

Sueño metafísico y vigilia pronominal

ANA AGUD

La presente indagación de Wolfram Högbe, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen* (Système orphique de Iéna), Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1992, 216 pp., discurre por la región, siempre aporética para el pensamiento teórico, que precede y subyace en todo momento a los rendimientos de la racionalidad propiamente dicha, esto es, a la articulación lingüística de la experiencia y el pensamiento por una parte y al razonamiento teórico por la otra. Al plano en el que tienen lugar estos rendimientos el autor le llama «plano semántico»; a ese otro del que surge éste, en el que se apoya y que sin embargo no controla, le llama «plano subsemántico». En su lenguaje saturado de referencias literarias esta región aparece cualificada, por analogía con la tripartición de Dante, como «el infierno subsemántico».

La referencia a la Divina Comedia se prosigue: para Dante en el cielo se encuentra una Beatriz idealizada que encarna alegóricamente a la Filosofía, una «nobilissima e bellissima philosophia», en contraste con Petrarca, honrado buscador de objetivos estoicos, que asume la defensa de una filosofía discreta y pobre a la que dice: «povera e nuda vai, Philosophia». Högbe pone lúcidamente de relieve lo pertinente de cuantas críticas a la metafísica se han hecho en la Filosofía Moderna, pero entiende que tales críticas alcanzan únicamente a la pretensión de la Metafísica de erigirse en culminación terrena de todo pensamiento, no en cambio a su componente de honrado esfuerzo por saber, siempre unido a la conciencia del no saber y del saber demasiado poco. Conjetura que tal vez la justificada caída de aquella señora arrogante no impida la supervivencia de esta otra dama discreta, pobre y desnuda, poseedora acaso todavía de una «vitalidad auténtica e ininterrumpida».

Pero para ello hay que cambiar de vía: hay que «desplazarse a las zonas de la inseguridad epistémica, no al dominio del saber al estilo de la opinión segura, sino al del ir cerciorándose a base de tanteos, no a las praderas del tener ideas, sino a los páramos del ir buscándolas, y hacerlo no a la luz del día de las teorías bien verificadas, sino en la penumbra en la que el ánimo se mueve entre intuiciones y conjeturas. En una palabra: no debemos avergonzarnos de salir en busca del submundo semántico».(23)

En este submundo de penumbra e intuiciones inseguras, de falta de contornos racionales, el teórico tiene que resignarse a *adivinar* lo esencial por entre las sombras de sus señales difusas: por debajo de las resueltas categorizaciones de la metafísica opera según H. una *mántica* que va en pos del «episodio» imprevisible de la cristalización de sentido (teoría «casual» de la referencia), que se mueve en una forma de existencia «no vinculada» aún por los conceptos («apeirotropismo»), que busca la significación en sus formas aún no definidas. **Antes de los nombres**, del plano de la referencia semántica ya fijada lingüísticamente, es posible moverse en la región **pronominal inde-**

* Dirección: Ana Agud. Dpto. de Filología Clásica, Facultad de Filología. Plaza de Anaya s/n. 37001 Salamanca.

finida, compuesta de **vectores de significación** no por indefinidos menos precisos, ya que ellos marcan la dirección a la significación futura. «Sólo gracias a esta referencialidad pronominal o metafísica nos es posible introducir más tarde, en el marco de sistemas de signos artificiales, signos-representantes al modo de las variables usuales. (...) Sólo porque vivimos en este mundo pronominal se nos vuelven transparentes otros mundos, sensoriales y semánticos» (40).

Hogrebe hace una neta distinción entre lo que él denomina «naturaleza interpretativa» y «cultura interpretativa»; la segunda constituye el mundo de los significados instituidos en todos los ámbitos de la simbolización humana, pero la determinación que se alcanza en ella procede de un fondo aún indeterminado y no objetivable en sí mismo, una especie de parcela de la dotación filogenética de los humanos que los capacita naturalmente para hacer y entender símbolos, y de la cual nace toda simbolización efectiva.

