestra filosofía occidental —la filosofía analítica y la hermenéutica europea— es realmente un asunto incitante, sugerente y digno de admiración, pero a la vez una ardua y delicada tarea puesto que son dos tradiciones que se han venido enfrentando hasta el momento como irreconciliables. Para llevarla a cabo se requiere el conocimiento de una gran cantidad de datos de muy variada y compleja naturaleza, una reflexión rigurosa que acierte a evitar los falsos antagonismos a la vez que sepa advertir las obvias concordancias puramente aparentes para ir al fondo de la cuestión. El libro *Una teoría de la textualidad*<sup>1</sup> del profesor Jorge Gracia cumple con creces todas estas características, y a mi modo de ver, es el más fecundo, penetrante y sistemático esfuerzo hasta ahora cumplido en la intrincada tarea de esa confrontación entre filosofía analítica y hermenéutica europea acerca de la textualidad. El libro es también una inteligente crítica contra los excesos interpretativos posmodernis-

tas, así como una crítica a algunas teorías del significado en la filosofía analítica por su falta de alcance filosófico. Ni exceso ni defecto sino un equilibrio bien justificado y argumentado.

Una de las ideas directrices de este libro es que una de las causas de la mucha confusión acerca de la textualidad proviene de la inadecuada distinción entre su consideración lógica, epistemológica y metafísica. Ésta es la razón de la división tripartita de esta obra, de la cual este libro abarca sólo las dos primeras —lógica y epistemología de la textualidad—, dejando para un próximo libro la metafísica de la textualidad. De los seis capítulos en que se compone el libro, la primera parte —lógica de la textualidad— recoge los tres primeros: intensión, extensión y taxonomía de los textos; mientras que la segunda parte —epistemología de la textualidad— recoge los tres subsiguientes: comprensión, interpretación y discernibilidad de los textos.

En la primera parte, capítulo 1, al tratar de la intensión de un texto, el autor busca dar una definición del texto en los siguientes términos:

Un texto es un grupo de entidades, utilizadas como signos, que son seleccionadas, ordenadas por un autor en un determi-

nado contexto con la intención de portar un específico significado a una audiencia (p. 4).

A estas entidades, el profesor Gracia las llama "Entidades que constituyen el texto" (ECT), que pueden ser físicas (visibles o audibles) o no físicas (imágenes mentales), pero en ambos casos, estas entidades no constituirían un texto si no portan un significado, que es su condición formal. Estas entidades son utilizadas como signos, lo que no implica confundir texto y signo. La razón de ello es la "concepción causal" del texto que Gracia sostiene:

en un texto, el significado es en parte resultado del significado de los signos [...], mientras que esto no ocurre con el signo, incluso en los casos en que el signo es compuesto por otros signos (p. 10).

Por esta causa, las condiciones de identidad del texto y del signo son diferentes. Pero tampoco se confunde un texto con el significado que porta. Su confusión es lo que ha llevado a algunos filósofos posmodernistas a decir que no hay textos sino sólo significado, lo cual conlleva decir que el significado no está objetivamente fijado, dando lugar a una libre interpretación de cualquier texto. Por el contrario, el significado es lo que se entiende o comprende al descifrar un texto sin confundirse con éste. El significado es el objeto conocido al entender un texto, pero el texto es un complejo de ECT y significado, en donde las ECT funcionan como la causa material del entendimiento, mientras que el significado, es su causa formal (p. 22).

En este punto me gustaría sugerir algo más. El significado es ciertamente un objeto del pensamiento, que es lo entendido al entender un texto, y que el signi-

ficado funciona como una causa formal. Mi sugerencia es que no es cualquier causa formal sino un tipo de causa formal llamada causa formal ejemplar. Esto es importante resaltarlo para no caer en sofismas fáciles como el llevado a cabo por Descartes, que cree probar la existencia de Dios a partir de la idea de perfección por el procedimiento de decir que hay tanta realidad objetiva en la idea como en su causa.

