

TALANTE Y MEMORIA: ACERCA DE LAS EXPERIENCIAS EXTRALINGÜÍSTICAS

MOOD AND MEMORY: ABOUT EXTRALINGUISTIC EXPERIENCES

JOSÉ L. SERRANO RIBEIRO*
UNED

RESUMEN: Proponemos como experiencia extralingüística radical la transición del sueño a la vigilia. Con esto comprobaremos que sin lenguaje y sin memoria no tendríamos de ninguna experiencia vital de la realidad, aunque nos sostenga el hilo mínimo existencial del talante. Si el lenguaje determina y modela la experiencia que tenemos del mundo, ésta también determina y modela nuestro lenguaje, ya sea en el presente inmediato o posteriormente cuando la experiencia es recuperada por la memoria. Así, sujeto, realidad y lenguaje conforman un sistema consistente y estable de interacción, de la misma manera que un trípode consigue tenerse en pie.

PALABRAS CLAVE: experiencia extralingüística, lenguaje, memoria, realidad, sujeto, talante.

ABSTRACT: We propose the transition from sleep to wakefulness as a radical extralinguistic experience. Using this transition, we will show that, without language and without memory, we would have no life experience of reality, although the minimal existential thread of mood sustains us. If language determines and models our experience of the world, this experience also determines and models our language, either immediately

* Doctor en Filosofía por la UNED. E-mail: joxelserrano@hotmail.com

or later when this experience is recovered from memory. Thereby, subject, reality and language form a consistent and stable system of interaction, in the same way that a tripod manages to remain upright.

KEYWORDS: extra-linguistic experience, language, memory, mood, reality, subject.

1. Introducción: el poder del lenguaje como presupuesto metodológico

En estas páginas nos referiremos al lenguaje en muchas ocasiones; pero no sólo hablaremos del que cristaliza en preferencias, del que se articula estructuralmente como interdiferencias de valores en oposición, del que se codifica y esclerotiza a base de normas sobrevenidas, o del que se gramaticaliza, regula y utiliza como si fuera un instrumento. Son asuntos esenciales en el estudio del lenguaje articulado la sintaxis, la semántica y la pragmática, así como el rendimiento terminológico que se baraja en los manuales de Filosofía del lenguaje, de Lingüística o de Filología según las teorías que aparecen en ellos, pero no hay que reducir el lenguaje a un mero “hecho” consumado en el enunciado, sino que habrá que atender también al proceso dinámico por el que los enunciados se van “haciendo”, vean o no finalmente la luz. Nos referiremos al lenguaje que se urde en el silencio de la mente y que no se puede separar del pensamiento, porque está empastado con él. Cuando se confunde lo que es el lenguaje con lo que expresa, se cree que sólo son dignos de estudio sus efectos, pero no sus cualidades receptoras, proactivas y reactivas que despliega en contacto con la realidad. El lenguaje no es algo que le suceda al sujeto, sino que el sujeto es tal gracias al lenguaje. La instalación del sujeto en el mundo es su instalación en el lenguaje; así, cuando un recién nacido viene al mundo, también ingresa en la placenta lingüística: «El mundo es mundo para el hombre sobre todo como lenguaje. Tener lenguaje significa tener mundo» (Lledó, 1996a, 157).

Partiendo de la posición humboldtiana que enfatiza la hegemonía del lenguaje sobre la visión del mundo, y de la tesis relativista Sapir-Whorf en la que el mundo se presenta en una amalgama de impresiones organizada por el sistema lingüístico, queremos ampliar el alcance funcional del lenguaje para añadir que también es un potente revelador de imágenes: «somos (...) por tener lenguaje, por haber despegado de la animalidad, por esa capacidad de construir un *lógos*, un pensamiento abstracto, en nuestra consciencia. Y este *lógos* es justamente el que crea, recrea y asimila el discurso con las imágenes que, sin él, apenas tendrían

significatividad» (Lledó, 1998, 155). Recreamos el objeto percibido en función de la actitud lingüística que sostenemos con él y ante él, pues las sensaciones se transforman en un “ver con los ojos de la mente” según nuestra posición lingüística: «sin la palabra toda experiencia termina ahuecándose, quedando reducida a mera impresión» (Esteban, 2002, 35). Una imagen no vale más que mil palabras, pues lo que entendemos son las palabras que la imagen entrega a nuestra tramoya lingüística. Sólo podemos ver las imágenes que previamente entendemos. Vemos a través de las palabras, entre las palabras o, mejor aún, «lo que se ve son las palabras» (Lledó, 1998, 46). El ver fisiológico no se puede reducir a lenguaje, e igual sucede con el ojo neutro y objetivo de la cámara, que sólo capta las diferencias de longitud de onda y de intensidad lumínica, sin necesidad de palabras, sin saber que ve ni qué ve. Quien sabe ver de verdad es el sujeto enredado en lenguaje, pues «no hay un ver que sea, realmente, ver desde una mente que carece de la textura y el entramado de las palabras» (Lledó, 1998, 153).

Queremos, además, reconocer al lenguaje su poder hermenéutico y ontológico. Cuando hablamos del lenguaje aludimos también al recurso interpretativo que conlleva y a su impronta simbólica; por eso, puede recoger el significado y el sentido de lo que entra en su órbita. En virtud de las similitudes conceptuales de los registros simbólico, lingüístico y hermenéutico, nos gustaría practicar una nivelación funcional entre ellos, con la que estaría de acuerdo Ricoeur (2003, 18): «No hay simbolismo previo al hombre que habla, aun cuando el poder del símbolo tenga sus raíces más abajo. Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo y el imaginario acceden a la expresión; siempre es necesaria una palabra para retomar el mundo (...). Del mismo modo, el sueño permanecerá obturado para todos, en tanto no sea llevado al plano del lenguaje por el relato». Todo lo que se oculta en su ensimismada existencia óptica, logra recobrar la visibilidad gracias a las labores humanas de interpretación. Siempre que “algo” es transformado en “algo para nosotros”, es que ha habido un proceso de simbolización, un trabajo hermenéutico o lingüístico; da igual, el caso es que la interpretación ha iluminado ese algo “extraño” para reconducirlo a la trama lingüística y dejarlo allí cosido, como algo “familiar”, a las acepciones y significados que la comprensión ha ido reteniendo: «todo a lo que el hombre puede acceder a través de su experiencia se incluye en el ámbito de la comprensión» (Esteban, 2002, 116). La tarea hermenéutica es un modo productivo de explicitar el sentido de lo que resistía agazapado en su sueño ontológico, aunque no por permanecer latente yacía muerto. Así, simbolizar e interpretar son dos conceptos correlativos, pues ambos trabajan en la misma dirección intentando esclarecer lo que al principio dormía atado a la persistencia oscura de las cosas. Al final siempre es lo mismo:

“tomar algo como algo” (Gadamer), fórmula hermenéutica básica promovida por el lenguaje y asistida por el deseo. Pero el que la existencia humana sea eminentemente lingüística, no significa que el lenguaje cubra cualquier experiencia, como luego veremos a propósito del despertar.

2. El lenguaje entre el sujeto y la realidad

Siempre que se habla del lenguaje con cierta extensión y profundidad, parece que no queda nada fuera de su alcance. ¿Dónde están ahora las cosas?: en el lenguaje, son sus referentes. Pero éste no se limita a nombrar las cosas, a “decir algo”, sino que también dice algo “sobre algo” y, por supuesto, “a alguien”: he aquí su vocación mediadora, aunque ese “alguien” sea un “sí mismo”; y es en este espacio de cosas y personas donde halla tierra fértil para echar raíces: el lenguaje está enamorado de la realidad, «el lenguaje *quiere decir*, tiene asidero en la realidad, y expresa la incidencia de la realidad sobre el pensamiento» (Ricoeur, 2003, 79), pues éste ya estaba traspasado por ese mismo lenguaje que le presentaba una realidad así filtrada. Gracias a la posición intermedia del lenguaje cobra relevancia esta apreciación de Ricoeur (1977, 454): «Kant escribía: “Es necesario que algo sea, para que algo aparezca”; nosotros decimos: “Es necesario que algo sea, para que algo sea dicho”». Lo que fluye por el pensamiento y la forma que éste adquiere en su contingente expresión lingüística, están tan compenetrados que valdría decir que tal fusión constituye la experiencia del lenguaje, pero no sólo “miramos” con el pensamiento a través de lo que decimos, sino que también “miramos proyectando” algo que no estaba en las palabras (cfr. Gadamer, 2002b, 270).