Hogrebe sitúa su «*metaphysica povera*» aquí: «este mundo metafísico es también el espacio de nuestros recuerdos y esperanzas, de nuestra nostalgia del sentido en el cerco de la indeterminación. En él no hay estímulos o impulsos: éstos son registrados más bien directamente sobre el trasfondo de la indeterminación, como efectos de contraste, que aparecen así como centros intensivos en un aura de indeterminación. Esta aura es el efecto de un llegar a ser desde la indeterminación, y para nosotros todo guarda en sí una referencia a ese trasfondo. (...) Sólo en virtud de esta referencia reconocemos lo que es como lo que era ya.» (40-41) Para Hogrebe la abstracción no consiste en un «apartar» la vista de algo, sino en el «penetrar con la vista hasta la indeterminación de fondo» (41). El mundo de los sueños, que explora de la mano de Valéry, adquiere aquí también un cierto papel heurístico.

Antes de presentar sistemáticamente sus propuestas para una «teoría del conocimiento sin conocimiento», Hogrebe declara que es indispensable pasar por lo que, con un perceptible deje de ironía, llama el «purgatorio del simonismo puro»: la descomposición crítica de la metafísica occidental realizada por Josef Simon, sobre todo en su «Filosofía del signo» (Berlín 1989, trad. española en prensa, rec. mía en *Daimon* 4, 1992). De ese purgatorio ha de salir una «teoría purificada del entender»: «ya no nos será permitido admitir sino lo que nos esté dado tan sólo en su problematicidad o en su entenderse sin problemas; no tomaremos ya más que lo que se deje aprehender como condensación de ese entender o no entender. De este modo alcanzaremos una dimensión limpia de todo supuesto externo al entender, en la que sólo se admiten sustratos que, purgados por el fuego de la indeterminación, tengan carácter de signo. Dicho de otro modo: la ontología de nuestro hablar cotidiano, que distingue entre signos y cosas, queda aquí colapsada. Esa ontología se debe a que nuestro medio simbólico está recubierto desde casi siempre por características de la existencia presimbólica, y es el resultado de la presión que ejerce sobre nuestro lenguaje la necesidad de actuar» (54). Este simonismo es «puro» porque no tolera ya contaminaciones de cosas, sino que para él la realidad es *signum tantum*. Hogrebe entiende que la crítica de Simon se aviene bien con su propia tesis del apeirotropismo, con la adopción de una «metafísica interna que, al encararse con cualquier sustancia finita del entender, se plantea el problema de su *origen desde* y su *referencia a* la indeterminación» (55). Con renovada y no siempre suficientemente justificada ironía califica la visión simoniana de «lo general» de «teoría parlamentaria del no hacerse preguntas entre fracciones»: «la posibilidad de una generalidad que vincule comunitariamente es aquí resultado de que unos y otros se refieran a signos 'sin preguntarse cómo los entiende cada uno. Este momento *negativo* es lo 'común''» (59, Simon p. 182).

Que Hogrebe considere necesario «purgar» la metafísica aplicándole un tratamiento «simoniano» es comprensible, ya que la «Filosofía del signo» de Simon presenta una de las argumentaciones contemporáneas más densas y consistentes en contra de cualquiera ontología inmediata de los

conceptos. Pero la manera como Hoguebe conecta la crítica simoniana con sus propios postulados sobre el submundo de la indeterminación semántica es problemática: Simon no opone conceptos definidos a intuiciones difusas, y mucho menos aceptaría que la indagación se desplace de aquéllos a éstas. La intuición direccional de «lo otro» en la deixis pronominal, que Hoguebe considera como la única verdadera metafísica posible, constituye en su vaciedad semántica ciertamente algo «pobre y desnudo»; la cuestión es si ese anhelo preverbal puede ser convertido en objeto de una reflexión que no sea ella misma puro anhelo inefable, muda señal de «τὸ ἀπειρον».

