

LAS PERPLEJIDADES DEL LECTOR CONTEMPORANEO: SEMIOTIZAR, INTERPRETAR, DECONSTRUIR

MARIANO PEÑALVER
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Quizás la primera disposición que conviene adoptar para apaciguar una inquietud es la de compartirla con otros. Una dificultad prueba, al ser compartida, su carácter racionalizable y anuncia así su posible resolución. Mi pretensión aquí es justamente la de mostrar hasta qué punto las perplejidades y dudas que se suscitan hoy en la lectura filosófica de textos son generalizables, porque son comunes, a toda lectura: literaria, lingüística, estilística, antropológica, histórica, etc. Incluso la lectura común, que practicamos todos, debería poder reconocerse, al menos en parte, en esta descripción de sus dificultades.

I. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS. RASGOS Y PROBLEMAS COMUNES

A modo de introducción y a propósito de lo que tienen de común las tres actividades lectoras que aparecen en el subtítulo de esta exposición, «semiotizar, interpretar, deconstruir», debo hacer las siguientes caracterizaciones:

1. Modelos y aplicaciones

Se trata de modelos de lecturas, es decir, de actividades, actuaciones o intervenciones que pueden ejercerse sobre el texto y que no agotan ni se superponen al repertorio de teorías, mas o menos sistemáticas o formalizadas, existentes en la actualidad respecto al texto o, en general, respecto al discurso (Nueva Crítica, lingüística del discurso, poética del texto, análisis textual, semanálisis, semiótica textual, pragmática literaria, poética de la recepción, análisis del discurso, hermenéutica teológica, filosófica o literaria, deconstrucción, etc.).

Ninguno de aquellos modos de lectura se llega a practicar puramente: cada uno de ellos alimenta la pretensión, no siempre confesada, de subsumir en sus propias actuacio-

nes, total o parcialmente, las de los otros modelos. En grados diferentes, todos ellos están de alguna manera presentes en todas las teorías contemporáneas sobre el texto.

2. El orden de exposición

La serie propuesta de modos de lectura tiene una pretensión expositiva más sistemática que cronológica. Según la época de su aparición, sería posible distribuirlos diferentemente: la interpretación de textos en su utilización tradicional fuerte en el interior de toda hermenéutica textual (desde sus orígenes medievales como instrumento fundamental en la exégesis bíblica hasta su consagración como hermenéutica ontológica reinstaurada por Heidegger y continuada por Gadamer y en parte por Ricoeur, pasando por la hermenéutica luterana del siglo XVI, por la hermenéutica romántica filosófica y por los trabajos de comprensión histórica de Dilthey) precede históricamente al tipo de lectura que llamamos lectura semiótica.

Sin embargo, el componente interpretativo presente en nuestros días no sólo en los diferentes tipos de hermenéuticas sino, en mayor o menor medida, en todos los demás tipos de teorías sobre la lectura puede ser entendido también como respuesta a las lagunas e interrogaciones que suscitó la teoría y la práctica de la lectura semiótica tal y como se desarrolló en los años 60 de nuestro siglo. La respuesta interpretativa asume así, y muy hermenéuticamente, mucho de lo sostenido por la posición misma contra la que combatió.

Por su parte, la lectura deconstructiva, nacida y alimentada tanto en la reflexión sobre los signos como en la fenomenología ontológica heideggeriana, puede proponerse como tercer término del sistema de lectura, siempre que no olvidemos que la deconstrucción, lejos de representar una especie de síntesis, juega más bien el papel de «de-negadora» de las otras actuaciones aunque se nutra y se estimule, por así decir, en el ejercicio mismo de esa «des-afirmación» de lo otro, lo que justificaría, en todo caso, su posición última en nuestra descripción (y en cualquier otra).

3. La conciencia lingüística

Pero, ¿cuál es el grado de homogeneidad atribuible a las tres actitudes lectoras de la contemporaneidad? Si decimos que forman sistema más que serie es preciso encontrar el elemento, carácter o función común que pueda servir de fundamento a su tratamiento conjunto. Por otra parte, la diversidad de horizontes y de intenciones epistémicas asignable a cada modo de lectura multiplica las perspectivas y niveles desde los que pueden ser entendidos. Los tipos de lectura semiótica, interpretativa o deconstructiva son modos de enfrentamiento con los textos que poseen el poder de invadir e incluso en algunos casos de dominar campos discursivos tan diversos como la teología, la antropología, la literatura, el arte, la filosofía, la sociología, la comunicación, etc. Un poder que

realiza, como todo poder dominador, la homogeneización de las diferencias entre los campos a los que se aplica (la antropología cultural disuelve sus fronteras con la lingüística, la filosofía se confunde con la teoría del discurso, la sociología aparece como una aplicación de la ciencia de la comunicación y ésta como una aplicación de la semiótica de la que forma parte la lingüística, etc., etc.). Este poder homogeneizador presente en las actuaciones lectoras propuestas no es sino el que proporciona la aguda conciencia lingüística que traspasa y mueve a las tres posiciones consideradas.

Una conciencia que se manifiesta como conocimiento del funcionamiento complejo del lenguaje y de los enigmas de su origen, de su presencia absoluta en todos los niveles de la actividad humana; conciencia de la seducción ejercida por el modelo lingüístico en todos los campos del saber humano incluidos los de las ciencias de la naturaleza; conciencia del riesgo nominalista que acecha a todo pensamiento que sólo parezca ocuparse de su propio discurrir. Esta conciencia del lenguaje que es el elemento común a los tres modelos de lectura mencionados es también la referencia para comprender sus divergencias.

Esta conciencia lingüística tiene su raíces modernas en el pensamiento de Karl Wilhelm von Humboldt quien, ya hacia 1800, cuando casi nadie podía entenderlo, sostenía, entre otras cosas, que la diversidad de las lenguas no era sino la diversidad de modos de concebir el mundo, que sólo la totalidad de cosmovisiones traducidas por las lenguas constituía la objetividad, que era la frase la verdadera portadora del sentido y no la palabra aislada, que la lengua no es obra (ergon) sino obra en curso (energeia), que todo en la lengua es forma y forma de forma, que la lengua no es parte del mundo porque ella misma es su mundo. Una teoría como la de Humboldt no es ni ciencia del lenguaje ni reflexión sobre el lenguaje, porque participa y enriquece a ambas. Es un discurso admirable y en muchos aspectos extrañamente actual que sabe sortear tanto el reduccionismo científico como la suficiencia de la filosofía. El título de su obra principal compuesta de fragmentos póstumos ilustra excelentemente su pensamiento: *Sobre la estructura diferenciada del lenguaje humano y su influencia sobre la evolución espiritual de la humanidad*. La lengua es una construcción estructurada, «centro de operaciones» a través de las cuales «la especie humana se engendra como humanidad (Encyclopaedia, 1980, vol 19). Como dice Steiner, Humboldt es, con Platón, Vico, Coleridge, Saussure y Jakobson, de los pocos teóricos «que hayan dicho algo verdaderamente nuevo» sobre el lenguaje (Steiner, 1980, 101).

4. El texto-objeto

Las tres actuaciones lectoras convergen además en un aspecto esencial de donde les viene quizá su carácter no ya de modernidad sino de contemporaneidad. Me refiero al hecho de que las tres consideran al texto más como objeto que como síntoma. El texto es considerado como objeto en todo tipo de lectura no histórica que se sitúe a distancia

del sujeto lector, como, por ejemplo, en la mera lectura descriptiva (paráfrasis, resumen) o en toda lectura analítica (explicación, deducción o génesis textual). También en una lectura de contacto como la lectura comprensiva (interpretación, exégesis, glosa, comentario) o en las lecturas operantes (lectura interactiva, productiva o deconstructiva).

Por el contrario, el texto-síntoma sería aquél que se aparece sólo como signo, señal o indicio de un fenómeno extradiscursivo que trasciende por tanto al texto mismo. Aquí el texto indica, señala o ejemplifica una regularidad, invariante, ley o tendencia de los que el texto es prueba. Los textos filosóficos o literarios importan entonces como hechos, como acontecimientos históricamente situados que definen o caracterizan una corriente, escuela, estilo, generación, nacionalidad, etc. o como prueba de un carácter biográfico o estilístico. En una historia de la Filosofía o de la Literatura, los textos deberán ser leídos como objetos, como monumentos valiosos (para emplear la denominación de Foucault), para poder enseguida ser re-leídos como síntomas, como documentos indicativos o determinativos de una realidad históricamente pertinente.

El texto-síntoma es aquél sobre el que se centra el tipo de investigación literaria que explica la obra a partir de las relaciones obra-autor u obra-entorno. Las investigaciones clásicas de Lanson o los estudios de Mauron y, en general, los trabajos de la psicocrítica, serían ejemplos, en la literatura, de la primera concepción (Fayolle, 1980, 140 ss.) así como los trabajos de Goldmann, Machérey y Balibar y de toda la crítica sociológica para las relaciones de la obra con su entorno social. Las circunstancias del autor así como los imperativos sociales que condicionan a la obra y al autor mismo aparecen como determinantes en los estudios recientes de la teoría literaria feminista (Toril Moi, 1988).

La obra misma en su inmanencia es, por el contrario, el centro único de la consideración del lector atento en los ensayos de Mallarmé y de Valéry o en los estudios de los formalistas rusos. Jakobson llegará a afirmar que la obra es ante todo su estructura formal (paralelismos fónicos, lexicales, gramaticales, estilísticos, etc) y que el contenido no tiene interés. En esta concepción, la conciencia del lector es considerada como un obstáculo que puede perturbar la mirada del analista. En esta misma línea, con las diferencias conocidas, es preciso recordar los estudios de Cohen (1966), Todorov (1967), Riffaterre (1971), Ruwet (1972), Greimas (1973) inspirado en Propp y Brémond (1973), entre otros. Como decía Genette (1973), «durante mucho tiempo se consideró a la obra literaria como un mensaje sin código. Llegó la hora de considerarla un instante como un código sin mensaje».