¿Todo está envuelto en las redes del lenguaje? ¿Constituye éste un absoluto? No existe un lugar fuera del lenguaje desde el cual éste pueda objetivarse, pero esto no implica que no exista tal lugar sin la pretensión de objetivarlo desde allí. Es imposible saber de qué trata un libro si no sabemos leer, pero podemos ver sus letras, palabras y renglones como manchas o trazos negros sobre un fondo blanco, igual que cuando admiramos la caligrafía japonesa sin leer absolutamente nada. Tampoco se puede entender lo que dice un hablante en un idioma desconocido, pero sí oír los sonidos que emite. Es una interesante experiencia prestar atención a esos garabatos sonoros ininteligibles, aunque lo que parece una idea con cierto aire de sensibilidad intercultural, al final se revela hermenéuticamente como el indicio de una satisfacción prendida en la infancia. O. Mannoni contaba que Th. De Quincey, divulgador de Kant en Inglaterra, tenía la extraña costumbre de frecuentar una iglesia en la que sólo se hablaba español, idioma que ignoraba.

Según el psicoanalista francés, esas reiteradas visitas al templo le transportaban a sus primeros meses de vida, cuando la lengua materna carecía de significado lingüístico para él. Esta interpretación muestra que la primera relación que tenemos con las palabras es independiente de su significado. ¿No es éste el ideal fenomenológico (¡a las cosas mismas!), pero con una *epoché* forzosa cargada con el lastre de los primeros sentimientos y satisfacciones? Para darnos cuenta de esta deflación lingüística no es necesario escuchar lenguas extrañas. ¿Quién no ha repetido una palabra hasta debilitar tanto el enganche entre significado y significante que termina por quebrarlo, quedándose con una resonancia incolora y hueca? El instructivo sobresalto dura poco y el signo se recompone, pero durante unos segundos perdimos ese pedazo de mundo que convocaba la palabra.

La posición medial del lenguaje entre el sujeto y la realidad o, mejor dicho, este originario espacio común e intermedio (*metaxy*) que abre y ocupa el *lógos*, hace que las experiencias extralingüísticas puedan ser reconducidas *a posteriori* al registro lingüístico gracias a la memoria, por más que se quiera contradecir la universalidad del postulado hermenéutico. Éste defiende que nuestra experiencia del mundo está mediatizada por el lenguaje (cfr. Gadamer, 1994, 195-198), pero sin excluir la posibilidad de vagar a veces por los desiertos alingüísticos. La universalidad del postulado hermenéutico expresa el esfuerzo natural del *lógos* por abrirse camino, un esfuerzo o deseo hermenéutico, en definitiva, por cuajar una experiencia comunicable y compartida para el sujeto, aunque Gadamer considera la objeción de Habermas contra su teoría, es decir, que se plantea «la cuestión de si no se subestiman los modos de experiencia extralingüística cuando se afirma (...) que gracias al lenguaje articulamos la experiencia del mundo como una experiencia común» (Gadamer, 1994, 198).

La existencia humana sólo es posible en el contexto vital que el mundo teje. Pero éste no hay que entenderlo como un mero decorado desarraigado del sujeto y de su lingüisticidad, es decir, de su capacidad para el símbolo y para el ensueño (cfr. Gadamer, 2001, 378), lo cual implica cierta toma de distancia con respecto a la realidad, cosa que no es extraña justamente debido a la originaria solidaridad entre sujeto y mundo. Éste no es sólo un agregado de enseres y cosas que acondiciona el escenario en donde transcurre la existencia humana, sino el entramado de relaciones de sentido que formando parte de ella, actúa como el trasfondo en donde cualquier ente puede ser lo que es (cfr. Rodríguez, 1994, 214). El mundo cubre el ámbito circunstancial de posibilidades en donde éstas salen al encuentro del sujeto, aunque no estén anunciadas por lo presente y lo descubierto. El mundo se perfila, así, como un compuesto de evidencia y latencia, pues no sólo es la

suma de cuerpos, hechos y casos, sino «el horizonte de los horizontes en los que lo patente se separa de lo oculto» (Sloterdijk, 2011, 134); o como dice el profesor A. Domingo (1991, 46-47): «El mundo (...) no es el conjunto de los humanos, ni la totalidad de las cosas materiales, ni el conjunto de todos los seres, sino el todo en el que el hombre, en cuanto ser-ahí, se encuentra previamente a sí mismo inmerso “ya-siendo-en-el-mundo”»; por ello, este concepto de mundo permite desembarazarse de la metodología epistemológica que distingue entre objeto y sujeto. La deuda fenomenológica de la hermenéutica anticipa que los hechos no son realidades independientes de los sujetos, justo lo contrario que el ideal científico, por lo que puede ser interesante recordar el concepto de *Lebenswelt* o “mundo de la vida” husserliano, ya que en éste es donde acontece la experiencia del despertar, más allá de los ardidés científicos que la fisiología o la psicología proponen: «el mundo de la vida es el mundo tal y como se nos muestra en el día a día. Si el cometido es sacar a la luz estructuras fundamentales y rasgos esenciales, se trata de hacerlo desde la manera como éstas salen a nuestro encuentro en nuestra experiencia de cada momento, y no, en cambio a partir de una fisiología de la percepción sensorial, o de una física o mecánica de las sensaciones, o de una construcción enciclopédica de las bases psicológicas o antropológicas de cualquier tipo en las que se apoya la ciencia» (Gadamer, 2002a, 224).

¿Quién puede ver como si viera por primera vez? ¿Es esto posible? No, se nos responde muchas veces, haciéndonos creer que siempre estamos preñados de intereses, intenciones y objetivos; y quizá esto sea así en la mayoría de los casos, pero esta actitud más frecuente no descarta la contraria, como cuando quedamos embobados contemplando el fuego de la chimenea. ¿Se puede experimentar de algún modo lo extralingüístico? ¿Cómo extraviarnos de la vía simbólica que determina el lenguaje? La memoria, a veces, sólo nos devuelve una figuración difusa referida a ciertas tramas biográficas del pasado proyectadas a expectativas del futuro. Contamos, además, con que en esta memoria también están presentes informaciones, hábitos y saberes culturales transmitidos lingüísticamente bajo el sesgo de los ideales educativos de cada época (*paideía*). Y de repente pensamos: “hace un momento tenía algo en la mente que, sin acordarme de lo que era, lo sentía como algo bueno”. Y al cabo de unos segundos recordamos: “mañana he quedado con tal persona”. ¿Cómo llamar a estas sensaciones internas e indefinidas?: ¿equipaje mínimo afectivo?, ¿tensión existencial?, ¿circunstancia vital interior?, ¿*páthos* básico actual?, ¿*Stimmung*, *Befindlichkeit*, estado de ánimo, temple elemental, temperamento constitutivo, compleción psíquica subjetiva?, ¿disposición general según intereses, proyectos, ilusiones, deseos, expectativas

o intenciones?, ¿*background* existencial de nuestro “ahí”?, ¿representaciones estimativas sobre la afección general del medio?

3. Reconstrucción del concepto “talante”: entre circunstancia, *Stimmung* y *páthos*

Buscamos un concepto que responda a estas preguntas, porque después aventuraremos la experiencia extralingüística de pasar del sueño a la vigilia, por lo que intentaremos construir sobre el concepto de talante una versión extendida de éste, y dar cuenta así, de los ingredientes necesarios para que se haga patente la facticidad del puro hecho de existir. Por una parte, tenemos en la idea orteguiana de circunstancia una primera aproximación. La circunstancia, en singular, es lo que nos rodea (*circum-stantia*), el ambiente, las influencias recibidas aún no elaboradas por la mediación lingüística: «vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de las que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos» (Ortega, 1998, 68); pero esto no quiere decir que tales fragmentos de realidad sean significativos por ser de muy difícil acceso cognitivo, como en el caso de los que viven junto a una catarata sin percibir su estruendo (cfr. Ortega, 1998, 70). La circunstancia es aquello de lo que es imposible escapar porque, en cierto modo, nos constituye y condiciona; es el resultado de las recíprocas adaptaciones del cuerpo y el medio, se trata de un mutuo afectar y dejarse afectar por el que tanto el entorno como el hombre se ensamblan en un módulo inseparable de codependencia, pues «el proceso vital no consiste solo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo» (Ortega, 1998, 77). No sólo soy yo en tanto que sujeto, sino que «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega, *ibídem*).

Pero salvar la circunstancia no es eliminarla sino tenerla en cuenta y lidiar con ella. La circunstancia no es un postizo estéril que adornara al sujeto caracterizándolo de alguna manera y que pudiera mudar como un accesorio. La persona y su circunstancia se pertenecen la una a la otra, «el yo es inseparable de la circunstancia, y no tiene sentido aparte de ella; pero, a la inversa, la circunstancia sólo se constituye en torno a un yo» (Ortega, *ibídem*, nota 52). Sería tentador descubrir en la circunstancia orteguiana un agregado de entes que de modo intencional (Husserl) entraran en contacto con el yo para crear su mundo pero, como nos advierte J. Marías (1973, 161), «nada de eso es la circunstancia, la cual tiene el carácter estrictamente *real* y no meramente intencional, que consiste

en la totalidad de aquello que encuentro en torno a mí y con lo cual tengo que habérmelas». Sería impensable un sujeto aislado sin nada con qué vérselas ni límites con los que tropezar, sin trato alguno con la realidad. Pero la teoría de la circunstancia de Ortega no privilegia el yo del idealismo ni la cosa del realismo, por el contrario, propone una coimplicación entre el yo y las cosas.