En el universo del discurso simoniano la metafísica es el reino de los conceptos, de las significaciones entendidas como «en sí», y su posible sustrato irracional, difuso, indeterminable u onírico no tiene en ella papel alguno; lo tiene a lo sumo fuera de ella, como posible argumentación en contra de su interpretación ontológica. Pero el énfasis de Simon está en la condición siempre simbólica de todo conocimiento, racional e irracional, teórico y práctico, así como en la condición histórica y cambiante de toda simbolización, incluida la autocomprensión del sujeto. También la exploración de la «subsemántica» sería para él una empresa simbólica, cuyo lenguaje pertenecería inevitablemente a la «cultura simbólica», y la mántica no sería un acceso alternativo al de la metafísica semántica, sino una metafísica alternativa, particularmente poco controlable y reflexiva, particularmente inmune a la crítica discursiva, particularmente poco fiable como forma de reflexión. Y en cuanto a la cercanía que sugiere Hoguebe entre Simon y las «teorías deliberativas de la verdad» al modo habermasiano, simplemente carece de todo fundamento.

Teoría del conocimiento sin conocimiento

El desarrollo de sus propuestas más personales en relación con el submundo semántico lo vincula Hoguebe a la historia del **pensamiento estético**: al «reino intermedio entre fisiología y semántica» (70), al «cruce de dos problemas de mediación: la de razón teórica y práctica por un lado, y la mediación no conceptual entre sensibilidad y entendimiento por el otro» (72, referencia a Kant). Recoge el topos kantiano del «placer» que acompaña a cada logro de conocimiento, y que empieza por el hallazgo del predicado oportuno en cada caso, y entiende que «en el juzgar de estética el sentimiento está en representación de los conceptos. Tal sentimiento constituye por así decirlo una intensión subsemántica, la que es posible sin predicados. Es esta intensión sin concepto lo que indicamos cuando usamos la palabrita 'bello'» (79). El «esquema de comprensión» que opera aquí, que es justamente el «sentimiento de placer», «no comprende cosas sino 'la esfera total de quienes juzgan' (Kant, KU B 24). Bien es verdad que llamamos bellos a los objetos, pero de lo que hablamos es evidentemente de la humanidad. Nos referimos a cosas, pero en esta referencia las cosas hablan directamente a la naturaleza interpretativa de la humanidad. Y si aceptamos, con Kant, que (implícitamente) el juicio estético precede a *todo* conocimiento de objetos (...), en tal caso a la comunidad de comunicación y a nuestra cultura interpretativa le precederá siempre la comunidad sensitiva de los hombres, nuestra naturaleza interpretativa. Sólo allí donde se ha formado ya la comunidad de la verdadera sensación queda abierto el camino hacia las frases verdaderas» (79).

De modo que antes de conocer, a la altura del juicio estético, «se tiene con los sentimientos una cierta semántica ya, pero una semántica de palabras que aún no se conocen, que se están buscando y que tal vez no lleguen a encontrarse nunca» (81), una semántica sin conceptos que constituye un «modelo paradigmático de nuestra conciencia» (82). La estética se erige de este modo en «teoría de nuestra naturaleza interpretativa y de nuestra conciencia» (ibid.).

Todo este planteamiento tiene como efecto inmediato una vuelta a la subjetividad como lugar teórico de cualquier teoría del conocer. Hogebe da una nueva vuelta de tuerca al anclaje irreduciblemente subjetivo de toda referencia a algo al exponer a lo largo de múltiples páginas su idea de que todo saber es poseer. Su «ampliación de la teoría del conocimiento y de la conciencia hacia abajo» (86) le lleva en un primer paso a examinar el valor del «estar presente» como elemento de certeza del saber: a identificar el saber con el «ser testigo», y (en figura etimológica poco apropiada) el saber con el «ser mártir» (90), para a continuación afirmar que nuestra naturaleza interpretativa registra siempre nuestras certezas, que «sabemos que sabemos». Una derivación lógica, que merecería un examen más atento le conduce, de la afirmación de que

(1) «algo es tal o cual»,

por la vía de que

(2) «para alguien algo es tal o cual»,

a una «generalización existencial de las llamadas proposiciones egológicas» (94):

(3) el que yo sea el sujeto de la afirmación de mis certidumbres no es indispensable: siempre hay algún sujeto, y yo soy por así decirlo una implementación casual del sujeto siempre implícito en todo juicio asertórico: «Todo el mundo es uno cualquiera, y no hay nadie que no haya sido primero uno cualquiera, antes de convertirse en él mismo o en algún otro. Tal es la odisea pronominal de la conciencia» (94).