Además de las ECT y el significado, las condiciones de textualidad implicadas en la anterior definición de texto requieren una intención más o menos deliberada de usar estas entidades para portar un significado, un orden de los signos, ya que el significado del texto no es sólo resultado del significado de los signos que lo componen, sino también de la forma en que están "orgánicamente" colocados dentro del texto (p. 25), pues, el orden de los factores altera el producto de un texto. Y por último, el contexto. Gracia define el contexto como "todo lo que puede afectar el significado de un texto sin ser parte del texto" (p. 28). El contexto es necesario para fijar el significado de un texto, y puesto que su conexión es puramente convencional, es el contexto (especialmente cultural) junto con la intención del autor lo que fija un significado al texto. Esto implica dos puntos: 1) no hay texto sin contexto, y 2) cuanto más complejo es un texto depende del contexto y, viceversa, cuanto más simple es un texto, más depende del contexto (que Gracia llama "Principio de relevancia contextual") (p. 29). Es muy pertinente la distinción que Gracia realiza entre "contexto histórico" y "contexto contemporáneo" que aclara la tarea de interpretación textual (p. 30).

En mi opinión, estos buenos análisis de Gracia se beneficiarían grandemente si hubiera utilizado también el análisis fenomenológico de la textualidad. Una sugerencia sería traer a colación los análisis de Husserl en su primera Investigación Lógica de sus *Investigaciones lógicas*, así como la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, entre otros. Por ejemplo, tratando de la convencionalidad de los textos, Gracia defiende la pura convencionalidad del significado de un texto. Parece que esto es quizás así en todo texto, pero no en todo signo. Si introducimos la idea de signo vago y signo incompleto (como Meinong hace en su Teoría del Objeto), y utilizamos los análisis de Merleau-Ponty acerca del propio cuerpo y el mundo con el que interacciona, se puede llegar a la conclusión de que debido a la estructura limitada del cuerpo y del modo en que reacciona ante las solicitudes de su mundo (que tiene una estructura limitada también), hay solamente unas reacciones limitadas y unos modos limitados de incorporar información inicial. De aquí no es difícil llegar a la idea de que son posibles signos no convencionales (naturales) con un significado vago. El clásico ejemplo es entre cosas relacionadas como causa y efecto (fuego y humo). Ciertamente tengo siempre la libertad de utilizar el humo con un significado distinto a "hay fuego", como en el caso de las señales de humo para comunicarme con otra persona, pero originariamente, el modo en que nuestro cuerpo interacciona con el mundo en torno tiene una facilitación para fijar un significado a ciertos sucesos naturales, como la experiencia parece confirmar. Naturalmente, un signo natural dependerá del tipo de entorno en el que vivimos, pero esto tampoco significa que para el ser humano que vive en ese entorno

no haya ciertos signos naturales para ese entorno. Si nombrar es una actividad natural en los seres humanos y los modos de incorporar y reaccionar a las solicitudes del mundo son limitados a las estructuras del propio cuerpo humano y del mundo (especialmente en el origen de la adquisición de nuestras habilidades), parece razonable que lo primero nombrado responde a unas solicitudes impuestas desde el exterior. Ciertamente, en un estado posterior, podemos usar libremente ese signo "natural" con otro significado, pero esto no es lo que está en cuestión aquí. Así, en vez de decir que "todo significado es impuesto convencionalmente" sugiero decir que "todo significado es susceptible de ser impuesto por convención". Obviamente, esta idea que acabo de sugerir tiene importantes consecuencias, como por ejemplo, contra la imposibilidad de traducciones radicales mantenida por Quine.