Las teorías post-estructuralistas recientes a propósito del fenómeno literario recogen las dudas y vacilaciones que despierta hoy la radicalización del valor inmanente del texto. De una *teoría de la lengua literaria* en su inmanencia se está pasando, con las matizaciones pertinentes (García Berrio, 1979), a una *teoría del uso literario del lenguaje*. En el concepto de uso se recogen aspectos que conciernen tanto al sujeto lector como al contexto social en el que se formula el texto. Así, lo literario, como señala Pozuelo Yvancos, «no vendrá definido por la 'literariedad' (conjunto de propiedades

estructurales o rasgos verbales inherentes), sino sobre todo por el reconocimiento de una modalidad de producción y recepción comunicativa» (1988, 64). Las diversas hermenéuticas contemporáneas así como la estética de la recepción y la deconstrucción contienen intervenciones lectoras donde el texto mismo pierde su privilegio de autosignificación y queda integrado en una complejidad comunicativa en la que texto, lector, entorno y recepción, son elementos activos indisolubles del fenómeno total de la lectura.

5. La paciencia del comprender

La condición común a toda lectura atenta es la paciencia. Paciencia de un comprender que cree poder esperar la respuesta procedente del texto al que interroga.

Esta respuesta no parece ser esperada cuando el lector sometido al síndrome de impaciencia, que caracteriza a nuestra época, sólo busca, en todas sus conductas y también en su relación con el texto escrito o con el discurso oral, una satisfacción inmediata y urgente a las carencias y frustraciones del deseo, de la pura necesidad de lo otro. La intensidad de esta conciencia de carencia, de privación, de falta, de escasez, de insatisfacción, de penuria, de déficit, de insuficiencia, es quizá uno de los signos mayores de nuestra época. La pasión por consumir no es quizá sino pasión por invadir y poseer lo otro, por asimilarlo a uno mismo, por dominarlo, para así apaciguar la insoportable conciencia de privación que tortura extrañamente a una sociedad como la nuestra abrumada de cosas. El síndrome de impaciencia sería el que nos impulsa a buscar urgente satisfacción en las secuencias cortas o discontinuas de cualquier comunicación oral, escrita o visual (los diálogos del cine, los titulares de los periódicos y revistas, la letra de las canciones, el texto de los comics, las consignas políticas, los textos de las pancartas, las fórmulas publicitarias, los graffitis, los artículos periodísticos, las entrevistas, las informaciones televisivas, etc.). La lectura impaciente es la que se deja vencer por la avidez de encontrar respuesta u olvido a la pregunta que nos mueve que es siempre la pregunta por el sentido, o mejor, por cómo es posible el sin-sentido.

La lectura paciente, la re-lectura, es la que logra dominar la precipitación y la impetuosidad de aquél deseo de sentido que nos atraviesa. La que logra superar «la pereza de sólo querer leer lo que todo el mundo hubiera podido escribir» creyendo, como sostenía Valéry (1975, 645) que el placer y el esfuerzo se excluyen. «En lo que a mí respecta, añadía Valéry (id.), no capto casi nada en los libros que no se me resisten». Como escribía Juan Goytisolo recientemente, «sólo los libros difíciles merecen la pena de ser releídos».

6. Lectura y escritura

Sólo una lectura paciente logra llegar a ser escritura. «Los conceptos puros [las categorías], decía Kant, [no tienen sentido alguno en sí mismos], sólo sirven [...] para deletrear los fenómenos, para poderlos leer como experiencia» (Prolegómenos, §30).

Para deletrear pacientemente los fenómenos y poderles dar sentido como experiencia, parece querer decirnos Kant, es preciso pensarlos a través de los conceptos puros del entendimiento. Los fenómenos del mundo serían como un caos de señales sin orden y sin transparencia, sin sentido aparente. El sentido sólo puede venirles de los conceptos puros («sustancia», «causa», etc.) que no nos dicen lo que las cosas son en sí mismas sino qué sentido tienen para el sujeto que las piensa, que las lee. El caos de las impresiones deviene discurso ordenado y racional gracias a los conceptos que le dan sentido. La experiencia es pues lo fenoménico «escrito» por el entendimiento como facultad de producir conceptos, y que la facultad de juzgar aplicará a las cosas del mundo.

La naturaleza era, para Galileo como para Descartes y Hume («libro grande e inexplicable enigma»), un gran libro abierto, pero un libro, parece añadir Kant, que no está escrito todavía, un libro en blanco donde están aún por trazarse las palabras que le darán sentido. La naturaleza es ahora un libro posible que se hace libro al ser leído.

Después de Kant, no se trata sólo de leer lo escrito, de descifrar lo significado por un significante ya instituido. Ahora la lectura es más bien una escritura. El entendimiento no lee los signos escritos en el gran libro de la naturaleza sino que los constituye a partir de la materia infinitamente significativa de nuestras impresiones. El sujeto kantiano es más escritor que lector. El libro que lee es el que él mismo ha escrito o, mejor, el que él mismo va escribiendo. La naturaleza se convierte en libro sólo para aquél que es capaz de escribirlo.

El ejemplo kantiano es algo más que un precedente para la lectura: semiotizar, interpretar, deconstruir, apuntan, como toda actuación lectora paciente, a identificarse con la escritura que las suscitó, a transformarse en actividad productora de un tercer texto, el texto de la lectura, que no se confunde ni con el texto primero objeto ni con el horizonte discursivo implícito del propio lector. La «obra abierta» para Umberto Eco, como *Rayuela* de Cortázar, por ejemplo, es aquella que exige a su lector que escriba o que reescriba el texto por medio de su lectura («A su manera este libro es muchos libros...», Cortázar, 1968).

La actividad escritora de toda lectura se acentúa en el deconstruir, donde una y otra llegan a identificarse. Pero esta misma propensión se descubre ya en el semiotizar, sobre todo en aquél que inspira al análisis textual y, aún más claramente, en el interpretar, donde el sentido comprendido y asumido por el intérprete sólo se constituye como tal cuando es formulado en un tercer discurso explícito que es justamente el discurso de la interpretación.

7. Lectura y circularidad

La conexión reciente entre escritura y lectura y la teoría contemporánea de la recepción contribuyen a revelar un aspecto del que ya la retórica clásica tenía conciencia (Gadamer, 1977, 227 ss.) y que la hermenéutica romántica (Schleiermacher) y la teoría contemporánea de la comprensión (Heidegger) han señalado explícitamente atribuyéndola a su específico modo de acercamiento al texto: el círculo hermenéutico. «El que quiere comprender un texto, dice Gadamer, realiza siempre un proyectar. 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 interpretación empieza siempre con conceptos previos [lo que Heidegger llamaba la pre-comprensión] que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados». Pero por otra parte, sigue diciendo Gadamer, «el que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas» sino que «tiene que estar... dispuesto a dejarse decir algo por él» (Gadamer, 1977, 333-335).

La circularidad hermenéutica, aquí descrita, ¿no es en cierto modo extrapolable a toda lectura?. Las «expectativas» del lector intérprete, ¿no son las que implícitamente mueven también a la lectura semiótica?. Cuando el analista se enfrenta con un texto literario, su «reconocimiento como [texto] literario no proviene tanto de sus propiedades específicas de tipo lingüístico cuanto de su *uso* o función en la vida social». La sanción de un texto como literario es histórica y social: «el texto literario es un 'acontecimiento' que cuando llega a manos del lector ya ha sido 'designado'» socialmente como literario» (Pozuelo, 1988, 65). Hay una especie de pre-comprensión de aquello que se quiere analizar, una pre-comprensión que hace posible el análisis porque es la que dibuja y sitúa la perspectiva desde la que va a emprenderse la lectura. La lectura confirma, en su caso, lo que ya pre-sentíamos. En otras ocasiones, el análisis se permite disentir de la sanción social heredada. En cualquier caso, el punto de partida no lo proporciona la pura lectura primera del texto sino una disposición del lector «a dejarse decir algo por él», como diría Gadamer.

La «circularidad» deconstructiva, en el sentido en que puede hablarse de tal circunstancia, tiene un carácter meramente estratégico. No se acepta ningún tipo de pre-comprensión antes de la lectura porque no es la recolección del sentido lo que se persigue con ella sino su dispersión. Lo previo sería la constatación del hecho de que para poder deconstruir la racionalidad logocentrista es preciso estar ya situado en ella. Que no es posible combatir a la razón desde fuera de ella. Que la deconstrucción de un concepto se realiza utilizando el mismo concepto que se deconstruye (Culler, 1984, 81). Es una circularidad estratégica y coyuntural porque en ningún caso la deconstrucción aceptaría el cierre o el inicio del proceso significativo postulando un origen o principio histórico o meta-histórico del sistema de la lengua o de los actos de habla: como decía Saussure, si es cierto que el habla supone la lengua, no lo es menos que el sistema se constituye por el habla misma (Derrida, 1972, 40).

II. LAS DIFERENCIAS ENTRE SEMIOTIZAR, INTERPRETAR Y DECONSTRUIR. LA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DEL TEXTO Y LOS MODOS DE SU ESQUEMATIZACIÓN

Las divergencias en los modos propuestos de lectura se revelan al menos en dos aspectos: en la concepción sobre el sentido y en el tratamiento al que se somete al texto en vista a la aprehensión de aquél.