Con esto Hogebe entiende que se puede fundamentar la idea de que «nuestras manifestaciones en primera persona no son jamás exteriorizaciones exclusivamente privadas» (ibid).

Del hecho lingüístico de que la manera habitual de expresarse no sea decir «sé que creo que p», sino más bien «en mi opinión, p», Hogebe concluye una identidad entre la posesividad y la conciencia: «Saber acerca de, y tener modos de estar dados los contenidos proposicionales, es pues en principio lo mismo» (94-5). Pero renunciamos según él con gusto a la exclusividad de tal posesión con el fin de poder suponer que existe un mundo independiente de nuestra conciencia, por ejemplo atribuyendo la posesión de idéntico saber a otros. Hay aquí para Hogebe un «*epistemisches Opfer*» («ofrenda/sacrificio epistémico»): «el ser, como lo que es el caso, es ser sacrificado» (y «la cópula en la predicación está por la realización del sacrificio epistémico» (95)).

Los tres pasos lógicos dados anteriormente son objeto de nueva interpretación o denominación en este punto: (1) es el «*postulado semántico de la conciencia concomitante*», (2) es el «*postulado semántico de la conciencia pronominal o de la intersubjetividad*», y (3) es el «*postulado semántico de la meidad*» (Meinigkeit: el «ser mío»). Los tres «son equivalentes, así que explicitan lo mismo! Conciencia concomitante, pronominalidad de la conciencia, intersubjetividad y meidad son modos sólo conceptualmente diferentes del estar dadas las cosas» (96).

Esta identidad me parece sin embargo más que cuestionable. En realidad la «derivación lógica» que propone Hogebe contiene una trampa sutil: la reinterpretación de «yo» —esa conciencia de sí mismo que acompaña a toda expresión sobre lo demás— como implementación fáctica casual de la categoría de «un yo cualquiera» es común en la lingüística, ya que ésta interpreta por principio toda expresión como realización contingente de un sistema virtual subyacente. Pero la óptica generalizadora de la lingüística es consecuencia de su autocomprensión como ciencia y de sus intentos de satisfacer los requisitos de la cientificidad. Fuera de ese contexto restrictivo la generalización —tan cartesiana ella, tan racionalista— de «yo» como «un caso más de la primera persona» no es sino aplicación directa de un platonismo que supone que cada cosa de la realidad fáctica es la realización de su idea preexistente. La misma equiparación de «yo» con el pronombre indefinido «alguien» es, ya en el plano lingüístico, inadmisibile: frente a los pronombres que están efectivamente en lugar de

nombres determinados, «yo» y «tú» son palabras autónomas de significación determinada completa: no les falta nada para designar a su referente de forma inequívoca. Bajo «yo» o «tú» no se identifican, como miembros de una clase semántica o real, todos los individuos que pueden ser identificados en el discurso a través de esas palabras, sino que esas palabras, en su condición semántica simultáneamente vacía y completa, indican que no se asume ninguna otra forma de identificación conceptual entre sus exponentes situacionales que la condición de poder ser fácticamente sujetos. De esa posibilidad no deriva ninguna presunción de capacidad comunicativa ni de intersubjetividad, ninguna legitimación de generalización alguna de contenidos semánticos. No serán los pronombres los que rediman a la metafísica de sus apuros con los nombres (como tampoco las «pro-oraciones» permitieron a Grover e.a. resolver las aporías de la definición de verdad de las oraciones propiamente dichas). Donde el pronombre es indefinido, es abstracción ulterior momentánea, situacional, de la determinación semántica, no prefiguración intuitiva de ésta; donde es personal, es designación a secas, deixis personal pura, indiferente a que el sujeto sea comunicativo o autista, convencional u original, uno más o Dios mismo.