El segundo capítulo —Extensión— trata del rango de aplicación de la categoría de texto. De esta suerte, se exploran el lenguaje, artefactos y obras de arte. La categoría de texto es diferente de la categoría de lenguaje por varias razones. Un lenguaje consiste en signos y reglas sintácticas, un texto sólo consiste en signos sin contener reglas, aunque un texto organiza su material de signos según reglas, pero no las contiene. Un texto presupone un lenguaje, pero un lenguaje no requiere lógicamente un texto, ya que puede no haberse usado para formar texto alguno. De esta suerte, las condiciones de identidad de un lenguaje son más amplias que las de un texto. En general, los textos son menos flexibles que los lenguajes (pp. 42–43). Esta concepción de la textualidad se opone frontalmente a la sostenida por muchos deconstruccionistas, que ven en la flexibilidad y

evolución del lenguaje algo que pertenece también a los textos. Esta atribución de estas características del lenguaje al texto parece suponer una identificación entre lenguaje y texto, identificación que favorece a su vez la idea de indeterminación del significado, gracias a la cual algunos deconstruccionistas ven una ilimitada libertad en la interpretación de un texto.

Una parte muy interesante de este capítulo es la artefacticidad de los textos. Todo texto es un artefacto, pero no todo artefacto es un texto. Una explicación de esto requiere un análisis del concepto de artefacto. Gracia recoge su extenso análisis de artefacto en una muy meditada fórmula:

*X* es un artefacto si y sólo si (a) *X* es el producto de una actividad intencional o diseño o (b) *X* no es el producto de la actividad intencional y diseño pero ha sufrido un cambio y/o su contexto ha sufrido un cambio, en ambos casos, el cambio es el producto de la actividad intencional y diseño, y *X* es considerado en el contexto en el que el cambio ha ocurrido [...] (p. 48).

Como uno puede notar fácilmente, todo el peso del ser artefacto se encuentra en la actividad intencional y diseño ya directamente como son las construcciones técnicas, obras de arte, etc., o indirectamente como la contaminación atmosférica. Los textos son artefactos productos directos de la actividad intencional y diseño. Esto es fácil detectarlo una vez que se nota su carácter convencional, ya que "una convención es un acuerdo o determinación respecto del modo en que algo [...] se hace" (p. 51), y esto se encuentra en todo texto. Además, un texto es un artefacto porque siempre está mediado por un acto de entender que el sujeto

tiene del significado de ese texto (p. 52). Por consiguiente, un texto es un artefacto significativo.

En mi opinión el profesor Gracia tiene una interesantísima concepción del artefacto que no he encontrado en otros filósofos. No obstante, me gustaría hacer algunas puntualizaciones: 1a.) Creo necesario distinguir entre mero constructo y artefacto. Por ejemplo, los entes de razón son siempre constructos del intelecto que se forman automáticamente al entender la realidad sin un explícito diseño e intención por nuestra parte, aunque pueden ser también artefactos al construirlos intencionalmente y con diseño. 2a.) Sería interesante distinguir entre grados de artefacticidad cuyos extremos podrían ser puro artefacto (seres ideales formados con intención y diseño) y puro ser natural, la razón de esto es que no parecen ser igualmente artefactos un reloj y una puesta de sol que se utiliza como relajamiento y descanso de la mente, que es un artefacto al ser considerada dentro de un contexto modificado intencionalmente y con diseño, u observar la misma puesta de sol con gafas de sol, etc. (p. 49). 3a.) La distinción artefacto/naturaleza es establecida desde un criterio gnoseológico, ya que intención y diseño son condiciones gnoseológicas necesarias para la artefacticidad. Esto parece requerir un necesario complemento con la distinción "ser por accidente" y "ser por naturaleza", que es hecha desde un criterio metafísico, y que Gracia no considera (probablemente porque el estudio metafísico de la textualidad es dejado para un futuro volumen), y que creo que una teoría de la textualidad se beneficiaría mucho, ya que algo es natural o por accidente con independencia del origen. 4a.) Como nota Brentano, todos los objetos intencionales que se

refieren al mundo real tienen un componente de indeterminación, lo que implica que nunca cabe un perfecto diseño e intención en la composición de artefactos, esto es, no hay puros artefactos en el mundo físico realizados por el hombre.

