

PHILÍA Y PAIDEÍA: LA MEMORIA COMPARTIDA EN EMILIO LLEDÓ

La pretensión que anima el siguiente artículo es la de reflexionar junto a las consecuencias éticas que se desprenden de la filosofía de la memoria que el profesor Emilio Lledó ha conseguido sintetizar en su libro *El surco del tiempo*.

1. LA VINCULATIVIDAD LINGÜÍSTICA DEL ÉTHOS

Si llevamos hasta su resultado último la potencialidad ontológica de la experiencia hermenéutica podemos constatar, con Lledó, que el espacio social del *éthos* del *lógos* se ha podido consolidar gracias a que la escritura provoca el necesario deseo de trascendencia hacia lo otro. Esto es lo que hace que el tránsito de la palabra interior a la palabra compartida sea el medio apropiado para enfrentarnos con la época de la desmemoria. La edad del olvido es símbolo de la clausura a la que tarde o temprano lleva la potencialidad de la conciencia individual. La escritura, el *lógos* expresado, es el apoyo esencial, no sólo para rescatarnos a nosotros mismos del adormecimiento existencial de nuestra propia conciencia, sino para reavivar nuestra natural condición intersubjetiva en la que toda vejez se hace madurez creativa e infinita. Como señala Lledó: «Enhebrado en el largo hilo de la escritura, ya no importa la discontinuidad de cada memoria individual que es, por su misma constitución temporal, principio y fin de su siempre limitado diálogo. En el río del pensamiento colectivo, el discurso escrito representa el cauce por donde una buena parte de ese pensamiento discurre, y por donde la finitud de cada conciencia se trasciende en la múltiple y variada posibilidad hermenéutica de la tradición. El pensamiento individual, hecho escritura, adquiere así resonancia colectiva. El ser concreto y personal se hace lenguaje y el diálogo, que, en cada tiempo, establece con los individuos que toman de nuevo conciencia de esa escritura, no es sino una parte de la totalidad de un inmenso dominio comunicativo que se convierte, efectivamente, en cultura» (ST. 157)¹.

1 Las siglas utilizadas en el trabajo hacen referencia a las siguientes obras de Lledó:

Cuando el referente era *psyché* o la conciencia individual, el fundamento del discurso para Platón no estaba en el silencio de la escritura, sino en el propio ritmo de la vida justificado en el diálogo presencial. Sin embargo, cuando Platón, y con él Lledó, se sitúan en la referencia de la comunidad, que se desprende necesariamente de la dimensión dialógica del *lógos*, se abre el espacio moral donde se legitima la necesidad de comunicación. La universalidad ahora también se circunscribe al espacio moral y se basa en los principios que estimulan tanto al individuo como a la colectividad. El paradigmático ideal ético de la filosofía platónica, tal y como se presenta en el mito de la escritura que Lledó comenta, le sirve al comentarista para explicar el mecanismo por el cual en el horizonte del *éthos* se trasciende el territorio de la comunicación individual.

El interés por el otro, que subyace en el ideal del bien se encuentra sustentado por el deseo de instalarse en la vida y de preservar la existencia. Al mismo tiempo, el ideal de justicia, como extensión del de bondad, manifiesta esta misma afirmación ontológica y social del individuo al intentar preservar las consecuencias éticas del bien. La verdad, por su parte, permite también la instalación en un mundo en la medida en que conseguimos ofrecer un sentido al mundo que nos rodea. La adecuación semántica de lo real a lo ideal supone determinar una cierta seguridad para las aspiraciones éticas del individuo, abriéndose así la posibilidad de «crear caminos» y de «trazar proyectos» (cf. ST. 166). El ideal de belleza, por último, no centra su ímpetu en la practicidad de la preservación, pero su carácter utópico ayuda a explicar mejor el deseo permanente de esperanza con el que consiguen consolidarse la realización de esos proyectos.

Para Lledó, la verdad del yo acontece dialógicamente en ese *lógos* que se despliega en el tiempo de la pregunta y de la respuesta (cf. ST. 145) y que es capaz de alienarse fecundamente para preguntar por sí mismo. La experiencia hermenéutica del *lógos*, del lenguaje escrito, y su extensión natural en el

ST = *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992.

PE = *Las palabras en el espejo*, Madrid. R.A.E., 1994.

LCF = 'Literatura y crítica filosófica', en *Métodos de estudio de la obra literaria*, Madrid, Taurus, 1985, cap. VII, pp. 419-463.

S = 'Sympháeteia e historia del logos', en *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 225-263.

E2 = Entrevista con Emilio Lledó, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XV, 53 (1995), 105-118 (realizada por Fernando Colina y Mauricio Jalón el 19-11-1994).

ME = *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994.

LH = *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978.

FL = *Filosofía y Lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1970, 1974 (ampliada) y 1995 (seguimos la edición de 1974).