Para la semiotización, el sentido es aquel contenido no evidente que hay que desocultar por medio de la formalización del nivel significante del texto. Una formalización que pudo adoptar en sus primeras aplicaciones el modo de la estructuración y que tiene como función esencial la de permitir la emergencia del sentido del texto, un sentido que se ofrece a la lectura atenta como alteridad objetiva, como lo otro a distancia.

El interpretar concibe al sentido como múltiple y ambiguo. El sentido sólo al ser recolectado, comprendido y asumido alcanza su coherencia y su inteligibilidad. El esquema epistémico de la interpretación no es la formalización sino el diálogo con el texto: el texto es un interlocutor que interroga y al que interroga el lector y su sentido se ofrece al sujeto que lee como horizonte inagotado de sentido donde se dibuja la alteridad del otro sujeto.

Para la deconstrucción, el sentido no es ni lo oculto ni lo múltiple sino lo iluso. La fragmentación sistemática del texto permite la diseminación del sentido y con ella la de toda subjetividad-origen de la significación. El sujeto mismo lector se deshace en el ejercicio de su actividad lectora; la actividad se acentúa en su aspecto productivo y la lectura llega a ser otro nombre de la escritura.

III. SEMIOTIZAR

El texto como un todo

El comentario de Paul Valéry sobre una famosa frase de Pascal, nos ofrece de entrada un ejemplo no canónico de lectura semiótica. Valéry no lo denomina comentario sino «Variations sur une 'Pensée'», introduciendo una noción musical que ciertamente lo aproxima además a la lectura interpretativa como veremos enseguida. La frase de Pascal es la célebre exclamación que reza así:

«Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye»

Para Valéry (1975, 458 ss.), esta frase es toda ella un Poema. No es en absoluto un pensamiento. Pascal compone una disposición simétrica, una suerte de «figura de equilibrio formidable» fuera de la cual coloca el rechazo, el no del hombre, el «me sobrecoge» (*m'effraye*). Valéry nos hace observar cómo «todo lo inhumano que reina en los cielos» está representado por la forma de ese gran verso cuyas palabras se añaden y se refuerzan en sus efectos: silencio con espacios, infinitos con eternos. «Este vasto verso, añade Valéry, construye la imagen retórica de un sistema completo en sí mismo, un *universo*», al extremo del cual se coloca al hombre pensante, aislado, insignificante, sobrecogido. «El poema es *perfecto*», concluye Valéry. Una observación final nos

anuncia formulaciones de inequívoca raíz semiótica: «La verdadera poesía tiende siempre a una cierta imitación de lo que significa, por medio de la materia del lenguaje o por la distribución de esta materia».

El texto como totalidad es como una frase cuyo contenido no se deduce ni de la suma ni de la composición de los signos que lo integran. El sentido de un texto procede de su aprehensión como un todo significante.

La ocultación del sentido

En la semiosis estructuralista, la doble presencia de la concepción formal de la lengua y de la noción psicoanalítica del inconsciente acentúan el talante suspicaz y lleno de cautelas del acto de la lectura. El sentido del texto es algo que el lector debe rastrear en los diferentes niveles del discurso hasta encontrar en el nivel más profundo que es también el más significativo la configuración estructural en la que pueda ser «leído» el sentido buscado. El sentido no es como un tesoro de significación escondido o disimulado bajo la hojarasca insignificante de las palabras del texto. No es un mensaje secreto sino un «mensaje» inconsciente. Nadie tiene la clave de este mensaje oculto porque no procede de ninguna voluntad disfrazadora o enmascaradora sino de la pulsión inconsciente anónima que no es atribuible a ningún sujeto pero que traspasa y condiciona toda subjetividad. Por eso, como dice Lévi-Strauss, la estructura no puede ser captada en el nivel de la lengua hablada o escrita, es decir, en el nivel de la conciencia, sino en el nivel inconsciente de la gramática y de la sintaxis (Fortes, 1949, cit. por Lévi-Strauss, 1958, 335).

En la versión más propiamente crítico-literaria del semiotizar estructural, la de la semiótica estructural de Greimas (1970), las estructuras profundas son las que definen las condiciones de inteligibilidad de los objetos semióticos (Ricoeur, 1992, 444).

Los niveles de la lectura semiótica

En otras aplicaciones del semiotizar se pretende «dar nombre al sentido del texto» (Todorov, 1968, 15 ss.), hacer hablar al texto, a ese objeto otro que es el objeto último de la indagación. Esta exploración se efectúa transitando en primer lugar por el nivel del sentido mimético del texto, que es, según Riffaterre (1983, 17), el de la primera lectura, para alcanzar el nivel semiótico o de la segunda lectura o lectura retroactiva en la que se realiza la decodificación estructural: las agramaticalidades u oblicuidades del texto en el nivel de la mimesis se integran en el nivel semiótico de la lectura. El texto aparece entonces como una variación respecto a una sola estructura; y esta relación es la que se denomina la «significancia» (signifiante). Dos versos de Paul Eluard, citados por Riffaterre, pueden servirnos de ejemplo:

De todo lo que he dicho de mí, ¿qué queda?
He conservado falsos tesoros en armarios vacíos.

*(De tout ce que j'ai dit de moi que reste-t-il
J'ai conservé de faux trésors dans des armoires vides)*

Paul Eluard, «Comme deux gouttes d'eau»
(1933), *Oeuvres Complètes*, I, 1968.

La primera lectura, según Riffaterre, nos permite aprehender el sentido mimético (representativo) de los dos versos: «¿Qué queda de todo lo conservado, de todo lo dicho, de todo lo guardado? Sólo he guardado tesoros que no lo son». La segunda lectura revela la «signifiante» o sentido semiótico de todo el texto que el lector condensa en una sola palabra: «nada».

El último Barthes caracterizaría a la primera lectura de Riffaterre como «restitución del significante textual» o descripción de la literalidad del texto (Barthes, 1980, 1013-1017). El lector ha superado el nivel de la frase, más allá de la cual se detenía la lingüística, porque para ésta el discurso no posee nada que no esté ya en la frase, como recordaba el mismo Barthes citando a Martinet (1961, 113). Se diría, añadía Barthes, que «el botánico, una vez descrita la flor, no puede ocuparse de describir el ramo» (Barthes, 1977, 11). Ahora bien, el discurso es en realidad otra lengua, con sus unidades, sus reglas, su gramática, que puede ser objeto de una segunda lingüística, una lingüística del discurso que, para Barthes, tuvo un nombre glorioso: la Retórica. Esta segunda lingüística es la que permite comprender al texto como una especie de «gran frase» (con unidades que no son necesariamente las frases) cuyo significante es el que se restituye en la primera lectura y cuyo sentido es el que se revela como correspondencia semántica total del significante textual. El comentario de Valéry era ejemplar de este modo de proceder.

La semiótica de la recepción

En suma, el texto, para la lectura semiótica contemporánea, es «una formación semiótica singular, cerrada en sí, dotada de una significación y de una función íntegra y no descomponible» (Lotman, 1980, cit. por Lozano y otros, 1993, 18). Una lectura que, en los años 60 se puso preferentemente al servicio del desenmascaramiento de ideologías ocultas y posteriormente se ocupó del proceso, condiciones y recepción de los discursos (Kristeva, Verón, Riffaterre, Todorov, etc). En los últimos años, asimilada definitivamente la tesis de la recepción, re-interpretada la teoría de los actos de habla de Austin en beneficio de los actos de discurso y traducidas al campo de la lectura textual las aportaciones teóricas de Foucault a propósito de las prácticas discursivas, la lectura semiótica se interesa, como sostienen Lozano, Peña-Marín y Abril, «no ya por lo que el discurso dice (manifiesta o latentemente), sino por lo que hace, o más bien por lo que hace

al decir. En congruencia con este modo de entender el discurso, el proceso de recepción es visto como una *actividad* interpretativa diversificada según las condiciones de recepción y, sobre todo, posiblemente divergente respecto a las intenciones significativas aplicadas por el emisor» (Lozano y otros, 1993, 247).

Tal formulación de intereses aproxima esta versión reciente de la lectura semiótica a la misma lectura interpretativa y particularmente a su traducción hermenéutica contenida en la teoría habermasiana de los actos comunicativos. Esta convergencia se observa en lo que en lo que aquélla contiene de atención al fenómeno de la recepción del sentido por el intérprete y al aspecto práctico de la comunicación entre sujetos que a partir de ahora deja de ser una actividad gratuita, estética o meramente especulativa para transformarse en una práctica. La teoría interaccional del discurso promovida por Lozano, Peña-Marín y Abril (1993, 248 ss.) al reconocer su origen semiótico descubre al mismo tiempo el movimiento de su transformación: lo semiótico hoy es «el examen de la significación como proceso que se realiza en textos donde emerge e interactúan sujetos». Pero los sujetos sólo «se afectan en el texto a través de enunciados». La pragmática queda así revalorizada en la semiótica de hoy, porque lo que importa en último término son las acciones y no los sujetos: «Los sujetos se definen como actuantes por su relación con las acciones; de ahí que no constituyan elementos primitivos, sino 'terminales' de la acción» (id., 249).

IV. INTERPRETAR

La universalidad de la comprensión

La clásica distinción de Dilthey entre comprensión y explicación ha podido servir en algún momento para discriminar la diferencia entre interpretación y análisis de textos, traduciendo la distinción más general entre ciencias humanas (o ciencias del espíritu, *Geisteswissenschaften*) y ciencias de la naturaleza. La propuesta que quisiera sostener aquí es la de que lo característico de la lectura interpretativa no estaría sin embargo en ejercer la comprensión allí donde los otros modos de lectura aplicarían el análisis y la explicación. La diferencia radicaría más bien, como apuntábamos más arriba, en el específico concepto de sentido que mueve al movimiento interpretativo y en el modo dialógico de su aprehensión.