Gracia distingue entre texto y objetos de arte. Esta distinción es necesaria para deshacer la tesis de que los textos, al igual que las obras de arte, no tienen nada que ver con la comprensión. Por el contrario, Gracia sostiene su distinción ya que hay textos que son obras de arte y obras de arte que no son textos. Los textos están siempre compuestos de signos, cosa que no siempre ocurre con las obras de arte. La función de un texto es portar significado, que es diferente de la función de una obra de arte, que frecuentemente no porta significado alguno. Y, finalmente, no es necesario que un texto produzca experiencia artística alguna (pp. 54–55).

El hecho de que haya textos que son obras de arte ha sido la razón fundamental para identificar textos con obras. Ahora bien, que la extensión de los conceptos de texto y obra se entrecrucen en muchos puntos no indica que sean idénticos. Texto y obra son categorías diferentes. Por ejemplo, un texto puede traducirse, pero no parece que sea lo pertinente para una obra de arte. De aquí que Gracia sostenga, en contra de toda una muy extendida idea en la hermenéutica contemporánea, que “algunos textos son obras y algunas obras son textos, pero hay textos que no son obras y obras que no son textos” (p. 61). La categoría de obra se extiende tanto a artefactos (textos, obras de arte, etc.), como a la naturaleza, y a textos que son obras —como el *Don Quijote*— y textos que no son obras sino puramente textos —por ejemplo, la advertencia escrita en una

oficina “se prohíbe fumar”— ya que no suscita ninguna experiencia estética, lo que implica que las extensiones de las nociones de texto y obra ni se incluyen ni se excluyen, se cruzan. Un texto es una obra no por las entidades que constituyen el texto sino por el significado, pero:

si el significado de un texto se torna o no una obra parece depender de circunstancias culturales e históricas más que de su naturaleza. En otras palabras, la noción de obra no es natural sino artificial ya que depende de la intención y diseño humano (p. 67).

Gracia utiliza dos criterios para clasificar los textos: según el modo de existencia (clasificación modal) y según su función. Por brevedad, consideraré únicamente el primer criterio. Un texto puede existir de tres maneras: real, en la intención, e ideal. El texto real es el que existe o ha existido fuera de la mente de un intérprete, que puede ser a su vez el texto histórico producido por el autor, el texto contemporáneo, que no es producido por el autor sino que deriva de él de alguna forma y es el que poseemos en el presente, y el texto intermediario que no es el histórico ni el contemporáneo, sino que existió y no ha llegado hasta el presente. El texto en la intención es el que el autor intentó producir pero de hecho no lo produjo. La tesis de Gracia es que “no hay tal cosa como un texto en la intención” (p. 77). La razón es doble (1a.) que no existe ningún texto completo en la intención sino uno meramente vago que es concretizado en la medida en que se produce, (2a.) que un texto no es sólo causado por el autor, sino también por un complejo causal que incluye al autor, cultura, sociedad, etc. (p. 79). Téngase en cuenta que un texto en la intención no es un texto imaginado,

ya que un texto imaginado es verdicadamente texto cuyas ECT son las imágenes mentales. Por último, el texto ideal considerado por el intérprete como el más idóneo para expresar el texto histórico, o que expresa con perfección lo que el texto histórico expresa imperfectamente.

El profesor Gracia nota un punto interesante al decir que todos los textos en la intención son vagos, indeterminados, o mejor: no suficientemente completos. Esto se debe a que todo objeto intencional del intelecto humano es esencialmente incompleto, siempre cabe determinarlo algo más ulteriormente. Esta concepción coincide con la descripción que Brentano hace de la intencionalidad, y que Meinong calificó de "objetos incompletos".

Una vez resueltos los problemas lógicos acerca de la textualidad, Gracia aborda, en la segunda parte, los problemas epistemológicos. El capítulo cuarto lo dedica a la comprensión de los textos. La función primaria de un texto en cuanto tal es portar un determinado significado a la audiencia, pero esto supone a su vez una comprensión o entendimiento de ese significado en la audiencia. Los problemas surgen cuando un texto es comprendido en diferente forma por el autor y la audiencia. Esto puede ser causa de malentendidos, pero también puede ser algo legítimo, si el texto ha de ser adaptado o interpretado según los tiempos y circunstancias (por ejemplo, una constitución). "La comprensión [de un texto] no es su significado, sino el acto por el que se capta [...] su significado" (p. 103). Esta distinción es importante para apoyar la idea de que la comprensión de los textos no puede reducirse a la de los actos del autor.