El concepto orteguiano de circunstancia nos sitúa en la pista de lo que queremos hallar, pues retiene a la perfección el carácter fáctico y relacional de la vida cotidiana, aunque recalca en exceso el aspecto funcional y reactivo. Teniendo esto en cuenta, nos acercaremos a las nociones heideggerianas de *Stimmung* y *Befindlichkeit*. Gaos (1993, 142) tradujo el primer término por «sentimiento, estado de ánimo», y Vattimo (2000, 36) el segundo «por “disposicionalidad”, (...) el modo de “encontrarse”, de “sentirse” de esta o de aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos». El “encontrarse” no alude a ningún sentimiento en particular ni a situación psicológica alguna que reflejara cierto estado objetivo del mundo; es aquello que nos permite captar la realidad en función de nuestro estado de ánimo, pues «el mundo se nos aparece siempre, originariamente, a la luz de cierta disposición emotiva» (Vattimo, 2000, 38), la cual se presenta como la parte más íntima y tornadiza del individuo, aunque no por ello azarosa y contingente. El *Dasein* está siempre en una situación anímica determinada, sea cual fuere, «se encuentra siempre de una manera o de otra, lo que indica que el temple no es un fenómeno ocasional y pasajero» (Redondo, 2005, 78).

Heidegger propuso el “encontrarse” (*Befindlichkeit*), junto con la “comprensión” (*Verstehen*) y el “habla” (*Rede*), como uno de los tres existenciaros que dan cuenta del modo en que respondemos en el trato habitual con el mundo. Si el “encontrarse” determina la condición afectiva de la existencia humana, la “comprensión” hace que el mundo nos sea dado como un abanico de posibilidades en las que poder ser esto o lo otro, mientras que el “habla”, fundamento ontológico y existenciaro del lenguaje, permite hacer público lo que cada situación significa para nuestra existencia. Aunque estos tres existenciaros son cooriginarios (cfr. Heidegger, 1993, §34, 179), sólo hemos seleccionado el primero de ellos para la reconstrucción del concepto de talante, junto con la circunstancia orteguiana y el *páthos* griego, pero seguramente se podrían añadir otros ingredientes a la receta.

Cuando nos preguntan “¿cómo estás?” o “¿cómo te encuentras?”, más allá del valor ilocucionario de estas expresiones, se trata de una indagación ontológica sobre nuestra disposición general afectiva más propia, interna y previa a cualquier informe o síntoma psicológico, «es lo que expresa Heidegger con el

término “encontrarse”, que designa la *forma* general de toda disposición anímica concreta» (Rodríguez, 1994, 104). Este color emotivo nos sitúa en la tesitura ineludible de encarar todo lo que haya de acontecer, nos sostiene erguidos en la existencia, nos mantiene en sí, a la altura de nosotros mismos para hacernos cargo de lo que nos salga al paso; nos emplaza en la suerte receptiva para que cualquier encuentro con la alteridad resulte significativo: «ni siquiera la “máxima presión” física de las cosas podría provocar una afección si el “encontrarse” no articulase la posibilidad de ser afectado (...). El “encontrarse” *predelinea* los modos cómo los entes conciernen al *Dasein* y se convierte en condición de la posibilidad de las variantes de relación con ellos» (Redondo, 2005, 92-93).

Tal estado disposicional nos marca como seres arrojados a un mundo de posibilidades, al margen de la actitud intencionada, reflexiva e interesada que tomemos en cada caso. En efecto, ya nos encontramos en la situación de “arrojamiento” (*Geworfenheit*) queramos o no, siempre estamos sumidos en la existencia propia que hemos de realizar, precisamente porque el “encontrarse” nos revela que nos hallamos inmersos y comprometidos en un estado que no hay más remedio que enfrentar, pero no de manera pasiva, sino introducidos en la responsabilidad activa de tener que hacer nuestro propio ser, porque habitamos el contexto mundano que nos abre como facticidad (cfr. Rodríguez, 1994, 106). Al exponer Heidegger su teoría del “ser-en” explica el ser del “ahí” y su constitución existencial, y en una caracterización preliminar del “ahí” como “encontrarse” (lugar y modalidad, el *Da* del *Dasein*), afirma que «lo que designamos *ontológicamente* con el término “encontrarse” es *ónticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo» (Heidegger, 1993, §29, 151).

Ya estamos “afinados” en una escala tonal determinada antes de ejecutar cualquier tipo de “música” interior: «el hecho de que los sentimientos puedan trastocarse o enturbiarse sólo dice que el “ser ahí” está en cada caso ya siempre en un estado de ánimo» (Heidegger, *ibídem*). Igual que sería imposible que un piano sonara bien si no estuviese afinado, también el *Dasein* tiene que disponer de un “ahí” previo para poder ser: «el “encontrarse” es una forma existencial fundamental en que el “ser ahí” es su ahí» (Heidegger, 1993, §29, 157). Y del mismo modo que el sonido de una guitarra prueba si está templada, «el estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”. En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí”» (Heidegger, 1993, §29, 151). Estas analogías entre la música y la *Stimmung*, cobran aún más sentido si tenemos en cuenta que en su origen el verbo *stimmen* se usaba para aludir a la afinación correcta de los instrumentos; es decir, que Heidegger fue consciente de esta traslación del ámbito

musical al humano en cuanto al modo de sentirse. El compositor R. Schumann, refiriéndose a su pieza para piano *Humoresque*, llamaba *innere Stimme* a la melodía presente en el caudal armónico de la partitura que no se percibe en primer plano; esto es, una especie de *verbum interius* musical que actúa sin protagonismo pero que influye en el corazón del auditorio. La *Stimmung* heideggeriana alude a la posición anímica *a priori* y constitutiva del *Dasein*, ya que sin ésta sería un mero ente como los demás, sin esa potencia ontológica de estar abierto a las posibilidades de la vida desde un estado de ánimo previo. El *Dasein* se “encuentra” siempre situado en una posición anímica dada en un determinado momento y lugar, es decir, en una circunstancia concreta, como le gustaría decir a Ortega.

Ya tenemos la circunstancia de Ortega y el “encontrarse” de Heidegger. A partir de aquí presentamos el término “talante” de la mano de Aranguren porque, aparte de recubrir los conceptos de *Stimmung* y *Befindlichkeit*, también entra en el campo semántico de la palabra griega *páthos*. El filósofo español parte de la definición del Diccionario de la Real Academia en su segunda acepción: “Semblante o disposición personal, o estado o calidad de las cosas”, pero podando el significado referido a las cosas, porque éstas no poseen semblante, gesto, ni rostro, sino caras, aspectos o facetas. ¿Con qué intención Aranguren indaga en el significado de talante?: «con la de descubrir en nuestra lengua un vocablo que pudiera traducir las alemanas *Stimmung* o *Befindlichkeit* en tanto que “modo de encontrarse” y “estado de ánimo”» (Aranguren, 1998, 765). Y no es que estas dos palabras sean equivalentes para Heidegger, pues «*Befindlichkeit* (...) corresponde en el plano ontológico a lo que en el plano óptico se llama *Stimmung*» (Aranguren, 1972, 345). Sería imposible carecer de estado de ánimo, porque es lo que acondiciona todo lo que procede del exterior (estímulos, sensaciones, percepciones) y del interior (pensamientos, creencias, ideas, deseos). Es el catalizador por el cual se construye e integra todo lo que puede llegar a ser “algo” para nosotros.

Aranguren (1998, 765) recoge también la voz griega *páthos* para matizar el concepto de talante: «En griego el *pathos*, en su acepción primordial de sentimiento fundamental, era el modo de encontrarse, por naturaleza, en la realidad». En efecto, «el *pathos* pone de manifiesto cómo nos encontramos, cómo es nuestro ser en el mundo» (Redondo, 2005, 47). Es interesante comprobar cómo el propio Heidegger introdujo en la filosofía del *Dasein* el concepto de *Befindlichkeit* a propósito del *páthos* griego que, para Aristóteles, condicionaba en su teoría retórica las disposiciones y resistencias del auditorio frente al orador: «teniendo presente este modelo del pensar aristotélico e imbuido por su propia experiencia viva, Heidegger llegó a penetrar el significado del “modo de encontrarse”

[*Befindlichkeit*]» (Gadamer, 2002b, 258). La puesta en escena del orador, su estilo, la forma de hablar, de expresarse, sus inflexiones, ritmo y entonación, influyen en el “encontrarse” del auditorio que soporta o disfruta el discurso, (de hecho, *Befindlichkeit* es la traducción que se suele proponer en alemán para la *diathesis* griega). El discurso incluye tanto lo dicho expresamente, como los medios y efectos retóricos que el orador despliega para suscitar en el espectador un estado anímico u otro, para sumirle en un determinado modo de encontrarse consigo mismo (cfr. Redondo, 2005, 46).