Si lo que despierta el acto de la comprensión es la presunción de que el objeto significativo presente posee algo que puede ser compartido, no podemos limitar el movimiento de la comprensión al mero interpretar. Tanto el semiotizar, en todas sus versiones, como todo tipo de acercamiento al texto desde los más refinados hasta los menos elaborados, se mueven por una suerte de pre-comprensión o al menos de espera de sentido que se atribuye al texto. Si hay algo que puede ser compartido, si hay algo común entre lo otro y yo, hay algo que apela a mi comprensión. Esta «pre-comprensión»

incitadora puede proceder o de una efectiva primera lectura superficial o de los mensajes múltiples que el contexto cultural nos envía desde todos los elementos significantes de nuestro mundo vivido.

El interpretar, pues, no es meramente comprensión del sentido sino aprehensión dialógica de la unidad y coherencia de la multiplicidad o polisemia del sentido. Esta tensión es la que se refleja en la clásica distinción platónica (Platón, *Ion*, 530 b) entre pensamiento y palabras, entre lo pensado y lo dicho, distinción que más tarde se traduce en la también platónica oposición dialécticamente pensable entre síntesis y elementos, entre unidad y multiplicidad (*Fedro*, 266 a). Un pensamiento nutrido en la interpretación de lo dicho es pues no sólo un pensar comprensivo sino también un pensar dialógico capaz de consentir con la multiplicidad y ambigüedad del sentido, es decir, con la alteridad y polisemia de los discursos.

Hacer resonar el texto

Comprender interpretativamente es hacer «resonar», para emplear una sugerencia de Lledó (1981, 19), cada palabra y cada frase del texto; hacer «reverberar», añadimos nosotros utilizando un concepto orteguiano, el sentido primero de modo que se multipliquen sus cualidades semánticas al hacerlo vibrar en otro espacio significativo. El sentido primero puesto en otro contexto se pone literalmente a significar de otro modo y este efecto puede ser diverso según se trate de una reduplicación más débil que el texto mismo, una especie de *eco*, como en la mera paráfrasis del texto; o bien, se trata de un desarrollo del *bajo cifrado* (del que decía J.S.Bach que «es el fundamento más completo de la música» y que consiste en añadir a las notas prescritas del bajo consonancias y disonancias «para que de ello resulte una armonía biensonante para honra de Dios y lícito regocijo del espíritu») que despliega según reglas estrictas, como en el análisis semántico del texto alguna de las posibilidades armónico-semánticas del sentido; o bien, es un comentario que traduciría interpretativamente la *armonización* o composición musical de una textura sonora en torno a una melodía dada o en fin, se trata de la *variación* o glosa a partir o sobre un tema propuesto que es la forma más libre y productiva de lectura interpretativa y que se confunde con la pura creación compositiva, es decir, con la escritura misma.

De todas estas imágenes musicales es la producción de *armónicos* la que más se ajusta al proceder propiamente interpretativo sobre los textos. Los armónicos de un sonido son esas vibraciones sonoras que sólo se hacen perceptibles cuando son ejecutadas o interpretadas en un espacio sonoro determinado, es decir, cuando el texto dado es leído e interpretado desde el contexto discursivo del lector. Las palabras leídas son como «acontecimientos» acaecidos en el universo de palabras del que las recibe. Este acontecer de la irrupción de una significación en un mundo de significaciones es la que produce el fenómeno de los armónicos semánticos cuya complejidad constituye la totalidad del sentido interpretado.

El acto interpretativo entendido como incitador y receptor de las virtualidades contenidas en el texto primero no es pues un acto retrospectivo y reconstructivo como en la hermenéutica romántica de Schleiermacher en la que según Gadamer (1977, 242), «cada acto de comprender consistía en la inversión de un acto de hablar, en la reconstrucción de una construcción», esto es, en el ponerse en el lugar del autor y tratar de comprender su texto mejor que él mismo. El interpretar es para nosotros un acto prospectivo y productivo: el intérprete explora y extiende el espacio posible hasta donde se propaga la energía significativa del texto leído. Los armónicos semánticos que se suscitan en la lectura interpretativa de un texto son virtualidades semánticas, posibilidades de significación contenidas en el texto y que constituyen junto con el significado primero la complejidad semántica llamada sentido.

Por eso el sentido no es el fondo de la forma de un texto («lo que llaman algunos el fondo no es sino una forma impura, es decir, mezclada», decía Valéry), como el fondo del poema no es un sentido ordinario dicho con palabras no ordinarias: «el contenido del poema, decía Valéry refiriéndose a Mallarmé, debe ser tan diferente del pensamiento ordinario como el habla ordinaria lo es de la palabra versificada» (Valéry, 1975, 668). Es decir, el fondo es tan poético como la forma, por eso sólo puede ser significado poéticamente.

La lectura interpretativa es la ejecución-interpretación de un texto-partitura gracias a lo cual emergen esas vibraciones nuevas que son las connotaciones armónicas del texto. Esos armónicos sólo emergen cuando la significación explícita del texto es aprehendida y asumida por un lector a su propio mundo semántico. Interpretar es así leer-ejecutar todos los signos escritos con la máxima pulcritud y ajuste (el mejor texto ofrecido por la crítica filológica restauradora, la mejor prosodia rítmica y articulatoria) y hacerlo resonar en el mejor instrumento posible de modo que la melodía explícita aparezca en toda su pureza acompañada de toda la riqueza de armónicos virtuales perceptibles para todo lector.

La multiplicidad del sentido

El sentido es, en suma, la totalidad compleja de significaciones que emerge de un texto cuando es interpretado en una lectura. Una totalidad de sentido compuesta de la significación primera explícita del texto escrito y de las significaciones segundas surgidas por y en el acto de su comprensión por un lector-intérprete.

La interpretación, por lo tanto, no siempre nace de la necesidad de comprender un texto oscuro, sino también de la perplejidad que suscita su claridad misma. Bajo la evidencia y claridad de un texto o de una configuración significativa se oculta a menudo la opacidad de un sentido segundo que es a veces el más hermético y difícil de comprender. «Hacia falta ser Newton, observaba Valéry (1975, 384), para darse cuenta de que la luna cae, cuando todo el mundo ve claramente que no cae». Es decir, para

utilizar otro ejemplo, la percepción indudable y compartible universalmente del sol moviéndose alrededor de la tierra no es sino el signo polisémico y ambiguo de que es la tierra la que gira alrededor del sol.

Los cánticos de una amante a su amor pueden ser de una belleza y claridad perfectas pero bajo ellos se oculta, a veces, la abundancia de su significación virtual. San Juan de la Cruz, refiriéndose al Cantar de los Cantares en el Prólogo a sus comentarios del Cántico espiritual (1968, 82), dice que el Espíritu Santo no pudiendo «dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas». Ni el lenguaje común ni las palabras o conceptos de la lengua más culta, teológica o filosófica pueden acabar de decir la abundancia del sentido de la experiencia amorosa del alma con su Dios.

Valéry, comentando la primera traducción francesa de los poemas de San Juan de la Cruz (publicada en 1641 por el R.P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, carmelita descalzo), afirmaba que el comentario de San Juan sobre sus propios poemas se imponía porque «esas piezas son bastante claras por sí mismas en la primera lectura pero no revelan inmediatamente su significación segunda que es mística» (Valéry, 1975, 449).

Sin embargo, el comentario místico de San Juan de la Cruz requeriría él mismo un nuevo comentario porque la explicación teológica de un verso es ella misma más oscura que el verso mismo. Así, a propósito del verso: *Adónde te escondiste*, dice San Juan: «Y es como si dijera: Verbo, Esposo mío, muéstrame el lugar do estás escondido. En lo cual le pide la manifestación de su divina esencia; porque el lugar do está escondido el Hijo de Dios es, como dice San Juan, el seno del Padre, que es la esencia divina, la cual es ajena y escondida de todo ojo mortal y de todo entendimiento...» etc. (San Juan de la Cruz, 1968, 86). La explicación («declaración» la llama el poeta) teológico-mística se apoya pues en el texto mismo del poema, en sus imágenes, en su retórica, en su ritmo: así, el comentario parece pretender explicarnos el sentido oscuro del verso con la referencia al lugar donde está escondido el Verbo, lejos de «todo ojo mortal». La imagen del espacio oscuro, recóndito y alejado es la que debe explicar la imagen implícita del ocultarse del verso.

El poema *Noche oscura* es comentado, como es sabido, en varios Libros. El Libro Primero se subtitula: «En el que se trata de la noche del sentido». La noche del sentido es aquí la «noche» de la sensibilidad y de los sentidos («noche amarga y terrible para el sentido», p.260) distinta y previa a la noche o purgación «horrenda y espantosa» para el espíritu. La interpretación, aquí como en el *Cántico espiritual*, no puede ni disminuir ni reducir el texto primero. No hay un sentido pretendidamente originario al que la forma literaria se añadiría como un bello ropaje. Hablar de ese sentido es volver a hablar de los armónicos del mismo que se trataba de esclarecer. La interpretación no es aclaración de lo opaco sino revelación de lo múltiple.