Usando otra terminología, si la causa formal de un texto es su significado, y la

causa material las entidades que constituyen el texto (ECT), es obvia la conclusión de Gracia: "significados diferentes implican textos diferentes" (p. 125). De aquí, la importancia del estudio de las condiciones que limitan el significado de un texto. Gracia nota que se ha de distinguir entre diferencias esenciales y accidentales del significado para evitar caer en los excesos de algunos deconstruccionistas, que gustan tratar lo accidental como un caso de lo esencial. Esto da pie a una importante y fuerte tesis: "los significados de los textos tienen unos límites, y que estos límites se los ha de entender en términos de un núcleo esencial de significado" (p. 114). Pero el profesor Gracia va mucho más lejos con esta tesis, puesto que:

el significado no se ha de confundir con las implicaciones del significado o con las intenciones o comprensiones que los autores de los textos puedan tener en mente cuando producen el texto. Lo que constituye este núcleo varía en cada caso de texto a un texto. No hay reglas que se apliquen unívocamente a todos los textos. Ahora bien, que no haya criterios universales para todos los textos no significa que no haya criterios en absoluto, como quieren los proponentes del significado sin límites. Tampoco se puede argumentar que, porque no hemos establecido o conocido los criterios—incluso si esto fuera así para todos los textos—, no hay límites del significado de los textos. Al mismo tiempo, pero contra la concepción del texto con un sólo significado, los significados de los textos no tienen siempre unas limitaciones estrictas y estrechas, tal que se pueda hablar, por ejemplo, del así llamado significado literal de un texto como su significado (p. 114).

Los límites del significado son establecidos, por una parte, por el autor del

texto, por otra, por la audiencia que recibe el texto, pero igualmente importante es el contexto, la sociedad en que el texto es producido y recibido, el lenguaje en que es escrito, y por supuesto, el texto mismo. Pero todo esto es insuficiente—incluso tomado a la vez— para establecer el límite del significado en un texto si no se considera la función cultural. Una cultura es “una comunidad de personas que participan de unos valores, creencias, y reglas de conducta” y esto “determina la función de los textos y a su vez establece los parámetros generales del significado” (p. 124). Hay claramente una semejanza entre la tesis de los juegos del lenguaje de Wittgenstein y la posición de Gracia, que lo lleva a concluir que “hay límites en el significado de los textos, pero estos límites no son siempre estrictos y estrechos” (p. 125).

Creo que hubiera sido interesante incluir el análisis de Husserl que lleva a cabo en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en la que analiza el fondo fundamental del mundo de la vida, en el que tienen lugar los límites del significado, las ciencias, etc. Por ejemplo, en los §§ 34 y ss., Husserl analiza el mundo de la vida en tanto que universo de comprensión universal, que, a mi modo de ver, es mucho más penetrante que el llevado a cabo por Wittgenstein. El profesor Gracia hubiera encontrado allí un precioso material por el que un nivel básico y fundamental de cultura, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) delimita el significado de los textos.

Una vez establecidas las condiciones que limitan el significado, el siguiente paso natural son las condiciones que limitan la comprensión textual, que es probablemente el tema más debatido en la hermenéutica actual. ¿Una audiencia puede ir más allá del límite del significa-

do de un texto y entenderlo mejor que su autor? Hay textos en los que no es lícito ir más allá de lo que el autor quiso decir, pero en otros casos es prescriptivo ir más allá, por ejemplo, en la comprensión de una prueba Rorschach.

Los autores no se equivocan nunca con respecto de lo que quieren decir, esto es, acerca de lo que comprenden cuando actúan como audiencias de los textos que producen. Pero pueden estar equivocados acerca de la verdad de lo que significan, los significados de los signos que usan, o el significado de los textos que crean en los lenguajes que utilizan (p. 133).