El “*páthos* - talante” no resulta de un ejercicio voluntario y calculado para ser de una u otra manera con respecto a la actividad práctica, tampoco es algo innato ni cierta clase de aprendizaje o hábito (*hexis*). Más bien habrá que concebir esta contracción del “*páthos* - talante” como una dependencia a la que estamos destinados por el hecho de existir en el darnos cuenta de que así lo hacemos al estar arrojados a un mundo de posibilidades: «El *páthos* o talante nos es *dado*. Es nuestro modo de encontrarnos bien, mal, tristes, confiados y seguros, temerosos, etc. (...) El *páthos* no depende de nosotros; al revés, somos nosotros quienes, por lo menos en buena medida, dependemos de él, quienes nos encontramos con él y en él» (Aranguren, 1972, 346). Por eso, cuando dice que se trata del “modo de encontrarse bien, mal, tristes, confiados, temerosos, etc.”, el peso de la frase debe recaer sobre el “modo de encontrarse”, sea cual fuere, y no sobre un perfil especificado (tristes, confiados o temerosos): «Y justamente a esto, pero en tanto que cambiante y no de una vez por siempre dado (temperamento), es a lo que denominé y sigo denominando talante» (Aranguren, 1998, 766).

4. La experiencia extralingüística

El concepto de experiencia que usaremos está más cerca de la vivencia propia, única e irrepetible (*Erlebnis*), que del fenómeno revisable y repetible que cualquiera puede realizar según en ideal científico (*Erfahrung*). El concepto de experiencia en Gadamer no procede de este ideal, pues cree, como nosotros, que lo simplifica demasiado: «en la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia» (Gadamer, 1995, 421). Prestaremos atención al momento personal de la experiencia y a la unidad de sentido que con ella se gana, lo cual implica un *insight* de autocomprensión. La experiencia, en este sentido de vivencia, revela su referencia interna a la vida, presentando el carácter de apertura y de acontecer: algo sucede de una manera hasta que deja de hacerlo, pues el tiempo se encarga de desmentir las expectativas. La experiencia es comunicable, pero intransferible.

Hablamos de la experiencia como un padecer que no deja inalterado, como conciencia radical de la contingencia y de la finitud (cfr. Gadamer, 1995, 433), siempre expuesta a la trama lingüística de quien la vive, pues «la lingüisticidad caracteriza en general a toda nuestra experiencia humana del mundo» (Gadamer, 1995, 547). En definitiva, «toda experiencia es compromiso corporal, material, empírico, con una tradición articulada lingüísticamente» (Domingo, 1991, 109).

A partir del concepto de talante dibujado en el punto anterior, y de la idea genérica de experiencia que hemos caracterizado en éste, proponemos un experimento. Habitualmente, al despertar del sueño, transcurren unos segundos hasta que se reintegra a la conciencia el talante (circunstancia - *Stimmung* - *páthos*). También se podría añadir a esta lista el sentimiento (*Gefühl*) de Fichte, que nace por el choque (*Anstoss*) del Yo contra el límite que impone el no-Yo (cfr. Rivera, 1996b, 64); y en este sentido también se podría contar con algunas de las connotaciones derivadas del término griego *noús*, sobre todo las que aluden a ese “saber” humano que se construye en el encuentro con la alteridad: «*Noús* (...) es sencillamente el entregarse al ahí en todo cuanto es (...). Lo experimentamos cada día cuando despertamos del sueño» (Gadamer, 2002a, 289). Y la etimología de la palabra no tiene desperdicio, pues confirma el carácter relacional que articula, al disponer en conjunción todo aquello que interpela al sujeto con la actitud que éste manifiesta cuando es capaz de barruntarlo antes de saber de qué se trata: «originalmente, este término [*noús*] designaba el husmear del animal salvaje cuando no siente otra cosa que “ahí hay algo”. En el caso del hombre, significa el poseer esa enorme posibilidad de entregarse y de dejar ser-ahí a lo demás» (Gadamer, 1996, 91).

La experiencia del despertar implica una transición, un proceso expansivo, un camino de experiencias posibles. Una experiencia no puede ser sólo entendida como un punto de llegada sino también de partida, en el que se despliegan muchas posibilidades: la experiencia del despertar se ramifica en una diversidad de imágenes, sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, pensamientos y acciones. Se trata de una experiencia en diferido, pues lo que se gana en ella es la propia conciencia que se hará cargo gradualmente del despertar, es decir, de aquello que la intencionalidad irá captando para que tal vivencia caracterice a la conciencia como conciencia de algo y pueda memorizarse. Desde la perspectiva de un análisis intencional genético, la experiencia del despertar se consigue, obviamente, por estar antes dormidos, y el esquema de implicación o de familiaridad lo construimos gracias a la cantidad de veces que hemos despertado, siempre lo mismo pero nunca igual: siempre el paso del sueño a la vigilia, pero

en unas ocasiones por un sobresalto y en otras más pausadamente, ratificando la apreciación de Kant en su *Crítica de la razón pura* (B 415) que aseguraba la infinidad de grados de conciencia. No es lo mismo contar con expectativas acuciantes para el día siguiente que despertar en la placidez exenta de prisas y responsabilidades, aprendiendo así a demorar tal experiencia. Asimismo fuimos testigos del despertar de otros; además, oímos y leímos historias sobre la variedad de modos de despertar, tanto en la ficción como en la vida real (coma, hibernación, resurrección, insomnio, sonambulismo), sabiendo que el proceso inverso de dormirse ocurre de repente y sin dejar rastro del instante justo en que sucede. Disponemos también de correlatos en otros ámbitos: noche y día, muerte y vida, tinieblas y luz, apagado y encendido de máquinas, y todo evento que implique tal dualidad con sus huellas inerciales.

Teniendo esto en cuenta podemos pasar a un análisis intencional estático. El despertar se trata de un tránsito de la inconsciencia a la consciencia, con sus pasos intermedios. Implica haber descansado, tanto física como psíquicamente, por lo que en circunstancias normales se logra una sensación de alivio reparador. La apertura de los sentidos y de las percepciones, en combinación con el abandono de la caverna del sueño hasta desconectar de las emisiones oníricas, se vive como un proceso secuencial. Desde la aparición de las primeras luces y sonidos, hasta la superposición de pensamientos, imágenes y sentimientos contaminados de efectos nocturnos, se produce un transcurso en donde la conciencia se incorpora lentamente hasta introducir de nuevo la carga somática y psíquica. Alergias, pequeños dolores y molestias, preocupaciones, fobias y otras patologías leves, vuelven a acomodarse en nuestro núcleo existencial identitario. Pero también ilusiones, deseos, esperanzas y proyectos vuelven a colonizar nuestra voluntad para hacerse cargo de intenciones y decisiones. Si veníamos de un mundo sin contexto intelectual en donde prevalecían las puras sensaciones prendidas en un ahora intemporal, llegamos a otro en donde se impone la cuadrícula cultural cotidiana que nos dirige y proyecta al futuro, pero entre medias nos desafía la inefabilidad y una extraña certeza de que es una situación pasajera. Despertamos porque ya descansamos, porque algún estímulo externo o interno fue lo suficientemente intenso como para arrancarnos de los brazos de Morfeo, o simplemente porque alguna sensación fisiológica molesta no nos dejaba dormir. Una vez despiertos parece que ya somos dueños de palabras y acciones, pero desde el primer instante ya se filtraba en la mente, casi inconscientemente, ese hilo del *verbum interius* que se iba encendiendo poco a poco, activando así la posibilidad de imaginar, pensar y recordar otras escenas.

La relevancia significativa de la experiencia del despertar reside en que nos muestra el nexos vital diario, como la unión de pequeñas vidas que se funden en una sola biografía, como una continuidad que es posible gracias a la discontinuidad, pues «toda vivencia está entresacada de la continuidad de la vida y referida al mismo tiempo al todo de ésta» (Gadamer, 1995, 107). Siempre amanecemos a la posibilidad de preguntarnos por el día en que esto no vuelva a ocurrir, y cuando se cumple tal posibilidad enfrentamos conscientemente nuestra constitutiva finitud. ¿Qué sucedería si un día no se reintegrara el cúmulo vital de talante que se activa, después de un efímero tránsito por la zona alingüística, como una incorporación de algo tan propio y extraño que nos hace montar en la *enérgeia* de la vida, permitiéndonos ecualizar el compás de lo que fuimos con lo que seremos, para obtener alguna posición de encuentro en el presente? ¿Qué somos durante esos instantes hasta que despertamos? ¿Qué ocurre durante ese lapso de tiempo antes de cargar con la mochila del talante? ¿Es posible a partir de aquí imaginar el carácter de las experiencias extralingüísticas?: «al levantarnos cada mañana lo primero que hacemos es recordar quiénes somos y dónde estamos. (...) También en Proust el despertar es recuerdo, el regreso gradual, lento y tortuoso de la conciencia que restablece cada mañana no sólo nuestra longitud y latitud en el mundo y en el tiempo, sino también nuestra misma identidad» (Muñoz, 1997, 58). Pero veamos cómo expresa esta misma experiencia M. Proust (1979, 1, 14): «y al despertarme a media noche, como no sabía en dónde me encontraba, en el primer momento tampoco sabía quién era; en mí no había otra cosa que el sentimiento de la existencia en su sencillez primitiva, tal como puede vibrar en lo hondo de un animal, y hallábame en mayor desnudez de todo que el hombre de las cavernas». He aquí un ejercicio de “lingüistificación” *a posteriori* facilitado por la memoria, en este caso llevado a cabo de manera explícita, directa, voluntaria y consciente, aunque no habría que descartar el modo implícito, indirecto, automático e inconsciente. Existen experiencias fuera del registro lingüístico, aun que al recordarlas las insertemos en la red simbólica y textual del lenguaje.