Hogrebe examina a continuación ciertos pasajes kantianos en los que la subjetividad aparece masivamente indicada por medio del pronombre posesivo (KdrV B132s), comprueba que el hecho se repite en la práctica totalidad de las teorías de la conciencia disponibles, conjetura que tal vez la metafórica de la posesión sea inevitable y por lo tanto fundada de algún modo, y aduce como argumento adicional que «el inventario y la utilización de los pronombres personales son más recientes» que los de los posesivos (100), afirmación ésta que sin embargo contradice casi todo lo que la lingüística histórico-comparativa ha ido descubriendo tanto en la familia indoeuropea como en muchas otras (las urálicas y el copto, a las que se remite, son conocidas con mucho menor profundidad cronológica que las nuestras). Hogrebe pone esto en relación con estratos muy primarios del comportamiento posesivo de los animales, y supone que la raíz posesiva de la conciencia es «herencia biológica», para a continuación conectar esto con la idea de que «yo soy alguien, uno cualquiera» (derivada anteriormente del postulado de la intersubjetividad), y retrucar finalmente a Kant afirmando que «el sentimiento de ser alguien acompaña por detrás a toda actitud proposicional, y hace posible que nos comportemos respecto de tales actitudes como testigos, como mártires» (103).

El gusto de Hogrebe por los juegos de palabras (semántica vs. mántica, «meinen — Meinigkeit», conciencia nominal — pronominal, testimonio como martirio, etc.) le mueve a proponer una «ontología indiscreta (indiskrete Ontologie)» (113 ss) como correlato de la mántica subsemántica. «Indiscreto» es aquí la poco apropiada negación de «discreto»: se trata de una ontología de lo difuso, opuesta a las alternativas unívocas que componen la imagen de un mundo decidible en cada aspecto designable. Frente a la representación «digital» de contenidos (donde la información sólo se refiere al contenido expreso del signo), aquí es indispensable la representación «analógica», la que proporciona más información (no controlada), única posible cuando importan los detalles y los matices, y el tiempo no es infinito. (120). El plus de información es también signo de comportamiento cooperativo. Dado que el lenguaje humano exhibe sin embargo una considerable dosis de digitalidad (correlativa del grado de arbitrariedad de sus signos), hará falta con seguridad un modo de expresarse más «escénico»: «no nos interpelamos asertóricamente, sino al modo de un relato permeable a preguntas y respuestas, al modo, en este sentido, de una *historia interminable* sobre una escena finita» (122).

Para introducir su definición de la mántica como categoría alterativa a la de la epistemología, Hogrebe aduce la «pregunta de Heine»:

Ich weiss nicht, was soll es bedeuten,
dass ich so traurig bin; ...

(«No sé qué significa / que esté tan triste...», del Poema *Loreley*).

«Esta pregunta abrumada no es semántica: parte de características de un estado de ánimo y busca las palabras que puedan hacerlas comprensibles. El tipo de significación que está aquí en juego no es de naturaleza semántica sino subsemántica. Por eso la llamaré 'mántica'. Por lo mismo la disciplina que trata de los significados que se mueven sobre el suelo de la ontología indiscreta no será la *semántica*, sino justamente una *mántica* entendida como teoría de la percepción, y que asume aquí la función de ampliar la semántica en dirección a la naturaleza interpretativa de los hombres. La diferencia entre ambas está en que la semántica persigue los significados de palabras y frases y se orienta en definitiva por las reglas de uso y las condiciones de verdad; la mántica por el contrario rastrea los significados de cosas y constelaciones de hechos, y se orienta en última instancia a obtener instrucciones de acción bajo las condiciones de vida de las diversas situaciones.» (126)

Hogrebe pone este razonamiento en relación con determinadas afirmaciones tempranas de Hegel sobre la actitud «mántica» de los griegos hacia la significatividad de las cosas mismas, de lo cual concluye que «si bien cada una de nuestras referencias no es de naturaleza mántica, sí lo es en cambio el modo de su referencialidad» (129).