En este sentido cabe una mejor comprensión del texto. Además, como el significado de un texto no depende sólo del autor que lo produjo, sino también del contexto sociocultural, es posible entender un texto mejor que el autor. Y a esto se ha de sumar que:

el significado de un texto no es algo que preceda al texto en la mente del autor, sino que es algo de lo que el autor se hace consciente durante o después del proceso de producción. En algunos casos el autor nunca puede llegar a ser consciente de su pleno significado (p. 134).

Está claro que cuando esto ocurre, aparecen los problemas hermenéuticos de un texto. Esto implica que la legitimidad o ilegitimidad de comprender un texto de una forma diferente a como el autor histórico lo comprendió depende en gran parte de su función cultural. No es lo mismo un texto científico, en donde hay una fuerte necesidad de entender el significado que el autor quiso expresar, y el texto de una constitución, en el que parece legítimo interpretarlo según los tiempos y necesidades socioculturales. En otras palabras, porque una com-

prensión verdadera del significado de un texto no depende sólo de los autores que lo produjeron, cabe tener una verdadera comprensión del significado de un texto más allá de la comprensión del autor histórico del texto.

El capítulo quinto lo dedica a la interpretación textual. Gracia restringe el concepto de interpretación a la de un texto añadido al que se quiere interpretar, de esta forma, una interpretación funciona como una definición que se compone de *definiendum* y *definiens*; paralelamente, una interpretación se compone de un *interpretandum* (el propio texto a interpretar) y el *interpretans* (el texto añadido). Una interpretación añade a un texto otro texto (p. 149). Gracia plantea el dilema del intérprete: si uno no añade nada a un texto para preservar su originalidad, entonces el intérprete no ha hecho nada para facilitar su comprensión a una audiencia contemporánea que no está familiariza-

da con el texto, pero si se le añade un texto interpretativo, entonces se cambia el texto original privando de nuevo a una audiencia contemporánea del acceso a su significado histórico. Gracia propone escapar de este dilema notando las tres funciones de una interpretación: histórica, de significado e implicativa. La función histórica tiene como objetivo "recrear en una audiencia contemporánea los actos mentales del autor histórico del texto, no como creador del mismo sino como audiencia" (p. 155). Para que esto tenga lugar, Gracia propone el principio de comprensión proporcional, que en líneas generales dice que la interpretación de un texto en un contexto contemporáneo está en relación con los actos de comprensión de una audiencia contemporánea de igual manera que el texto histórico en su contexto histórico está en relación con los actos de comprensión del autor y su audiencia históricas. La siguiente *ratio* expresa la misma idea:

Interpretación de un texto en un contexto contemporáneo

---

Actos de comprensión de una audiencia contemporánea

Texto histórico *in su* contexto histórico

---

Actos de comprensión del autor y su audiencia históricas

El objetivo de una interpretación es producir otro texto que recree en la audiencia los mismos actos de comprensión intencionalmente considerados (esto es, en lenguaje fenomenológico, en especie y no, obviamente, en su individualidad). De esta suerte, la interpretación puede cubrir el vacío entre dos culturas diferentes. La función significativa tiene como objetivo transmitir el mismo significado como condición *sine qua non* de identidad textual. La función implicati-

va, por último, tiene como función dar comprensión de las implicaciones de un texto.

El último capítulo está dedicado a la discernibilidad de los textos, cuyo objetivo es responder a las cuestiones: ¿cómo conozco que algo es un texto?, ¿cómo aprendo el significado de un texto? y ¿cómo puedo estar seguro de que conozco el significado de un texto? Estas cuestiones se tornan problemáticas desde el momento en