Este tibio sentimiento de que se es a secas sin ser tematizado en palabras o pensamientos, sin prejuicios ni estimaciones, en silencio pero con el ronroneo existencial de fondo, quizá sea el sello de toda experiencia extralingüística, y tal vez ahí se aloje el deseo en su estado más puro y nativo. Cuando concluye al despertar la breve estancia en esa especie de nada hermenéutica, regresa la circunstancia, el encontrarse y el talante, y con ellos el murmullo del “hay”, las cosas, los modos de encontrarse, los talantes, pero ya en plural, tematizados en su carisma psicológico, los que sean para cada uno, además de las nuevas experiencias certificadas por el lenguaje, porque éste también ha regresado con

todo su poder mediador, hermenéutico y simbólico. ¿Se perdió el deseo con este recobramos? No. Lo que sucede es que ahora sus objetos eventuales aparecen a la luz del lenguaje y, por tanto, encajonados, mordidos, desplazados o, en otras ocasiones, sobredeterminados, excesivos o imposibles, pero siempre apalabrados. Cuando el objeto de deseo se encapsula en palabras, el deseo queda recortado por “lo dicho” y se convierte en demanda. Por eso hay que distinguir entre “lo deseado” (el objeto ocasional del deseo) y “el desear” (la actividad permanente susceptible de fijarse en algún objeto), pues el objeto no es la causa del deseo sino su efecto. Si algo nos enseña este tránsito entre el sueño y la vigilia, es a distinguir la neta actividad deseante (*enérgeia*) del objeto que convoca (*érgon*), gracias a la intervención mediadora del lenguaje.

Lo que también resulta instructivo en la experiencia del despertar, es el encuentro con nosotros mismos provocado por las sensaciones procedentes de la realidad que nos *alteran*. Comenzamos a experimentarnos interiormente por la sorpresa pero sosegada acogida de las nuevas sensaciones: «El alma que despierta se enfrenta con el mero ser, la nuda universalidad, de su sueño pasado, pero la alternancia negativa deviene positiva como “sensación” (...), que es aquí el hallazgo por parte del alma de sus rasgos naturales en sí misma, aunque la sensación es la primera manera inmediata en que aparece todo el contenido de la experiencia» (Mure, 1988, 167). Lo “mismo” cobra relevancia, se despierta porque lo “otro” provocó una diferencia de potencial ontológico en donde la conciencia abrió los ojos en la doble pero simultánea acción de mirarse a sí misma y a la alteridad: «El despertar es precisamente la experiencia de lo otro que sobreviene y que, de este modo, me descubre a mí mismo como aquello o aquél *a quien* lo otro sobreviene» (Nancy, 2005, 68). Es como si la historia del autodespliegue de la conciencia que detalla Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, se contrajera en los momentos que transcurren desde el último sueño hasta la plena aparición del talante. Si Ortega decía que yo soy yo y mi circunstancia, nosotros decimos que yo soy yo porque me descubro al descubrir que hay algo otro que no soy yo: «En el despertar, el hombre se despierta al sentimiento de sí mismo y a la autoconciencia. (...) Cuando recupero la conciencia de mí mismo al despertar, también ya está cumplida la otra experiencia de que hay algo distinto de mí. El despertar es el ya acostumbrado establecimiento de la distinción entre mismidad y alteridad, una distinción que se vuelve a anular en el dormir» (Löwith, 2006, 347). Como se ve, la diversidad de autores que aparecen en este párrafo y en todo el artículo, no pretende una nivelación crítica de sus filosofías (aunque la mayoría compartan una filiación fenomenológica y hermenéutica), sino mostrar su interés común por la experiencia vital del sujeto.

Cuando un “infante”, (etimológicamente “el que no sabe hablar”), demanda una relación entre el lenguaje y la realidad (mirando a los ojos de la madre, a los de la lengua matriz) por medio de un “¿ésto?” gestual que señala el dedo, lo que hace es sacar a relucir un deseo en vías de objetivación. Este proceso de objetivación se realiza junto al otro, es decir, a costa de una relación intersubjetiva, recíproca, de ida y vuelta. Lo curioso es que tal proceso se resuelve por la vía de la subjetividad aunque, bien mirado, esto no es nada extraño, pues no es que el “nosotros” proceda de una multiplicidad de “yoes”, sino que es el yo quien alcanza su posición bajo la estructura plural del “nosotros”. Eso que una vez fue el núcleo objetivo del presente quedó ensartado en la memoria como la cuenta de un collar, formando una realización lineal con la misma articulación que la de una película, un relato o un diálogo. Los recuerdos se plasman secuencialmente, y lo que se excluye o incluye en ellos depende de la estructura narrativa usada según el lenguaje disponible. La recuperación de la memoria está organizada procesualmente, igual que el lenguaje en estado germinal o la película de la vida misma, es decir, como cadenas sintagmáticas de experiencias, lo que Ricoeur llamaría la “proyección narrativa de la identidad”, pues la subjetividad no es un hecho sino una tarea.

5. La memoria de la experiencia extralingüística

Sólo puede recordar quien ha olvidado, y si todos recordamos es porque necesitamos olvidar (cfr. Ruiz-Vargas, 1997, 147). Esta necesidad es tan imperiosa que no sería absurdo decir que una de las funciones de la memoria es olvidar. La importancia de la memoria para la experiencia es obvia, aunque aquélla no siempre se revele explícita ni conscientemente. Quizá el olvido constituya una forma paradójica de memoria, pues muchos de sus contenidos permanecen latentes, como alteridad no identificada o como mismidad secreta, y así conservados continúan trabajando desde la oscuridad amnésica para condicionar la experiencia consciente. Según esto se podría hablar de una suerte de complementariedad entre memoria (*mnemé*) y olvido (*léthe*) (cfr. Esteban, 1997, 33). Cuando lo olvidado regresa a la memoria lo hace en y como lenguaje, pero sólo el recuerdo es lo que presta solidez al concepto de olvido aunque de manera retroactiva: «¿Qué recuerdo es ése que sólo recuerda lo que el lenguaje ya sabe? El saber al que se llega es lo sabido por el lenguaje (...). El resultado es evidente: no puede haber anámnisis de lo que está fuera del lenguaje» (Mate, 1992, 27). Lo que sucede es que el lenguaje es el medio de construcción y reconstrucción del recuerdo; prueba de ello es que cuando olvidamos algo perdemos también las

palabras que lo sostenían. ¿Puede existir algún recuerdo imposible de relatar? ¿No será que contamos los recuerdos porque se hacen palabra justo en el momento de evocarlos? El lenguaje puede crear su propio campo de actuación. No se limita a corresponderse con una supuesta realidad alingüística, aunque esto no significa que las experiencias *hic et nunc* tengan siempre un carácter lingüístico, pues éste puede imprimirse *a posteriori*, como le ocurrió a Proust. La transformación de una experiencia en lenguaje por parte del escritor es posible por la acción expresiva que la propia escritura segrega bajo la luz de la memoria, porque es en el lenguaje donde ésta resuena; o como dice Gadamer (1995, 501): «es parte de la experiencia misma buscar y encontrar las palabras que la expresen.»

Pero una cosa es la experiencia vivida y otra su recuerdo, igual que sucede entre el sueño soñado y el recordado, pues «confundir la experiencia con la memoria de la misma es una poderosa ilusión cognitiva» (Kahneman, 2012, 496). En la transición del sueño a la vigilia realizamos una especie de viaje por el limbo que pronto concluye, pero sin esa incorporación del talante y de los demás contenidos comprometidos en la memoria, la cultura hubiera sido imposible; otra cosa es que algunos materiales hayan sido reprimidos y que la censura se amortigüe durante el sueño para aflorar posteriormente con toda su resistencia: «Con el despertar, las investiduras de represión recogidas se emiten de nuevo» (Freud, 1989, 146). Sería un verdadero problema comenzar siempre de cero, sumidos en un incesante ahora al margen del sentido de continuidad de la existencia. Lo importante para el sujeto es ser consciente de que dispone de una biografía, y que la podría relatar en la intención sostenida de que sus escenas le pertenecen porque fue, es y será su protagonista. Pero de estas escenas sólo somos dueños a tiempo parcial de una de sus perspectivas (deseo), con la voz en *off* (*verbum interius*), los subtítulos (interpretaciones) y la música de fondo (talante).