Los tres momentos de la hermenéutica clásica, la comprensión o intelección del texto en su literalidad histórico-gramatical, la interpretación o explicitación de su sentido

profundo y verdadero y la aplicación o traducción del sentido encontrado al contexto o situación presente del lector (Gadamer, 1977, 378; Jauss, 1982, 14), evocan el trabajo exegético necesario para esclarecer el texto oscuro del oráculo o del texto sagrado. Todo opacidad textual apela a la interpretación, pero también el alejamiento del texto poético de Homero obligó a acercar su sentido al lector presente. Así, el sentido alegórico, desarrollado por los estoicos era una interpretación para el presente de un sentido denominado gramatical que podía hacerse comprensible si se esclarecía su contexto histórico (Jauss, 1988, 18).

En la tradición católica, al texto se le atribuye un sentido polisémico lo que explica la necesidad de una sola interpretación considerada como canónica, la de la institución eclesial. La polisemia estaba en el texto mismo y por lo tanto la autoridad debía interpretar lo que quería decir el texto (eligiendo además entre sus sentidos diferentes) para comprender lo que parece que decía y así poderlo aplicar a la situación presente de los fieles. La interpretación o *subtilitas explicandi* sólo puede proceder de la institución consagrada para ello (la Iglesia) que conserva celosamente el poder de la interpretación junto al tesoro del texto. El creyente es oyente de la palabra (interpretada) antes que lector del texto donde está escrita.

Con la llegada del luteranismo, la afirmación de la claridad del *sensus literalis* de la Escritura impone a todo cristiano lector de la Biblia el deber de apropiarse por sí mismo el sentido del *verbum Dei scriptum* (Jauss, 1982, 19). Al desaparecer la autoridad interpretante, se liberan la lectura y el pensar. Al desaparecer el sentido intemporal del texto, toma valor el presente histórico como horizonte contextual para la interpretación y aplicación del sentido de lo escrito. Si antes la polisemia estaba en el texto mismo, ahora la multiplicidad reside en la comprensión posible de su sentido único. La interpretación consiste en la serie continua de actos de «recepción productiva» del texto (Jauss, 1982, 20-23).

«La génesis de la nueva hermenéutica de las interpretaciones múltiples, según Jauss (23), se explica a partir de una transformación de las funciones de la antigua doctrina de la polisemia de la Escritura». Es decir, la multiplicidad ha pasado del sentido a su recepción. Lo que hace multiplicar el sentido de un texto es el contexto histórico variable de su comprensión. Como dice Jauss (id., 20), «la historia de las interpretaciones de un texto puede ser entendida como la mediación continua de los horizontes del pasado y del presente».

Horizonte y diálogo

En la hermenéutica filosófica contemporánea (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur) las ideas de diálogo y de horizonte discursivo parecen recoger y traducir muchos de los componentes de su larga tradición. La idea de recepción se traduce interpretativamente

como diálogo con la multiplicidad de sentido del texto; el concepto hermenéutico de horizonte traduce en cierto modo las ideas de contexto y situación real y por tanto las de aplicación práctica y pretensión de verdad. En torno a estas dos ideas clave, diálogo y horizonte, se mueve hoy la hermenéutica literaria en su versión más elaborada (Hans Robert Jauss). Ambas ideas requieren algunos esclarecimientos.

El concepto de horizonte expresa la finitud de todo presente. Horizonte es, para Gadamer (1977, 372) «el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto». Desde el idealismo alemán hasta la neo-hermenéutica, el concepto de horizonte ha ido ganando peso epistémico en su relación con el acto interpretativo. Para el idealismo y el positivismo, el acceso interpretativo al sentido no parece plantear ningún problema específico; el historicismo reconoce, por su parte, el concepto de horizonte del intérprete pero lo pone entre paréntesis; para la hermenéutica contemporánea, por el contrario, si el horizonte originario del texto no estuviera englobado en el horizonte del presente del lector, la comprensión interpretativa de la historia no sería posible. La distinción entre horizonte otro y horizonte propio del intérprete es esencial para comprender la alteridad del pasado. «El trabajo mismo de la comprensión histórica consiste en una operación consciente de puesta en relación de los dos horizontes» (Jauss, 1982, 26).

La proximidad conceptual entre horizonte y contexto o situación es innegable pero no hay, sin embargo, ni superposición ni sinonimia absolutas. Contexto y situación mientan la presencia determinante o condicionante de un entorno, horizonte añade la noción compleja de presencia lejana o de ausencia presente. Así, Ricoeur (1985, III) puede utilizar el concepto de horizonte para pensar el futuro como espera o expectativa de posibilidades para el presente. El horizonte futuro es entonces la ausencia del no-ser-todavía presente para el ser-ya. En muchas de las aplicaciones hermenéuticas del concepto de horizonte podría descubrirse la diferencia señalada. En todo caso su enumeración ilustra suficientemente el papel fundamental que tal concepto juega en los procesos interpretativos contemporáneos. Mencionemos, entre otros, además del horizonte de experiencia pasada y presente, el horizonte de espera que surge de la lectura, el horizonte constituido por las otras obras presentes en cada texto interpretado, la identidad y diferencia entre horizonte estético y vivencial, las conexiones intrincadas entre horizonte y tradición, la idea de horizonte latente ideológico, etc., etc. (Jauss, 1982, 27). Jauss añade que el fenómeno actual de la exportación, implícita o explícita, de este mismo concepto a disciplinas no puramente hermenéuticas es indicio de la conciencia cada vez más acentuada de los inicios interpretativos previos a todo discurso riguroso. Así, hay que recordar las ideas de horizonte como campo temático en la sociología del conocimiento (Schütz), el horizonte-cuadro de referencia en Popper, el horizonte como código cultural en Lotman, e incluso la idea de horizonte como juego de lenguaje en Wittgenstein (Jauss, 1982, 27).

La misma noción de horizonte permite pensar la de diálogo textual que era la otra noción clave de la interpretación. El horizonte hermenéutico, dice Gadamer (1977, 447),

es el horizonte del preguntar. Todo acto de interpretación contiene una «referencia esencial constante» a la pregunta que le ha planteado el texto: «comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta» y por eso, «el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho»; tiene que entender lo dicho como respuesta a una pregunta. «Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles» (Gadamer, id., 448). He aquí cómo la noción de horizonte enlaza con la de diálogo y ésta con la multiplicidad del sentido.

Comprender interpretativamente significa, pues, comprender algo como respuesta (Jauss, 1982, 24), respuesta a una cuestión lanzada al texto que se mantiene siempre abierto a otras interrogaciones posibles. La cuestión dirigida al texto determina, pues, la respuesta recibida del texto interrogado. Lo que se pregunta (al otro) determina su respuesta. Si el texto es tomado como palabra de Dios donde se contiene su mensaje, el texto responde como mandamiento o consejo dirigido a sus lectores creyentes. El campo de sentido aprehendido en el texto está determinado por la pregunta de su lector. Así también interpretar es hacer resonar (hacer reverberar): el modo de la pulsación (el modo de la iluminación) determina el sonido (o el destello). Hacer hablar al otro, incitarlo al decir, escrutar su pensamiento, esperar su respuesta. Confiar en la bondad de la respuesta contenida en el texto. El intérprete que interroga confía en que el texto sabrá responder a su pregunta y que su respuesta satisfará la frustración que motivó su llamada. La interpretación tiene pretensión de verdad.

El texto responde a la cuestión porque es él mismo el que la suscita: El enigma, el problema o la dificultad están ya en el texto. Yo soy capaz de formular una pregunta a un texto porque ese texto se me ofrece como el que suscita la pregunta a la que parece responder. Antes de la cuestión que me inquieta (la muerte, el dolor, el mal, la transgresión, la verdad, la belleza,...) no hay un vacío de discurso. La cuestión es ya el efecto de un texto que puede ser el texto mismo al que interrogo. Es justamente la pre-comprensión o el círculo hermenéutico. El texto más lleno de sentido es aquél capaz de contener respuestas posibles a las cuestiones que es capaz de suscitar.

En un trabajo interpretativo de Jauss sobre el texto bíblico de *Génesis* III (1982, 102 ss.) se ilustra cómo el texto responde a las cuestiones que el texto mismo suscita en su lector y cómo el sentido buscado no puede emerger sino de la fusión de los horizontes del autor y del lector. Habría una cuestión de raíz literario-filosófica que podría formularse así: '¿A qué precio puede el hombre saber del bien y del mal?'. La respuesta del texto es clara y sombría: 'al precio de sufrir el dolor, la muerte, la vergüenza, el miedo y el hambre'. A esta pregunta seguiría otra del mismo origen: '¿Por qué el saber recién adquirido del bien y del mal desencadenó en primer lugar la vergüenza ante la desnudez?'. Esta pregunta, de difícil respuesta, estaría precedida por otras en donde el lector expresaría su sorpresa y su perplejidad ante el discurso quizá irónico de Dios cuando, por ejemplo, pregunta a Adán: '¿Dónde estás?', como si no lo supiera, o '¿Quién te ha dicho

que estabas desnudo?', como si alguien se lo hubiera hecho saber a Adán, o, al verlo ya vestido, 'He aquí que Adán se ha vuelto como uno de nosotros'.

Estas preguntas se superponen a la cuestión teológico-moral siguiente: ¿Por qué el hombre sufre el dolor, la muerte, el hambre, etc?'. Y la respuesta del texto es ésta: 'por haber desobedecido el mandato de su Creador, por haber cometido una falta, por haber pecado contra Dios'. En la interpretación poética de Valéry sobre el diablo, el mal se insinúa en el hombre pero el hombre está ya preparado para recibirlo: Hay que reconocer en elogio del diablo «que nunca pide nada imposible» (Valéry, 1957, 328).