Y en este punto se plantea lo que me parece el núcleo mismo de la intención filosófica de esta obra: «En este sentido, con nuestras interpretaciones mánticas nos situamos en la óptica de la presunción de univocidad en lo plurívoco, que no se justifica argumentativa sino, por así decirlo, «existencialmente», pues lo que está en juego no son nuestras interpretaciones sino nosotros mismos. El que en situaciones de información difusa logremos no obstante imponer una univocidad de suyo sólo conjeturada se basa en el hecho de que, en un sentido muy profundo, estamos polarizados hacia la univocidad del input informativo, como lo está la aguja magnética hacia el polo. (...) Esta polarización no es cosa del dominio del *logos apofántico* sino del ámbito previo de la *psyché apomántica*, pues aquello por lo que se orienta es, según Platón, lo que 'busca cada alma y por lo que hace todo lo que hace, intuyendo que hay algo de eso'» (130-31). Nos orientamos por la «esencia indiscreta de las cosas» (132), la cual pertenece a nuestra naturaleza interpretativa, en tanto que la definición es cosa de la cultura interpretativa. La definición no alcanza pues la esencia, de modo que no es posible una metafísica de definiciones esenciales o *metafísica nominal* (133). La esencia no es «proposicionalmente aprehensible». La búsqueda del predicado oportuno discurre en parte por un dominio que no es en sí mismo ni predicativo ni proposicional, de modo que el sentimiento de que una definición marra la esencia no se refleja en un *argumento* sino que es una especie de *expresión epistémica*, que se justifica sólo porque «si no recurrimos a ese sentimiento de nuestra naturaleza interpretativa nos quedamos sin capacidad crítica allí donde el plano de nuestra cultura interpretativa no nos suministra ya más argumentos» (133-34). De este modo el último «bastión crítico» de esta posición viene a ser un «esencialismo mántico», ineludible según Hogrebe porque «toda búsqueda impone a lo buscado la condición de objeto, incluso allí donde el hecho sólo puede ser caracterizado semánticamente»; lo que ocurre es que «el esencialismo heurístico y la falibilidad asertórica no son incompatibles» (ibid.).

A despecho de la riqueza de perspectivas de este enfoque se impone al menos la siguiente reflexión crítica: nuestra compulsión por objetivizar las cosas —y a las personas, y a las situaciones—, por incluirlas en la reflexión y en las máximas para la acción como dimensiones inequívoco-

cas, difícilmente puede justificar en términos epistemológicos la presunción de univocidad de la referencia. Lo que no han logrado los conceptos, cuya acepción metafísica tradicional se ha acabado viniendo abajo en cuanto la reflexión ha saltado los estrechos límites de la lógica y ontología tradicionales, difícilmente van a lograrlo unas intuiciones subsemánticas que compiten con ellos por la univocidad. Que nuestras almas anhelan la posesión de esencias vislumbradas o sentidas, visto que no pueden aprehenderlas en conceptos, no es una prueba de que la idea de la esencia estaba bien, y que sólo fallaba el medio elegido para acceder a ella. La «esencia», conceptual o heurística, nominal o pronominal, definida o intuitiva, es también un «concepto instituido» cuya crítica, si ha de ser eficaz, tiene que ir a la raíz histórica de su semántica, al conjunto de circunstancias intelectuales que han llevado a la humanidad occidental —y a la de otras regiones también— a creer en la «redención por la esencia» (frente a la cual un Nietzsche, no menos inmerso en la experiencia estética que nuestro autor, asegura que prefiere «redimirse en la apariencia»).