que se tiene en cuenta que el significado no es característica alguna de las entidades que constituyen un texto (ECT), esto es, el significado no es algo que se observe en un texto. No obstante, Gracia sugiere que normalmente se conoce que algo es un texto por las siguientes razones: 1) se nos ha informado de ello, 2) hay semejanzas con otro texto conocido, 3) el contexto cultural y 4) la especificidad de la naturaleza humana. Si se consideran a la vez estas razones, se puede uno percatar de que los textos generalmente participan de elementos similares que ayudan a reconocerlos. La experiencia nos dice que la presencia de las entidades que constituyen un texto (ECT) nos despiertan la presencia de un significado cuando se detectan al menos tres características: 1) organización o estructura de las ETC, pues todo texto tiene cierto grado de organización, 2) repetición de signos, pues es altamente extraño que se usen diferentes signos cada vez que se quiera portar un mismo significado y 3) abstracción de los signos, esto es, su separación de una representación icónica (pp. 185-186). Pero si acudimos a los casos límite, un texto puede carecer de abstracción, repetición y organización, aunque esto queda muy restringido si se toman las tres características al mismo tiempo. No obstante, no es imposible imaginar un texto que no cumpla ninguna de estas características en un grado significativamente característico, esto es, que hay cierta organización, repetición y abstracción, pero no es suficiente para distinguirlo de algo que no es texto. No obstante, Gracia parece estar en lo cierto cuando afirma que "la semejanza basada en

la abstracción, repetición y organización, es, sin duda, uno de los factores que hace posible la identificación de los textos" (p. 188). Pero en último análisis, la tarea de identificar un texto como tal descansa en la posibilidad de una transferencia cultural: "sólo si somos capaces de transferir de una cultura a otra podemos esperar descubrir la textualidad dentro de otra cultura" (p. 189). Parece claro, que todo esto no es absolutamente suficiente para asegurarnos que algo es un texto ya que el significado no es una característica de las entidades que constituyen el texto, y lo único que es observable externamente son estas entidades.

Para aclarar este problema sin caer en un paralizante escepticismo, se ha de partir de un hecho, nuestra experiencia de que aprendemos el significado de los textos. Cómo es posible esto debe ser el punto por explicar. Uno puede pensar que para mostrar el significado de un signo, a la vez apuntamos con el índice el objeto de referencia, pero esto es realmente pobre, porque la demostración deíctica es un indicador muy vago, esta vaguedad queda patente en el momento en que no sabemos si indicamos, por ejemplo, un árbol, su color, su forma, una de sus partes o, más radicalmente, la demostración deíctica asume que sabemos el significado de este apuntar deíctico. Para Gracia, todo signo es convencional, y la demostración deíctica es otro signo más. La tesis de Gracia para resolver parcialmente todo este problema es la siguiente: "la base sobre la que aprendemos el significado de un texto es la conducta esperada y tomada en un contexto" (p. 193). Esto es, conozco el significado no a través de un texto (esto sería caer en una obvia circularidad) sino a través de una acción en

cierto contexto. Sabemos que alguien ha entendido un texto que le hemos comunicado cuando responde con una conducta esperada. Esto parece confirmarlo el aprendizaje infantil, mimesis (recuérdese el caso de Helen Keller al aprender el significado del signo agua). En conclusión, sé que lo que he dicho ha sido entendido cuando el comportamiento de la audiencia reacciona según mis expectativas en un determinado contexto. Téngase en cuenta la necesidad de añadir el contexto a un comportamiento. Sin este contexto, el mero comportamiento es demasiado indeterminado como para determinar por sí solo el significado.

Gracia indica que el comportamiento no es propiamente un signo de haber entendido el significado de un texto, sino su efecto, con lo que se rompería un aspecto del círculo hermenéutico, que ve una circularidad en la determinación del significado mediante el comportamiento, por cuanto éste es también signo (p. 197). Conviene hacer dos precisiones respecto a este punto. Primera precisión: la idea de círculo hermenéutico que Gracia considera aquí no es el sentido ontológico de círculo hermenéutico sostenido por Heidegger y Gadamer. Heidegger, por ejemplo, en su obra *El ser y el tiempo*, no rebaja en absoluto la idea de círculo a la condición de círculo vicioso o círculo lógico (el profesor Gracia parece tener esta idea lógica de círculo hermenéutico), como tampoco considera un inconveniente insalvable el hecho de que sea un círculo. Por el contrario, en el círculo hermenéutico se oculta una positiva posibilidad del conocer más originario, posibilidad que sólo aparece de un modo genuino si la interpretación comprende que su más profunda tarea consiste en no dejarse imponer nun-