He aquí, diría Gadamer, ejemplos de «latencia de respuesta» en el texto mismo al que interrogamos (Gadamer, 1977, 456). Esta respuesta latente implica que el intérprete sea «alcanzado e interpelado por la misma tradición» (id.) de donde surgió el texto interrogado. Como en toda conversación, como en todo diálogo, en la comprensión hermenéutica de un texto hay siempre un lenguaje común que es donde se hace realidad la «fusión de horizontes».

En la hermenéutica específicamente literaria, el carácter estético de la obra sólo se capta en la «experiencia del texto», es decir, en su recepción como texto estético. De aquí que los estudios de los fenómenos de la recepción estética del texto (Jauss y la Escuela de Constanza, Riffaterre, etc.) se aparezcan como previos a este tipo de hermenéutica.

El placer de la comprensión

En el texto estéticamente valioso, la pregunta que el lector le dirige toma la forma de espera, de expectativa de una emoción o de un placer. El texto estético se mide por la densidad, amplitud y sorpresa de la satisfacción que proporciona a la espera de placer estético que él mismo suscitó. Pero no todo placer interpretativo va ligado a la satisfacción de la emoción o placer estético. Como dice Kant, «el descubrimiento de la posibilidad de la unión, bajo un principio comprensivo, de o más leyes heterogéneas es [...] el fundamento de un placer muy notable» (Kant, *Crítica del juicio*, Introducción, VI).

Hay un placer en el encuentro de la unidad comprensiva de lo diverso, en el descubrimiento del principio que unifica lo heterogéneo. Y ese placer comunicable es propuesto como compartible por todo sujeto capaz de pensar la unidad de esta heterogeneidad. Así describía Kant el fundamento del placer estético: es la percepción de la unidad entre las facultades del conocer.

Pero la comprensión de la unidad de lo heterogéneo es también el fundamento del placer ligado a la aprehensión del sentido que unifica y finaliza la multiplicidad de contenidos semánticos que se imiten en un texto. La comprensión del sentido no es ni puro conocimiento (representación de un objeto singular por medio de conceptos universales) ni pura acción práctica (la que es movida por la razón, «causa única en el mundo que actúa según conceptos», según Kant, *Crítica del juicio*, Intr. I).

El sentido de un texto, cuya aprehensión causa un cierto placer, no es ni conocimiento ni acción sino el principio y el fin del todo textual en tanto es aquello que hace posible el acto comunicativo y también su resultado y efecto.

El placer de la lectura interpretativa es así el que acompaña a todo acto de aprehensión intelectual de la unidad (originaria y final) de lo diverso. En suma, como todo placer, el placer de la comprensión del sentido es relajación de una tensión: la tensión que suscita toda contradicción o contrariedad en presencia y, en general, la contemporaneidad de una multiplicidad de diferencias.

V. DECONSTRUIR

Del placer del sentido al placer del texto

El tema del placer de la comprensión nos pone ante una de las puertas de posible acceso al modelo deconstructivo de lectura. Entrar en el campo de la deconstrucción por la puerta del placer de la lectura nos hace quizás cómplices del pertinaz malentendido que circula sobre la deconstrucción atribuyéndole todos los rasgos del juego de lenguaje, de la gratuidad literaria y de la inconsistencia ética.

Mi apuesta es que por esta puerta hay que acceder y aún mejor si es a través de la evocación de algunas de las ideas clave de Roland Barthes: los textos aparecían hasta ahora como lo que garantizaba la estabilidad, la permanencia, la legalidad de la letra. En el *Fedro* platónico, la escritura es mnemotécnica y potencia de olvido. Los textos eran, como decía Barthes, «un arma contra el tiempo, el olvido y las astucias de la palabra» (Barthes, 1980, 1014).

El texto había sido lo que autentificaba la palabra verdadera, porque el sentido originario de la letra era la verdad del texto. La crítica contemporánea del lenguaje (Nietzsche, Wittgenstein, la Escuela de Viena) acarreará la crisis del texto como garantía y prueba de la verdad. Si el pensamiento tiene una raíz lingüística, el lenguaje no puede ser ya entendido como revelador de verdades (Benedito, 1992, 133). El pensamiento sigue al lenguaje, no se esconde en él. El pensamiento es efecto y no origen del lenguaje.

En los nietzscheanismos contemporáneos (Foucault, Deleuze, Derrida) la crisis de la verdad arrastra la crisis del texto entendido como tesoro donde se guarda el sentido. El texto no remite ya sino a sí mismo y a los juegos del pensar y del lenguaje en los que está inscrito. El placer del texto envía más a la experiencia y a la producción del sentido que a su análisis y asunción. El texto, para un Barthes protético, post-estructuralista, post-semiólogo, pre-deconstructivo, no es ya producto sino «teatro de la producción», un teatro donde se encuentran el productor-autor y el lector mismo. El texto trabaja la lengua: cuando el autor y el lector juegan con el

significante, como dice Barthes, eso es signo de que «el significante pertenece a todo el mundo» (Barthes, 1980, 1015).

Así es como Barthes y Kristeva entienden el paso de la significación o sentido del texto a su «significancia» (*signifiance*). El significado, significación o sentido es lo que se atribuye al texto-producto-resultado; concierne pues al enunciado y producto final de la comunicación. La *signifiance* se refiere por el contrario al texto-producción-proceso, al sentido plural y multívoco que nace fluye y se desarrolla sobre la escena del texto.

El texto no lo entendemos, decía ya Barthes en 1973 como un velo tras el cual se esconde la verdad. Ahora acentuamos en el tejido «la idea generativa del texto que se hace y se trabaja a través de un entrelazamiento perpetuo [...]. Perdido en esta textura, el sujeto se deshace como un araña que se disolviera a sí misma en las secreciones constructivas de su tela» (Barthes, 1973, 101).

El sujeto-lector se deshace como ego en el texto cuando sólo se reconoce como su efecto, cuando se reconoce a sí mismo más en el placer experimentado ante la lectura que en su función comunicativa o expresiva.

Entretejer el texto

Más que como significante cerrado, más que como campo de inscripciones significativas, el texto es experimentado ahora como «escena de productividad» atravesada a niveles variables por todo el lenguaje anterior o contemporáneo del texto mismo. Es el campo de *intertextualidad* el que constituye la trama, el tejido, la textura de todo texto.

La perplejidad del lector, que movió estas reflexiones, no es sino otra manera de nombrar esa experiencia y *ese placer del trenzar y destrenzar un texto* (un tejido) *en otros textos* (*perplexus* contiene *plectere* que significa justamente entrelazar, entretejer).

La lectura, como actividad y práctica significativa de producción de significaciones, implica la extensión efectiva de la noción de texto a todo conjunto significativo, independientemente de su materia o sustancia (pictórica, musical, fílmica, literaria, arquitectónica, etc.). El resultado común a estas prácticas es la de consolidar y extender la idea de proceso para describir todo el fenómeno de la significación: no hay ni mensajes finitos ni enunciados cerrados. No hay significación de términos aislados. Todo es enunciación y significación en proceso (*signifiance*).

En este proceso, escritor y lector casi se equivalen en la productividad del sentido. Como dice Barthes (1980, 1016), cuando el lector es algo más que un «consumidor de mensajes», el lector se transforma en «el que quiere escribir». La sociedad actual empujaría a una mera lectura-consumo. La escuela de hoy insiste más en enseñar a leer que en enseñar a escribir (Barthes, id.). Quizá el «no querer leer» de las alfabetizadas generaciones actuales (que es el reproche que les hacen todavía las generaciones que se lamentan de no poder leer porque no les han enseñado a hacerlo) no es sino un síntoma o consecuencia del «no saber escribir». El lector activo y siempre insatisfecho no es quizá

el que consume el texto del otro sino el que al leer produce significación o, lo que es lo mismo, el que al leer un libro quiere escribir otro. Porque como decía Bachelard, «parece que la alegría de leer es el reflejo de la alegría de escribir, como si el lector fuera el fantasma del escritor» (Bachelard, 1970, 10).

La intertextualidad del texto implica pues la idea de una infinidad de lenguajes entretejiendo y atravesando la retícula o trama del espacio textual. No hay metalenguaje capaz de decir desde fuera de todo decir el sentido último del discurso. Todo decir no puede sino tejerse en el cañamazo de algún lenguaje. No hay metalenguaje como no hay meta-sentido. El discurso que habla de la crisis de todo discurso no puede dejar de reconocerse en crisis so pena de pretender hablar desde fuera de todo hablar. El sujeto-lector (crítico, filólogo, científico, etc.), como recuerda Barthes una vez más (id., 1017), está siempre en el lenguaje y no fuera ni encima de él.