Los pasos dados por Hegel en la segunda parte de su «Ciencia de la lógica» marcan en esto el nivel crítico standard ya alcanzado, y por detrás del cual no se debería volver a caer. Las propuestas de Högbe quedan sin embargo por debajo de ese nivel, desde el momento en que no cuestionan la pretensión de validez absoluta de la idea de la esencia, sino que intentan salvarla «por detrás» o «por debajo», esto es, por el camino difuso e incontrolable de las ansias inefables, sugeridas pero no expresadas por los pronombres indefinidos. Decía nuestro poeta: «no sé, pero hay algo que expresar no puedo». Curiosamente el que habla así se ha expresado ya, y con notable claridad, más que el filósofo empeñado en convocar al poeta como testigo de la legitimidad de su epistemología pronominal. El poeta, al fin y al cabo, logra encontrar las palabras que buscaba, y qué duda cabe que ilustra más al ser humano el poema bien compuesto con imágenes que el discurso vacío de los pronombres, o el discurso farragoso de su legitimidad como sustituto de los buenos predicados.

La segunda parte del libro de Högbe (135-212) está dedicada a una concienzuda exploración histórica del sentido de la mántica en la Antigüedad, así como de su interpretación en los autores cristianos medievales y en la filosofía hermenéutica, exploración puesta en marcha con el tema de la «racionalidad pronosticadora». Es una indagación saturada de interesantes informaciones sobre las dimensiones no sólo proféticas de la ars adivinatoria antigua, por ejemplo sobre la dosis no trivial de conocimiento empírico implicado en muchas respuestas oraculares a preguntas prácticas. De hecho, y como muestra Högbe a lo largo del capítulo «Significación de la mántica para la historia de la ciencia», parece que entre los teólogos medievales una cierta tolerancia respecto de la mántica —condenada sin reservas desde la posición que afirmaba que la Biblia contiene todo el saber que el hombre necesita— fue la vía por la que mentes teóricas más críticas empezaron a hacer lugar en el pensamiento a formas de conocimiento ajenas a la pura exégesis del texto sagrado. Högbe interpreta estos movimientos como preludio de la investigación científica, al menos en el sentido de que el hombre que intenta adivinar lo que va a ocurrir no interpretando profecías, sino observando los procesos naturales, constituye la clase de adivino legítimo en la que finalmente nos hemos convertido los científicos en Occidente.

«En el fondo la mántica constituye esa clase de actitud interpretativa hacia la naturaleza por la cual ésta se nos convierte en un contexto significativo, epistémicamente asequible» (155). La mántica se constituye de este modo en la vía para el «redescubrimiento de la naturaleza» (177), anclada en un cierto «sensus naturae» que viene a ser el «órgano de registro de lo indiscreto» (183). Curiosamente Högbe no parece advertir la contradicción que existe entre su primera invocación de la mántica como alternativa al pensamiento conceptual, semántico, y su reivindicación en este punto como origen de la actitud científica hacia la naturaleza. Da igual: su interés pasa pronto al

dominio del que había partido, reformulado al final en términos hermenéuticos, como «el centro de energía desde el cual se produce un texto», que como prelingüístico y mántico constituye «el lado divinador del entender» (189). «Para poder ser hermenéuticamente ... competentes tenemos que poseer previamente competencia mántica, esto es, tenemos que ser capaces de interpretar de un modo abarcante, y esto sólo podemos hacerlo como seres que intuyen. Para entender tenemos que retroceder hasta el centro de energía productivo de un discurso, para desde ahí volver a producir ese discurso, asimilándolo pero de otra manera, esto es, productiva y no sólo repetitivamente. Sólo así el entender se vuelve intento productivo de retorno de lo igual. (...) Para entender tenemos que hacernos a la búsqueda del lugar desde el cual otro ha hablado o escrito» (190, a propósito de Schleiermacher). Con Gadamer en la mano H. concluye que «sin adivinación no puede alcanzarse el tú pronominal» (192), ese «uno cualquiera» que es nuestro interlocutor antes de ser el sujeto histórico de conceptos criticables como tales. «La mántica precede a la hermenéutica». Y «allí donde el individuo ya no es más que un conglomerado de relaciones y circunstancias comunicativas, es que su individualidad mántica se ha ido al garete» (208).