ca pre-disponibilidades, pre- visiones y pre-conocimientos de las opiniones comunes, sino que debe dejarlas emerger desde las cosas mismas. Gadamer indica con razón que lo importante en la idea heideggeriana de círculo hermenéutico no es demostrar que nos hallamos frente a un círculo lógico, sino que dicho círculo posee un significado ontológico positivo. Segunda precisión: la interpretación hermenéutica de los comportamientos como únicamente signos de la comprensión del significado es excesivamente restrictiva. No obstante las precisiones de Gracia, no veo que sólo el comportamiento (tomado en un contexto) sea suficiente para entender o comprender con (¿absoluta?) certeza el significado de un texto, ya que los comportamientos no son siempre suficientemente precisos (incluso tomados en un contexto) para ser un "síntoma" de un proceso interno de comprensión. Esto parece claro en los frecuentes casos cuando uno tiene que vivir en un país del que no dominamos bien su lengua, el modo de comportarnos ante los nativos hablantes puede ocasionar la creencia entre ellos de que entendemos bien lo que se nos dice, cuando en realidad entendemos bien poco, sumergidos en un mar de confusiones, aunque aparentamos entender lo suficiente como para responder a peticiones básicas. Esto ocasiona la duda de si se ha entendido o no lo que se ha dicho, pues el comportamiento no llega a despejar suficientemente las dudas. Desgraciadamente, el comportamiento humano es muy vago como para no arrojar una luz clara acerca de lo que pasa en el interior. Esta vaguedad puede reducirse

bastante si se conoce la naturaleza humana en interacción con el mundo, si hay, como sostiene Merleau-Ponty, un arco intencional que compone una intencionalidad corporal básica.<sup>2</sup> Pero incluso así, hay una vaguedad que no se llega a disipar con los medios humanos, y que parece acompañar, de alguna manera, a toda comprensión de textos. A pesar de esta esencial vague-

dad del comportamiento humano como síntoma de un proceso interno de comprensión, Gracia parece estar en lo cierto al indicar que este comportamiento esperado y tomado en cierto contexto es en lo que, en última instancia, descansa la discernibilidad de los textos.

VÍCTOR VELARDE-MAYOL

#### Notas

<sup>1</sup> Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality. The Logic and Epistemology*, State University of New York Press, Albany, 1995, 309 p.

<sup>2</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, parte primera (El Cuerpo), capítulo 3: "La espacialidad del propio cuerpo y su motilidad".

Reyes Mate, *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ántrophos, Barcelona, 1997.

En estos tiempos en los que la filosofía no ha terminado de curarse las heridas causadas por su propia crítica. En este final de milenio en el que los filósofos nos seguimos preguntando en qué momento perdimos nuestra capacidad de proponer desde la reflexión filosófica, Reyes Mate nos comparte una esperanza intelectual, admirablemente original, y cuidadosamente elaborada. En su libro de reciente publicación titulado: *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*<sup>1</sup> el filósofo español nos invita a observar los avatares del pensamiento occidental a través de la óptica de aquéllos a los que se les mantuvo marginados.

Reyes Mate no se cuenta entre quienes festejan la muerte de la razón y el fin de la historia. Por el contrario, siente que vivimos en una época donde como filósofos debemos buscar nuevas salidas a la crisis de la modernidad. Para él, en los textos de algunos pensadores judíos podemos obtener "claves" que nos auxilién en esta tarea.

Ya en el título del libro, el autor nos coloca dentro de ciertas "coordenadas" que no podemos pasar por alto: "memoria", "actualidad" y "olvido". Tenemos la memoria del colonizador como una capacidad de buscar la identidad en la selección cuidadosa de los momentos del pasado que le son convenientes. Tenemos también el olvido como un complemento de esta memoria que permite que la selección sea exitosa y que los errores no empañen los triunfos.

El autor nos habla de la actualidad de los filósofos judíos olvidados. "Ol-