De la intertextualidad post-semiótica al juego deconstructivo de las diferencias

La noción proto-deconstructiva de intertextualidad nos permite acceder a la concepción derridiana de texto como juego de diferencias. Dice Derrida: «Ya sea en el orden del discurso hablado o en el del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitirse a otro elemento no presente. Este encadenamiento hace que cada ‘elemento’ - fonema o grafema- se constituya a partir de la huella que tiene de los otros elementos de la secuencia o sistema. Este encadenamiento, este tejido es el *texto*, que se produce en la transformación de otro texto. Nada, ni en los elementos ni en el sistema, está jamás simplemente presente o ausente. Sólo hay diferencias y huellas de huellas». Este fragmento de *Positions* (Derrida, 1972, 37-38) condensa o esboza excelentemente muchos de los trazos que caracterizan la lectura deconstructiva, algunos de los cuales voy a enunciar a continuación:

a) Todo signo o *elemento* del sistema es sólo su diferencia respecto a los otros elementos. Cada signo presente contiene la huella o la traza de su diferencia con los elementos ausentes y el juego de esa diferencia entre lo presente y lo ausente es la condición de la significación de cada elemento. El modelo es la escritura en la que cada significante gráfico envía a un «significado» que es un significante verbal el cual sólo significa por sus diferencias con los otros elementos del sistema.

b) El *juego sistemático de las diferencias* es lo que Derrida llama *différance* (con «a») que se refiere al movimiento «previo» a cualquier sistema semiótico que no es ni su origen ni su causa pero que hay que pensarlo como aquello que lo hace posible. La *différance* nombra al mismo tiempo el diferir (la acción de aplazarse) y el diferenciarse (el ser distinto de); el diferir temporalmente y el diferenciarse espacialmente; el aplazar la presencia y el ordenarse en el espacio. Cada elemento del sistema es una presencia diferida de aquello de lo que se diferencia.

c) El texto, como el signo-elemento, sólo lo es en cuanto remite a otro texto ausente del que presenta la traza y del que es su transformación y su diferencia. El texto es algo

más que la escena de la producción de sentido de Barthes. Ahora es el campo donde se enfrentan, provocadas por la intervención deconstructiva, como dice Barbara Johnson (1980, 5, cit. por Culler, 1984, 187), «*fuerzas opuestas de significación*». Estas fuerzas están ligadas, para Derrida, a la tradición logocéntrica que mueve a toda la metafísica occidental, aquélla que concibe la presencia como el rasgo esencial del ser y a la ausencia como su contrario jerárquicamente inferior. Estas «fuerzas opuestas de significación» son las que ya en 1967 Derrida descubre en Saussure, en una lectura del *Curso de lingüística general* que puede servirnos de ejemplo ejemplar de deconstrucción y, al mismo tiempo, de demostración de la intuición lingüístico-filosófica que la atraviesa. Lo que Derrida quiere revelar es que el *Curso* de Saussure (y seguimos aquí la versión reducida del propio Derrida en *Positions*, 28-35, y el excelente resumen de Culler, 1984), que inspiró al estructuralismo y a la semiótica, «contiene, por una parte, una poderosa crítica de la metafísica de la presencia y, por otra, una afirmación explícita del logocentrismo y un compromiso ineludible con él» (Culler, 1984, 90-93). Para Derrida, la deconstrucción es un movimiento por así decir espontáneo de todo sistema, de toda organización, de todo conjunto signifiante: con palabras de Derrida, «ça se déconstruit». La lectura deconstructiva no hace sino revelar, subrayar, provocar la deconstrucción. En Saussure, la crítica de la metafísica de la presencia residiría en su concepción de la lengua como un sistema de diferencias, «sin términos positivos» (Saussure, 1968, 166). Los signos no son entidades que se unen para formar un sistema sino que son producto de un sistema de diferencias. Pero, por otra parte y paralelamente, Saussure reasume la noción tradicional de signo aunque concibiéndolo como el compuesto indisoluble de un signifiante perceptible y de un significado inteligible. Ahora bien, al aceptar la posibilidad de pensar la distinción rigurosa de las dos caras del signo se da la posibilidad de igualar el significado al concepto y consecuentemente se concede «el derecho de pensar un *concepto significado en sí mismo*» (Derrida, 1972-b, 30), es decir, un contenido semántico sin signifiante, independiente de toda lengua, que se presenta en toda su pureza ante el pensamiento, liberado de lo sensible y de toda intermediación material. Se concede, en suma, el privilegio de pensar la pura presencia.

d) «La deconstrucción, escribe Culler (1984, 99), no aclara los textos en el sentido tradicional de intentar captar un contenido o tema unitario; investiga el funcionamiento de las oposiciones metafísicas en sus argumentos y los modos en que las figuras y las relaciones textuales [...] producen una lógica doble y aporética». La deconstrucción no es, en efecto, propiamente ni una filosofía ni una teoría literaria ni un método de comentario de textos. El texto no es lo que esconde un sentido que debe ser analizado, revelado y asumido. La deconstrucción, como dice Derrida, no pretende descifrar una verdad originaria que estaría antes del signo, una verdad de la que el intérprete se siente desde siempre exilado. La lectura deconstructiva, «no se orienta

hacia el origen» sino que confirma y se complace en el juego y en el orden de los signos, intentando ir «*más allá del hombre y del humanismo*» (Derrida, 1967-b, 427). Es decir, se trata lúcida de erosionar, de desconcertar, de disolver laboriosamente, pacientemente, el discurso satisfecho de la metafísica, de despertar de ese sueño jamás satisfecho de gozar la supuesta presencia plena de sí y de las cosas, del deseo siempre frustrado de asentarse en el fundamento, de alcanzar el origen y el final del orden de los signos y de pretender saltar por encima de toda mediación y de todo simulacro allí donde imaginamos debe brillar el sol de lo real en fin presente. La deconstrucción es un trabajo lúcido, serio y hasta sombrío en su implacable intransigencia ante las ilusiones que están más intrincadamente escondidas en el tejido de nuestro pensar y de nuestro hacer. Una tarea quizá inacabable pero de la que al menos se puede desde ahora «dibujar su clausura» (Derrida, 1967-a, 25).

e) Se puede afirmar sin contradecirse que la deconstrucción designa una cierta lectura-escritura de los conjuntos textuales y negar sin embargo que se trate ni de una metodología de lectura ni de una técnica de interpretación. En efecto, la deconstrucción «no concierne sólo a los contenidos de sentido» (Derrida, 1984, 45) sino a toda producción de significantes cuyos significados son otros significantes en una serie inacabable. Todo compone textos y textos de textos. Cualquier actividad teórica o práctica comienza como una lectura. La actividad deconstructiva no puede ser sino *una lectura lúcida y crítica* de la textualidad inacabable de lo que hay.

f) Una lectura lúcida significa aquí decir sí y de algún modo *consentir* con la ausencia, consentir con una presencia para siempre diferida, consentir con un origen y un final sólo presentidos, sólo prometidos, consentir y saber jugar y gozar con el vértigo de la serie abismal de signos de signos. Una lectura lúcida significa que el consentir sólo se gana desentrañando los laberintos y las astucias de una razón transida de sueños, amenazada por su propia suficiencia, exiliada de lo que jamás habitó. Y esta lectura no dice lo que hay que hacer sino que *hace lo que dice*. No es prescriptiva sino eficaz.

g) Esta lectura lúcida que es la deconstrucción no es una lectura especulativa sino *una lectura especular*. Una lectura especulativa sería aquella que otea desde arriba y a distancia el acontecer de lo que hay. Una lectura especular es un mirar desde dentro la serie indefinida de reflejos del reflejarse de unas imágenes en otras. Las imágenes especulares no son ni interiores ni exteriores al juego de los espejos en los que se refleja. La serie de reflejos, como «la mise en abyme» de los grabados de Escher evocados por Derrida, no puede ser descrita desde fuera. Cualquier experiencia perceptiva de la serie debe situarse dentro de ella: no puedo mirar la serie de reflejos de reflejos sin pertenecer a uno de ellos. No hay metalenguaje que pueda describir la serie especular ni desde fuera ni desde arriba ni desde el origen ni desde el fin. En la lectura especular, el lector es también imagen reflejada, es decir, forma parte del lenguaje y sólo puede hablar de ello desde dentro de su propio juego. Hablar desde fuera sería enmudecer.

VI. EL PLACER DE LA LECTURA

Desde las severas formalizaciones de la primera semiología hasta la subversión deconstructiva, el texto y la lectura no se nos aparecen como los mismos. El texto ya no es el objeto pasivo de mi análisis, el cuerpo signifiante que balbucea respuestas a mis incesantes preguntas, a la tortura implacable de mis inquisiciones; ya no es aquello que contesta, no es, como diría Barthes, «ni un cuerpo ni siquiera un objeto» sino «un vaso de expansión» (Barthes, 1973, 12), un espacio del placer y del goce.

Hay un placer en el descifrar, en el comprender, en el diseminar, que son intervenciones lectoras ante un texto que se ofrece como génesis de tensiones (las cuestiones que suscita) y como alivio y relajación placenteros (las respuestas que propone). Un texto es así un cuestionamiento (estrangulación, construcción, tensión del sentido) y un contexto para hacer surgir una respuesta (distensión, relajación, placer). Una respuesta que está entretejida en los hilos y entre las líneas mismas del tejido textual.

Hay un placer en toda lectura en torno a la circulación del sentido. El sentido es aquí entendido como una suerte de energía pensable que se aparece bajo la forma de estados mentales fluidos (pensamientos en general, conceptos definidos, ensoñaciones, etc.) y que circulan entre el discurso primero y el discurso de la lectura. Lo que importaría ahora es cómo funciona, cómo se distribuye y cómo circula el sentido. O, como diría Foucault (1985, 17), lo que importaría es «el régimen del sentido».

Hay una seducción por lo que circula que domina toda la vida urbana contemporánea (la traslación, la fluencia, el transporte de cosas, personas, signos, mensajes, etc.). La comunicación tiene que ver con la experiencia pacificadora de la comunidad con los otros pero también con la búsqueda incesante de la experiencia de la circulación, del travase, de la conducción, del movimiento de los flujos.

Muchas experiencias y actitudes lectoras contemporáneas cumplen o satisfacen parcial o totalmente esta búsqueda triple sobre el funcionamiento, la comunicación y la circulación del sentido. El semiotizar se pregunta cómo funciona el sentido, cómo circula en el espacio del texto mismo, en su inmanencia, en su clausura como espacio signifiante.

El interpretar se pregunta cómo circula el sentido entre el texto y el lector y viceversa. Cómo el sentido deviene fluir común para una comunidad posible de sujetos, fluir que teje y entreteje hilos de conexión entre el texto dado y el texto de la comprensión con lo que se constituiría en suma el núcleo de una buscada comunidad de contenidos pensables.