Si bien esta conclusión enlaza con una crítica a Heidegger, resulta difícil no ponerla en relación con la «acción comunicativa» de Habermas, cuya crítica soterrada atraviesa, sin decirlo, el conjunto de la obra. En realidad creo que la definición de «semántica» como «reglas de uso y condiciones de verdad» de los «significados de palabras y frases», en la que se basa Hogebe, también tiene algo que ver, en su limitarse a posiciones analíticas y generativistas sobre la significación, con el hecho de que Habermas haya optado por tomar la filosofía analítica del lenguaje y la lingüística chomskiana como paradigmas de trabajo conceptual sobre el lenguaje.

Y bien es cierto que la crítica que plantea Hogebe a la epistemología del conocimiento conceptual, así como su búsqueda de una alternativa que no nos deje sin habla frente a lo más importante, tienen su raíz en una comprensible insatisfacción con las infinitas restricciones a la reflexión sobre lo lingüístico que parecen haber adquirido carta de ciudadanía en la lingüística del siglo XX. Pero no parece sensato dar por sentado que el lenguaje es lo que ciertas lingüísticas aseguran que es, y buscarse la vida, filosóficamente hablando, por debajo del lenguaje. Toda filosofía trabaja en y con conceptos, y si no quiere ser poesía —y cuando intenta serlo, el resultado suele ser más bien lamentable—, su medio de acceso a su objetivo tiene que ser la propia crítica conceptual, una crítica que apenas es posible de otra manera que por la vía histórica, bien como indagación filológica de los contextos que han ido generando las sucesivas significaciones de las palabras, bien como reconstrucción teórica de los nexos de fundamentación (al modo hegeliano o simoniano).

Claro está que la poesía y géneros vecinos sitúan al alma sensible ante verbalizaciones infinitamente más sugestivas e incluso productivas que muchos discursos disciplinares. Esto no prueba, sin embargo, que la filosofía disciplinar haya de estar limitada a conceptualizar y sistematizar banalidades como «la rosa es roja» o «la nieve es blanca», dándoles tantas vueltas que acaben pareciendo problemas profundos. Tampoco prueba que la alternativa a la exégesis interminable de los clásicos haya de buscarse fuera de la filosofía. Prueba simplemente que la filosofía, como reflexión discursiva sobre «lo más importante», es empresa difícil, y que muchos optan por estrategias de fuga como el análisis del hablar ordinario, la teoría e incluso la historia de la ciencia, o la filología interna de la asinatura. O bien, como en este caso, por la mántica.

Las dimensiones de la mántica que Hogebe pone de relieve como alternativas al pensamiento discursivo en conceptos semánticos, son a su vez dimensiones del significado reprimidas por una lingüística y una filosofía ingenuamente científicas, no en cambio por corrientes de pensamiento,

dentro y fuera de la lingüística, que en diversos momentos de la historia del pensamiento sobre el lenguaje han buscado tender el puente entre la filología de la poesía y la gramática. No sólo está ahí el hito de Wilhelm von Humboldt, el hombre que dio la vuelta a la ideología gramatical situando la reflexión sobre el lenguaje en el corazón mismo de toda reflexión sobre la conciencia: existe toda una tradición, de raigambre más o menos humboldtiana, que no rehúye tomar en serio ni la individualidad del sentido, ni la indeterminación del entender, ni la facticidad de la significación, ni la opacidad para sí y para los demás del sujeto que habla. Hoglebe trae a colación a Josef Simon, e intenta integrar la crítica de éste a la metafísica en su propio discurso de fuga de la semántica. No parece haber reconocido en la «Filosofía del signo» de Simon su condición de prosecución de esa otra tradición. Ignorando el alcance de la crítica simoniana a la idea de la «intersubjetividad», Hoglebe intenta recrear ésta desde la pronominalidad, entendida no en el sentido primero que él mismo le daba, el de mera vectorialidad de significado intuido, sino en el lógicamente más dudoso de generalización clasificadora de los sujetos. Al menos este punto de su discurso no puede considerarse coronado por el éxito. Pero queda en pie la necesidad, señalada y argumentada en muchas páginas lúcidas, de integrar en la reflexión sobre el lenguaje «el invisible / anillo que sujeta / el mundo de la forma / al mundo de la idea», dicho sea nuevamente en boca de un poeta nuestro.