Se compara muchas veces la memoria con un archivo en donde se guarda información, pero esta metáfora no hace justicia a su verdadera naturaleza, pues la memoria no es una simple recopilación de datos sino que está en conexión con el presente y el futuro, con la historicidad y finitud humanas; pero «tampoco se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación (...). Sería ya tiempo de liberar el fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre» (Gadamer, 1995, 44-45). Los recuerdos no se graban en un *locus* específico del cerebro sino que

se disuelven en él (cfr. Marina, 1997, 37), por lo que sería más acertado usar la metáfora del holograma. Si a la metáfora del archivo le correspondería una memoria instrumental, ahistórica y dogmática, la del holograma estaría más cerca de la memoria narrativa, hermenéutica y creativa (cfr. Esteban, 2002, 86-87). ¿Es la memoria sólo la facultad que recuerda las experiencias pasadas y registra las nuevas? No accedemos a la memoria sino que ya estamos en ella, pues no es una facultad del alma sino su hábitat, como reconocerían H. Bergson, E. Lledó y J.A. Marina (1997, 43): «el sujeto (...) no tiene que ir a buscar nada en su memoria, porque es en la memoria donde está», y ahí es justamente desde donde puede disfrutar de sus vivencias. La experiencia genuina es siempre negativa, ya que es imposible, en sentido estricto, hacer dos veces la misma experiencia. Ésta es siempre experiencia de algo que no es como habíamos supuesto, pues «la experiencia presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas» (Gadamer, 1995, 432). Si la experiencia, entonces, es el resultado del desfase entre la expectativa y la retención, es decir, entre lo que creemos que sucederá (memoria) y lo que sucede en realidad (percepción), toda experiencia estará compuesta fundamentalmente de percepción y memoria.

Percepción y memoria conviven en perfecta sintonía bajo la protección de la conciencia. La percepción está influida por la memoria, y cada recuerdo que actualizamos se encuentra mediatizado por la percepción. De hecho, la evanescencia del presente es debida no sólo a su efímera medida temporal sino también a su específica calidad, pues se trata de un nudo de cruce atravesado por infinidad de recuerdos y representaciones que lo estrangulan hasta su definitiva extinción. En la medida en que la percepción disfruta de sus poderes hermenéuticos que actualizan la relevancia significativa del mundo y la expresividad lingüística, no limitándose a recoger objetos y hechos ofrecidos en una supuesta y elemental pureza, se halla impregnada de recuerdos y asistida por expectativas: «no es el nuevo *input* quien va en busca de la memoria, es la memoria quien va en busca del estímulo» (Marina, 1997, 38), pues la percepción funciona de la misma manera que un circuito hermenéutico al convertir en familiar lo extraño, enlazando lo interior con lo exterior (cfr. Esteban, 1997, 263). La percepción, por tanto, no es una facultad aislada, aséptica y pasiva, sino que concurren en ella multitud de factores heterogéneos situados en el horizonte de nuestros desvelos y deseos más apremiantes, contaminados a su vez por el sedimento lingüístico de nuestra formación personal: «vemos desde lo que sabemos y desde lo que queremos saber» (Marina, 1997, 49); o, dicho de otro modo: «uno tiende a ver no lo que tiene delante de los ojos, sino aquello que está dispuesto a ver y adiestrado para distinguir» (Muñoz, 1997, 61).

Esta memoria que “va en busca del estímulo” dejará de ser también algo aislado, aséptico y pasivo, pues no es sólo un conjunto de datos pretéritos, sino el fogonazo creador disparado al porvenir en donde se sintetizan de manera novedosa multitud de contenidos y deseos. La memoria genera un amplio espectro de expectativas y aspiraciones en donde se consolidan lingüísticamente nuestros proyectos. La memoria es tan creativa que le gusta construir ficciones, es tan versátil, dúctil y vulnerable, tan expuesta al error, al cambio y a la falsificación, que se podría decir que se trata del sistema dinámico por excelencia: la memoria no es el garante neutral del pasado sino una estructura sumamente plástica que recoge, guarda, moldea, completa, recorta y transforma las experiencias (cfr. Ruiz-Vargas, 1997, 133). A veces decimos: “no me acuerdo, tengo muy mala memoria”, dando a entender que lo que nos sobra es inteligencia e imaginación; pero nadie dice: “sí, me acuerdo de todo, pero soy tonto y poco creativo”. «Mientras que en plena euforia primaveral los chicos del 68 gritaban: “¡La imaginación al poder!”, la memoria quedaba condenada a ser la inteligencia de los tontos» (Marina, 1997, 33) cuando, en realidad, sin memoria no podría haber imaginación.

Existen algunas presunciones falaces sobre la memoria: 1) la gente no la da importancia porque cree que sirve para poco; 2) es como un fichero en donde está registrada de modo exacto la historia de nuestra vida; 3) la fuente de los recuerdos es única, es decir, las percepciones del mundo externo; 4) la memoria se manifiesta siempre de modo consciente; 5) algunas lesiones del cerebro pueden provocar amnesia y, por tanto, si sufre alguna alteración no se puede volver a guardar nada en la memoria; y 6) el olvido se interpreta como si algo que estuvo en la memoria se borrara (cfr. Ruiz-Vargas, 1997, 122-152). Pero la memoria es necesaria e imperfecta, no todos los recuerdos proceden de la percepción, no siempre somos conscientes de que la usamos, la memoria dañada puede registrar nuevos datos y si se olvida algo no significa que sea para siempre; pero además, detrás de cada recuerdo no sólo hay una mente individual sino todo un mundo colectivo de mentes, pues cada sujeto es el producto de la interacción con los otros o, como decíamos antes, el “yo” es deudor del “nosotros”, y no a la inversa: «la memoria es un entramado sociocultural e histórico y no exclusivamente una propiedad o capacidad mental e individual» (Esteban, 2002, 70). La memoria de cada uno necesita de la de los demás para completarse: ¿cuántas veces lo que recordamos no es más que un pacto tácito entre los recuerdos del grupo? Toda biografía identitaria está construida también de olvidos. Nunca dejamos de reelaborar antiguos episodios (arqueología) en conjunción con los nuevos que los reactualizan (teleología), suprimiendo el recurrente regreso de lo vivido como lo olvidado (reprimido), pues gran parte de lo que recogemos en la memoria se

altera progresivamente por lo nuevo que ingresa en ella; «no obstante, no conviene exagerar la falibilidad de la memoria, ya que frecuentemente la memoria es exquisitamente detallada y precisa en su funcionamiento» (Ruiz-Vargas, 1997, 133).

Desde la perspectiva de la anámnesis platónica, el auténtico recordar siempre es un recordar más y de otro modo, pues implica la recuperación de aspectos anteriormente no captados. A partir de una cosa, tirando del hilo asociativo de la memoria, se descubren las otras, pues la anámnesis presupone la coherencia sistemática de la naturaleza en la que el hombre está inmerso, y en donde el lenguaje manifiesta una tendencia orientada al futuro (cfr. Lledó, 1996a, 156). Y desde el punto de vista del paradigma actual de las neurociencias, el recuerdo tampoco es sólo reminiscencia ni un mero volver a ver, sino una elaboración de lo que una vez se vio; en efecto, «nuestros recuerdos son sesgados, en el sentido de que son parciales y están cargados de prejuicios por nuestra historia pasada y nuestras convicciones» (Damasio, 2010, 209), por no mencionar el influjo de actitudes, creencias, estereotipos, hábitos, tradiciones, fantasías, presiones, expectativas, esperanzas, intereses, sueños y deseos. ¿Qué registra, entonces, la memoria? No sólo objetos y acontecimientos tal como aparecerían en una ingenua objetividad neutral, sino la interacción entre éstos y nosotros, esto es, el modo en que los experimentamos: «Aquello a lo que normalmente nos referimos como el recuerdo de un objeto, es el recuerdo compuesto de las actividades sensoriales y motoras relacionadas con la interacción entre el organismo y el objeto a lo largo de un cierto período de tiempo» (Damasio, *ibídem*). En otras palabras, el sujeto interactúa con los objetos reaccionando a tal interacción. En vez de construir un registro mnémico de la mera presencia de un objeto dado, registra las múltiples consecuencias de la interacción del organismo con éste (cfr. Damasio, 2010, 208); por eso, la memoria permite recrear el pasado, entender el presente y planificar el futuro. No obstante, disponer de recuerdos implica, desde la perspectiva neurobiológica, que el hipocampo, responsable de la memoria episódica y biográfica, esté activo y en perfecto funcionamiento para que una experiencia como la del despertar, pueda ser recuperada.