La deconstrucción no se interesa directamente ni por cómo circula el sentido en el interior del texto ni por cómo hacerlo mío o nuestro sino que se interesa directamente por cómo circula el sentido entre el texto y sus márgenes contextuales (incluido el contexto de la lectura misma). La lectura deconstructiva abre nuevos canales y vías de tránsito, interviniendo y manipulando el texto: re-construyéndolo después de haberlo fragmentado e invertido. Poniéndolo en comunicación con otros textos, con otras redes de

sentido, contaminando un texto con el sentido de otro, transfiriendo fragmentos de significación a otros contextos dados o supuestos, conectando textos con nuevos contextos.

He aquí cómo toda lectura lúcida se acompaña de un cierto placer: el placer de lo que circula, el placer de dejarse arrastrar por la circulación del sentido en el laberinto de los signos.

VII. EL LABERINTO DE LOS SIGNOS

El placer de lo que circula, el placer de cómo circula el sentido en el laberinto de los signos es el que quisiera evocar para concluir, pero traducido, a través de dos ejemplos, al sarcasmo, la ironía, el humor o la risa que suscita no ya la lectura de un texto sino el texto de su lectura.

He aquí mi primer ejemplo. En el Prólogo a sus *Cuentos completos*, Juan Benet (1987, 8-9) afirmaba desear ser leído por un lector no versado en «elucubraciones acerca de la escritura». A ese lector deseado él le prometía «algo de lo que buenamente se espera de toda lectura; esto es, emociones». Los otros lectores, a los que llama «versados en textología», estima Benet que tienen difícil ese placer: «hay que ser muy hombre, añadía, todo un hombre para volver a recrearse ingenuamente con la lectura». Porque, afirmaba, «una lectura analítica de textos, de la mano de uno de los grandes maestros contemporáneos, imprime más carácter que el paso por la Legión».

Los simples lectores son escasos, terminaba Benet: «Yo ya no veo [a mi alrededor] más que críticos, doctos y textólogos»

¿Qué añadir a esta reprimenda? ¡Que cada palo aguante su vela!

Mi segunda ocasión de reirme de mí mismo y evocar al mismo tiempo las tres lecturas que han movido estas reflexiones (por las que pido perdón a Benet que estará en Región) me la proporciona Umberto Eco a través de su última novela. Se diría que en *El péndulo de Foucault* Eco parecería haber querido transitar desde la ironía hasta la risa por las tres actitudes lectoras: semiotizar, interpretar y deconstruir.

Hay un primer texto secreto, cabalístico, un pergamino del siglo XIV, un texto hermético donde se esconde el mensaje oculto de los Templarios, dueños del poder y por tanto dueños de la escritura. El tesoro que esconde el texto es siempre fuente de energía, de poder sobre las cosas. Todo es aquí signo, y signo de signo. Por ejemplo: «El Toisón de Oro es el Vello de Oro de los Argonautas, dice uno de los personajes, y he sabido de fuente fidedigna que tiene algo que ver con el Santo Grial y por eso también, si me permites, con los Templarios» (Eco, 1989, 179). Todo apunta a lo que no es él mismo. Todo es texto significativo de un sentido oculto que no todos tienen derecho a merecer. La primera difícil transcripción del pergamino, la de Ardeni, es un texto descifrador que apelará a su vez a nuevas interpretaciones.

Hay un segundo texto que es justamente la laboriosa interpretación de la transcripción del primero, del texto «originario». Si en aquél, el lector perplejo y sobrecogido aprendía que todo significa sin cesar, en este texto segundo se anuncia la revelación de un sentido último de donde pende todo sentido, «punto inmóvil único» en el incesante fluir y devenir de todo el cosmos. El texto del interpretar descubre el punto situado en la cúpula de los cielos que, como el péndulo de Foucault, es el fulcrum de toda oscilación, el referente necesario de toda contingencia, la inmovilidad deseada de toda fluencia.

Pero hay un texto final, el texto donde resuena una gloriosa carcajada que, como la risa aristotélica censurada por los monjes de *El nombre de la rosa*, anuncia y proclama la inversión de todo texto y quizá también de la deconstrucción misma («Oh júbilo, oh vértigo de la diferencia. Oh lector/escritor mío ideal que padeces mi ideal insomnio», p.26): en efecto, he aquí que el manuscrito templario que parecía preparar desde el siglo XIV una conspiración de efectos planetarios que debía culminar en las postrimerías del siglo XX, no era en realidad, ¡ay!, sino una simple lista donde un tranquilo mercader calculaba las ganancias que le debía proporcionar la entrega de unos pedidos que le habían hecho: piezas de tela, flores, una carreta de heno...

¿Qué añadir? Que todo acaba bien si con humor acaba. No podemos ganar la lucidez sin sonreír un poco. No podríamos soportarlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BACHELARD, G., *La poétique de l'espace*, París, P.U.F., 1970.
 BARTHES, R., «Téorie du texte», in *Encyclopaedia Universalis*, vol.15, 1980, p.1013-1017.
 BARTHES, R., *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973.
 BARTHES, R., «Introduction à l'analyse structurale des récits», in Barthes y otros, *Poétique du récit*, París, Seuil, 1977.
 BENEDITO, M. F., *Heidegger en su lenguaje*, Intr. de J.M. Valverde, Tecnos, 1992.
 BENET, J., «Prólogo» a *Cuentos Completos*, Madrid, Alianza, 1977.
 CAHIERS CONFRONTATIONS, XVII, primavera 1987, *L'Interpretation*.
 CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, México, F.C.E., 1971.
 COHEN, J., *Structure du langage poétique*, París, Flammarion, 1966.
 CORTÁZAR, JULIO, *Rayuela*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.
 CULLER, J., *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984.
 DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, París, Minuit, 1967-a.
 DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967-b.
 DERRIDA, J., *Positions*, París, Minuit, 1972-a.
 DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972-b.
 DERRIDA, J., *La filosofía como institución*, Barcelona, Ed. Juan Granica, 1984.

- ECO, UMBERTO, *El péndulo de Foucault*, Barcelona, Bompiani-Lumen, 1989.
- ECO, UMBERTO, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992.
- ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, París, 1980.
- FORTES (ed.), *Social Structure*, Oxford, 1949.
- FOUCAULT, MICHEL, «El sujeto y el poder», en *Saber*, nº3, mayo-junio, 1987, 14-18.
- FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.
- FRANCK, M., *Qué es el estructuralismo*, París Ed. du Cerf, 1984.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GARCÍA BERRIO, A., *La formación de la teoría literaria moderna*, II, Murcia, Universidad, 1980.
- GARCÍA BERRIO, A., «Lingüística, Literalidad/Poeticidad (Gramática Poética, Texto)», en *1616*, Anuario de la SECG y C, vol.II, Cátedra, 1979, p. 125-170.
- GENETTE, G., *Figures III*, París, Seuil, 1973.
- GREIMAS, A.J., *En torno al sentido*, Madrid, Fragua, 1973.
- HARTMAN, G.H., *Lectura y creación*, Madrid, Tecnos, 1992.
- HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
- JAUSS, HANS-ROBERT, *Pour une herméneutique littéraire*, París, Gallimard, 1988.
- JAUSS, HANS-R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986.
- JOHNSON, BARBARA, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, John Hopkins Univer. Press, 1980.
- KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Madrid, 1912.
- KRISTEVA, J., *Sémiotique. Recherches pour une sémanalyse*, París, Seuil, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.
- LOTMAN, L. *Testo e contesto. Semiotica dell' arte e della cultura*, Roma, Laterza, 1980.
- LOZANO, J., PEÑA-MARÍN, C., ABRIL, G., *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Gredos, 1993.
- LYOTARD, J.F., *Discours, figure*, París, Klincksiek, 1971.
- LLEDÓ, E., «Introducción general» a Platón, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 1981.
- LLEDÓ, E., *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992.
- POZUELO y YVANCOS, J.M., *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1988.
- PRIETO, L., *Principes de noologie*, Mouton, 1964.
- *Problèmes actuels de la lecture*, Colloque de Cerisy, París, Clancier-Guenard, 1982.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, París, Seuil, 1985.
- RIFFATERRE, M., *Essais de stylistique structurale*, París, Seuil, 1971.
- RIFFATERRE, M., *Semiotics of Poetry*, London, 1978.
- RUWET, N., *Langage, musique, poésie*, Seuil, 1972.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesias Completas y comentarios en prosa a los poemas mejores*, nota preliminar y edición de Dámaso Alonso, Madrid, Aguilar, 1968.

- SAUSSURE, FERDINAND DE, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1966.
- SONTAG, S., *Against Interpretation and other Essays*, N. York, 1966.
- STAROBINSKI, J., *L'oeil vivant* I, París, 1961.
- STAROBINSKI, J., *La relation critique*, II, París 1970.
- STEINER, G., *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y de la traducción*, México, F.C.E., 1988.
- TODOROV, T., *Littérature et signification*, París, Larousse, 1967.
- TODOROV, T., *Poétique*, París, Seuil, 1968.
- TODOROV, T., «La critique en mouvement», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 17, 1980, p.136-139.
- TORIL, L.J., *Teoría literaria feminista*, Madrid, Cátedra, 1988.
- VALÉRY, P., *Oeuvres*, I, París, Gallimard, La Pléiade, 1975.

Texto ampliado de la Ponencia inaugural pronunciada por el autor en el IV Simposio Nacional de la Asociación de Profesores de Español, Sevilla, abril 1993.