6. De camino a la conclusión: fijando límites al lenguaje

Si empezábamos reconociendo los poderes del lenguaje en su amplitud hermenéutica y simbólica, concediéndole el privilegio de ser el gran mediador y procesador de la realidad, ahora es el momento de no permitir que engorde

hasta reventar. Aunque para W. Von Humboldt la visión del mundo esté, en cierto modo, prefijada por el lenguaje; aunque E. Sapir defienda que gran parte de la realidad está modelada inconscientemente por los usos lingüísticos; a pesar de que B.L. Whorf afirme que el lenguaje nos proporciona la forma de la experiencia que imaginamos tener del mundo, o que Gadamer haya defendido la universalidad del postulado hermenéutico, no hay que olvidar la incidencia de la realidad sobre el lenguaje, como nos demuestran las experiencias extralingüísticas que recordamos, pues «el lenguaje ha surgido (...) como llamada de atención sobre el mundo» (Lledó, 1995, 149). Partíamos de que el lenguaje estructura la concepción del mundo, pero «el lenguaje no es un sistema fijo, sujeto a acciones y reacciones causales simples y unidireccionales, sino que es un organismo vivo, sujeto a desarrollo, para cuya comprensión es necesario el análisis de las influencias regulativas a que está sometido por la realidad» (Bustos, 1987, 117). En efecto, el lenguaje no es una estructura cerrada ni ha sido siempre igual, y no sólo en los registros sintáctico, gramatical, semántico o pragmático sino también en su aspecto generativo. Esta brecha de creatividad y de constante productividad no tiene por qué proceder sólo de la inmanencia del lenguaje, sino también de la realidad con la que mantiene una permanente interacción simbiótica.

Si tenemos en cuenta la perspectiva genética en cuanto al desarrollo ontogenético del individuo podríamos, yendo hacia atrás, hallar una situación en la que el lenguaje no podría haber estructurado la concepción del mundo, ya que tal facultad mediadora, hermenéutica y simbólica no tendría por qué estar desarrollada en su plena madurez ni haber alcanzado una pretendida constitución definitiva; es decir, el salto cualitativo por el que filtramos y moldeamos la realidad en función del lenguaje necesitaría del proceso inverso, esto es, que también el mundo y la percepción de la realidad estructurasen el lenguaje. La cuestión se podría resolver si abogáramos por una concepción sintética entre ambas posiciones, como si fuesen dos momentos esenciales del mismo proceso en donde la retroalimentación positiva fuera decisiva: «el lenguaje solidifica de cierta manera las experiencias humanas, pero son éstas las que crean, orientan y determinan el lenguaje» (Lledó, 1995, 17). En efecto, la experiencia es el resultado del lenguaje y el lenguaje también es el resultado de la experiencia, pero «nunca hay en este terreno un comienzo desde cero. El lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y resultado de la experiencia» (Gadamer, 1994, 83). Tanto la concepción del mundo como el lenguaje se estructuran mutuamente: «el lenguaje condiciona la forma como nosotros interpretamos o vemos el mundo, pero a su vez nuestro lenguaje está condicionado por el mundo, que se hace presente en el lenguaje en cuanto que éste representa la presencia del

mundo» (Álvarez, 1985, 78). La solución sería concebir el mundo y el lenguaje como la síntesis entre producto y productor; es decir: el mundo es producto y productor del lenguaje, y éste también, a su vez, es producto y productor del mundo.

¿Qué son esas realidades exteriores al campo lingüístico susceptibles de ingresar en su dominio? ¿Es el destino de todo ente cruzar las fauces del lenguaje? La lingüística no puede devorar todo lo que en principio no era lingüístico, pues «la “lingüística” fundamental de la comprensión no significa que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente. Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana; que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua?» (Gadamer, 2001, 41). Sorprende positivamente la prudente retirada de Gadamer, defensor de la universalidad del postulado hermenéutico, a posiciones menos drásticas. Y no es que abandone la tesis que afirma que la experiencia humana está condicionada por el lenguaje, sino que, a instancias de las críticas de Habermas, admite casos en donde esto no es así. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, en efecto, pero la frase entraña un condicionante. El ser es lenguaje, sí, pero sólo el ser que puede ser comprendido, a pesar de las interpretaciones abusivas que pretenden leer ahí la contraseña de un panlingüicismo nunca declarado por su autor, basándose en las comas que figuran en el original: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”; esto es: el ser, el cual (siempre) puede ser comprendido, es lenguaje, como si todo pudiera ser reducido a lenguaje. Pero Gadamer (2001, 371) es claro: «¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación».

Para Habermas (cfr. 1996, 284), la epistemología evolutiva de J. Piaget revela que el pensamiento instrumental no depende del lenguaje, aunque tal pensamiento sólo puede madurar gracias a los esquemas cognitivos que aporta a la postre el sistema lingüístico. Categorías como el espacio, el tiempo, la causalidad, la sustancia y las reglas de la lógica formal, poseen un fundamento prelingüístico en donde el lenguaje se asienta *a posteriori*: «¿no hay otras experiencias de la realidad que sean de carácter no lingüístico? Está la experiencia del poder y la experiencia del trabajo. (...) Hay una experiencia extralingüística del mundo, como sostiene Habermas remitiendo a las investigaciones de Piaget. Se da el

lenguaje de los gestos, muecas y ademanes que nos unen, se da la risa y el llanto (...). Pero todas estas formas de autorepresentación humana deben integrarse constantemente en ese diálogo interno del alma misma» (Gadamer, 1994, 199-200). Existen experiencias fuera del lenguaje, como el poder, el trabajo, la risa y el llanto, el despertar, el orgasmo o el dolor. Otra cosa es el sufrimiento, pues la vida se experimenta y se disfruta gracias a un potencial de interpretaciones entrelazadas porque, si no, se quedaría en un mero vivir biológico: «es en el *lógos* mismo donde habita el sufrimiento» (Esteban, 2002, 163), pues la propia labor de comprensión implica un hecho lingüístico aunque tenga por objeto un elemento extralingüístico (cfr. Gadamer, 1994, 181).

Esto implica una consecuencia fenomenológica: la cosa no se agota en el acto intencional, no se puede describir fenomenológicamente como la suma integral de todas sus perspectivas posibles, más que nada porque no sabemos lo que supondría el 100 %. Siempre hay un déficit que nos obliga a callar, de momento, y a no ver la supuesta totalidad de la cosa, por eso «Gadamer no absolutiza el lenguaje (...), ni disuelve el Ser en el lenguaje ni niega que exista algo fuera de él. La herencia fenomenológica le obliga a reconocer que hay algo más» (López, 1999, 247). La fenomenología postula tres niveles de trascendencia: podemos considerar 1) lo que en realidad está dado a la percepción desde el punto de vista actual, 2) lo que se podría ver desde otros ángulos, y 3) el objeto real como cosa-en-sí. No todo lo que existe es asimilable lingüísticamente, aunque el desarrollo expresivo sea inagotable; por eso, siempre hay más que decir, de otro modo y desde otras perspectivas, pues nadie tiene la última palabra sobre el ser, el lenguaje o la comprensión. Por esto estamos obligados a metabolizar lingüísticamente cuanto nos sea posible, ya que de esto depende nuestra posición hermenéutica en el mundo: «aquello sobre lo que no se puede hablar es, precisamente, lo que nos exige el esfuerzo de decir, y sobre lo que hay, en ningún momento que callar» (Lledó, 1998, 273). El discurso se impone como algo necesario, pues siempre hay que hablar aunque no sea más que para expresar la impotencia de la palabra.

El giro lingüístico ha desmembrado la realidad para recomponerla en puras secuelas semánticas, suponiendo que así penetraría hasta el último rincón, creyendo que era posible una completa reconversión del universo ontológico al lingüístico, e imaginando que todo podría ser registrado en los fondos de la Biblioteca de Babel borgiana, en donde los libros están escritos por el laborioso arte de la combinatoria, como si todo fuera decible, describible y girado hacia el lenguaje sin dejar residuo alguno. Pero siempre habrá realidades extralingüísticas que no figuren en la biblioteca babeliana. El lenguaje no calca la realidad

para obtener su doble, tan sólo media entre ésta y nosotros, de la misma manera que cuando hace de mediador entre nosotros mismos no duplica nada. El giro lingüístico «olvida además que es el sujeto el que comprende y usa el lenguaje, y que no es la objetividad de éste (fonética o gráfica) la que lo convierte sin más en lenguaje. Más aún, no todo es lenguaje, ni toda la experiencia sensible se puede agotar en él, como tampoco la acción, el sentimiento, etc. Es inagotable la riqueza de la experiencia sensible, cuya vivencia directa es necesaria para cualquier comprensión de la misma e insustituible por el lenguaje» (Rivera, 1996a, 102).

El lenguaje no sólo replica representativa y simbólicamente la realidad, sino que también la produce y la reproduce. Un sistema lingüístico no sólo refleja las cosas tal y como son, sino que además hace de ellas lo que son. Esto quiere decir que la función denominativa del lenguaje no es tan pasiva como podría parecer, pues reducir el lenguaje a un protocolo de etiquetado que terminaría representando fielmente la realidad, es no darse cuenta de que se mueve en un orden independiente de ésta, aunque sea capaz de modificarla. Lo que llega al lenguaje no es algo previo e independiente de él, sino que gana con la palabra su propia determinación. Aquello que se presenta al lenguaje no obtiene una segunda existencia, pues también forma parte de su ser el modo en que se presenta (cfr. Gadamer, 1995, 568). El lenguaje no se conforma con designar las cosas aplicando neutralmente un nombre para cada una, también es el responsable de la constitución de un mundo capaz de ser percibido, distinguido y entendido pero, además, el lenguaje puede ir más allá de la simple referencia a la realidad, como en la poesía y la literatura cuando recrea otros mundos y otras realidades. No existe una realidad-en-sí accesible por igual a cada sujeto en un alarde de objetivismo dogmático. Cada uno accede al mundo a través de la acepción o perspectiva que su lengua matriz le permite. Y con esto llegamos a la conclusión fundamental de este trabajo: sujeto, lenguaje y realidad integran un sistema de copertenencia y codependencia en el que ninguna de estas tres instancias puede faltar si quiere asegurar la estabilidad y el buen funcionamiento del mismo. El lenguaje es el ámbito en donde acontece la experiencia del mundo, ya sea en el filo simultáneo del presente o en la tardanza recuperada por la memoria. Si Lledó (cfr. 1996b, 219) decía que el lenguaje y la realidad son dos dominios de mutua influencia e imposibles de separar, nosotros añadimos el sujeto para formar una terna indisoluble, compenetrada y consistente.

¿Hay algo más en el campo extralingüístico? Los síntomas y el inconsciente no aparecen nítidamente a la autenticación lingüística. «La libertad, las virtualidades del ser, las potencialidades incumplidas de la realidad, el deseo, la

imaginación (...) no pueden encerrarse en las barreras del lenguaje» (López, 1999, 256). Y también el poder, el dormirse, la extenuación, la creatividad o el aburrimiento. R. Koselleck le recordaba a Gadamer que el historiador tiene la obligación de tratar algunos elementos prelingüísticos, como el poder matar, el poder morir, la relación amo-esclavo o la de amigo-enemigo; y Habermas (cfr. 1996, 297) proponía la risa como un caso de experiencia extralingüística: la risa con la que reaccionamos ante un chiste capta el correlato del tránsito de lo prelingüístico a lo lingüístico. Pero lo importante no es citar más elementos extralingüísticos. Si bien el ser humano recurre en ocasiones a diversos elementos externos al lenguaje para expresar lo que pretende, como la risa, los gestos o los silencios, éstos no pertenecen al lenguaje como tal, aunque induzcan un sentido específico al participar en el proceso comunicativo y dialógico. Estos elementos, como otros vistos hasta ahora, deberán ser tenidos en cuenta como instancias extralingüísticas junto a las experiencias involucradas en ellos, pero no supondrán ninguna experiencia extralingüística radical como la del despertar. Pues una cosa es el lenguaje estructurado que cada lengua de turno normaliza sobre un conjunto de reglas sintácticas y gramaticales, y otra la urdimbre apalabrada que nos sostiene como sujetos en el mundo para mostrar lo que las cosas nos cuentan.

En la medida en que el lenguaje ejerce su poder mediador construyendo accesos, también disipa restos, igual que al recortar una silueta en un papel: se gana lo recortado y se pierden los recortes. Se gana una inmanencia al perder una trascendencia (Husserl), el destello de un relámpago se produce por la oscuridad (Heidegger), si queremos hallarnos antes habrá que perderse (Ricoeur); y es que no se puede tener todo. Este el precio que hay que pagar por nuestra constitutiva finitud humana. Fuera del sistema “sujeto - lenguaje - realidad”, siempre habrá algo más: otras formas de vida, otros signos y marcas, y otras cosas-en-sí. Un trípode necesita de al menos otros tres elementos para garantizar su plenitud formal, estructural y funcional: el punto superior en donde se anudan las tres patas, la superficie inferior en donde éstas se estabilizan, y el contexto gravitacional que presta sentido al conjunto de elementos.

Bibliografía

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1985). “Lenguaje y Ontología en H.-G. Gadamer”, en ALMARZA-MEÑICA, Juan M. y VV.AA., *El pensamiento alemán contemporáneo*. Salamanca: San Esteban.
- ARANGUREN, José Luis LÓPEZ (1972). *Ética*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1998). “Talante”, en ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi (Dir.), *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- BUSTOS, Eduardo de (1987). *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*. Madrid: U.N.E.D.
- DAMASIO, Antonio R. (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (Tr.: F. Meler). Barcelona: Círculo de Lectores.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín (1991). *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- ESTEBAN, Joaquín (1997). *Emilio Lledó: una filosofía de la memoria*. Salamanca: San Esteban.
- (2002). *Memoria, hermenéutica y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (1989). “La represión”, en *Obras completas. XIV*. (Tr.: J.L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.
- GADAMER, Hans-Georg (1994). *Verdad y método II*. (Tr.: M. Olasagasti). Salamanca: Sígueme.
- (1995). *Verdad y método I*. (Tr.: A. Agud y R. de Agapito). Salamanca: Sígueme.
- (1996). *El estado oculto de la salud*. (Tr.: N. Machain). Barcelona: Gedisa.
- (2001). *Antología*. (Tr.: M. Olasagasti y C. Ruiz-Garrido). Salamanca: Sígueme.
- (2002a). *Acotaciones hermenéuticas*. (Tr.: A. Agud y R. de Agapito). Madrid: Trotta.
- (2002b). *Los caminos de Heidegger*. (Tr.: Á. Ackermann). Barcelona: Herder.
- GAOS, José (1993). *Introducción a “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger*. Madrid: F.C.E.
- HABERMAS, Jürgen (1996). *La lógica de las ciencias sociales*. (Tr.: M. Jiménez). Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin (1993). *El ser y el tiempo*. (Tr.: J. Gaos). Madrid: Planeta-De Agostini.
- KAHNEMAN, Daniel (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. (Tr.: J. Chamorro). Barcelona: Círculo de Lectores.

- LLEDÓ, Emilio (1995). *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Ariel.
- (1996a). *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus.
- (1996b). *Lenguaje e historia*. Madrid: Taurus.
- (1998). *Imágenes y palabras. Ensayo de humanidades*. Madrid: Santillana-Taurus.
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen (1999). “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer”, en RACIONERO, Quintín y ROYO, S. (Eds.), *Revista Éndoxa. La filosofía en el fin del siglo. (Series Filosóficas N° 12, vol. I)*. Madrid: U.N.E.D.
- LÖWTH, Karl (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. (Tr.: R. Setton). Buenos Aires: F.C.E.
- MARÍAS, Julián (1973). *Ortega. Circunstancia y vocación. (Vol. 2)*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARINA, José Antonio (1997). “La memoria creadora”, en RUIZ-VARGAS, José María (Comp.), *Claves de la memoria*. Madrid: Trotta.
- MATE, Reyes (1992). “Introducción”, en HUSSERL, Edmund, *Invitación a la fenomenología*. (Tr.: A.A. Zirión, B.P. Baader y C.E. Tabernic). Barcelona: Paidós.
- MUÑOZ MOLINA, Antonio (1997). “Memoria y ficción”, en RUIZ-VARGAS, José María (Comp.), *Claves de la memoria*. Madrid: Trotta.
- MURE, G.R.G. (1988). *La filosofía de Hegel*. (Tr.: A. Brotón). Madrid: Cátedra.
- NANCY, Jean-Luc (2005). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. (Tr.: J.M. Garrido). Madrid: Arena.
- ORTEGA Y GASSET, José (1998). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- PROUST, Marcel (1979). *En busca del tiempo perdido*. (Tr.: P. Salinas). Madrid: Alianza Editorial.
- RICOEUR, Paul (1977). *La metáfora viva*. (Tr.: G. Baravalle). Buenos Aires: Megápolis.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (Tr.: A. Falcón). Buenos Aires: F.C.E.
- REDONDO, Pablo (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto (1996a). “El primer principio en Fichte”, en MARKET, Oswaldo y RIVERA DE ROSALES, Jacinto (Coord.), *El inicio del Idealismo alemán*. Madrid: U.C.M. y U.N.E.D.
- (1996b). “La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte”, en LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, Virginia Elena (Ed.), *Fichte 200 años después*. U.C.M. Madrid.

- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (1994). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- RUIZ-VARGAS, José María (1997). “¿Cómo funciona la memoria? El recuerdo, el olvido y otras claves psicológicas”, en RUIZ-VARGAS, José María (Comp.), *Claves de la memoria*. Madrid: Trotta.
- SLOTERDIJK, Peter (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. (Tr.: J. Chamorro). Madrid: Akal.
- VATTIMO, Gianni (2000). *Introducción a Heidegger*. (Tr.: A. Báez). Barcelona: Gedisa.

Enviado: 31/08/2014

Aceptado: 7/12/2014

Este trabajo se encuentra bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