ML = *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, Taurus, 1984.

reconocimiento ético de la mismidad proyectándose en lo otro, nos ofrece una rica perspectiva de consideración sobre lo que nos constituye verdaderamente. «El hecho de iniciar el diálogo con la escritura, nos dice Lledó, que es siempre un diálogo con nosotros mismos desde la nueva experiencia de lo otro con lo que nos encontramos, va arrastrando lentamente todo el horizonte de significatividad que colorea y determina nuestro yo» (ST. 146). Nos vamos constituyendo, por tanto, en el permanente acontecer dialógico de nuestra vida donde volcamos nuestras aspiraciones. El ideal paradigmático de la justicia, la bondad y la belleza, resulta una adecuada síntesis platónica que ayuda a justificar las motivaciones fundamentales de nuestro actuar. Por este motivo, el carácter biográfico de la subjetividad, evita considerar a ésta únicamente desde el ámbito aparentemente trascendental de la dotación gnoseológica de sentido, para ofrecer esta otra perspectiva comprometida explícitamente con el latido de la vida. «La biografía personal y, en consecuencia, el particular núcleo ético consolidado en la propia persona y determinado por el espacio colectivo que alimenta la vida del sujeto, no es algo teórico que la reflexión de la inteligencia ilumina y que constituye un neutral punto de partida para elecciones y decisiones» (ST. 147). El que la filosofía hermenéutica nos haya situado en el espacio de la memoria impide hablar sobre la esperanza o sobre la libertad desde un *lógos* aséptico que no sea capaz de cuestionarse a sí mismo y a su propio compromiso. El poder crítico de la memoria ha creado siempre reticencias en las estructuras del poder establecido. Por eso, Lledó reclama esa revitalización encarnada del *éthos* como consecuencia ineludible de la creatividad dialógica implícita en la experiencia hermenéutica.

Estas consideraciones ponen a las claras el hecho de mantener que el auténtico lugar de consolidación y constitución esencial del *lógos* es, precisamente, la palabra compartida. Si en el discurrir de su propia *enérgeia*, el *lógos* se instituye en la palabra interior, y se manifiesta expresivamente en la escritura, es ahora en la consideración ética de la intersubjetividad dialógica donde auténticamente consigue plenificar toda su potencialidad. En el paisaje moral de apertura permanente se consolida, por lo mismo, el proceso paralelo de la memoria, en la medida en que consigue ofrecernos nuevos espacios culturales para el desarrollo del ideal de *paideía* que alimenta nuestra cultura. Según Lledó, la liberación que el tiempo obra sobre el *lógos* no solamente tiene una peculiaridad gnoseológica, sino que se manifiesta, quizá de forma aún más legítima, en el orden ético y práctico.

Esto tiene su fundamento en la peculiaridad dialéctica de la lógica de pregunta-respuesta que sustenta los presupuestos esenciales de la filosofía hermenéutica del *lógos*. En el diálogo mismo se da espontáneamente la apertura hacia lo otro y la liberación intersubjetiva por la palabra. Es únicamente el espacio del *lógos* común el que puede mantener el ideal platónico de lo bueno, lo bello y lo justo. «Como si la ciencia tuviese que sostenerse en principios que van más allá del conocer mismo, nos dice Lledó, estos conceptos forjan el entramado de aspiraciones y tendencias en el sujeto» (ST. 140). La subjetividad

es el módulo inicial en donde se instituye el *éthos* del *lógos*; es el receptáculo y la proyección de los intereses de la memoria común en la que vislumbramos nuestro propio futuro. Toda la potencialidad de la experiencia hermenéutica del *lógos*; toda la activación semántica que, en diálogo con la alteridad del tiempo, ha ido constituyendo la determinación subjetiva de la escritura, no obtiene su total plenificación si el texto no se vivifica, si no se inscribe en el espacio de deseo de una comunidad dialógica. Concebidas en la mente, las palabras precisan abrirse al horizonte práctico de la comunicación y de la discusión con otros. Lledó ha expresado con claridad esta necesaria expansión ética de la experiencia hermenéutica: «Desde el momento en que los signos de la escritura pasan a la mente de aquel que, en un determinado tiempo, se pone ante ellos, entran en el dominio de la vida, de la teoría viva del conocimiento forjado en el tiempo que alienta a cada sujeto; en el tiempo de la praxis. Y esta praxis no sólo revoca ya la inicial indefinición de la escritura, sino que, al surgir de la propia vida de cada sujeto, muestra que este vivo proceso de conocimiento entra en contacto con el espacio social del sujeto que conoce y, en consecuencia, se enhebra en la historia que está al otro lado, por así decirlo, de la mente que piensa» (ST. 141). Y concluye: «En este sentido, no bastaría ya el lenguaje como medio intersubjetivo que enlaza, homogeiniza y posibilita la comunicación entre los hombres. Dentro de ese *lógos* emerge el horizonte donde se refleja el paisaje moral que el lenguaje configura y, sobre todo, la vida colectiva de los hombres» (ST. 144).

2. EL DIÁLOGO COMO CONSTITUCIÓN PRÁCTICA DEL LÓGOS

La verdad de la que se nos habla en la filosofía hermenéutica de la memoria se halla siempre en la comunidad. Se nos hace ver muy claramente que el único lugar legítimo para la verdad es el lenguaje (cf. PE. 54); y esto es lo que hace que el encuentro y el desarrollo dialéctico de dos existencias humanas que hablan, escuchan, entienden, explican, asumen y comprenden, sea el territorio apropiado de una verdad que no aspira únicamente a constatar una estática adecuación de las cosas al entendimiento o a verificar objetivamente enunciados sobre esa realidad. «La verdad, por consiguiente, se constituye sobre ese *lógos* que circula por la mente de aquellos que, en un determinado momento, están creando su forma de participación en él» (ST. 83). Esto quiere decir que la relación de la verdad con la memoria y la trascendencia de sus espacios es muy estrecha debido a que no se encuentra constituida previamente al esfuerzo de los sujetos que participan en ella. Despertar del sueño dogmático del olvido es actualizar intersubjetivamente el espacio común del *lógos* para que acontezca la verdad en la memoria. «Con el lenguaje, nos dice Lledó, la memoria se hace diálogo, y el diálogo implica una forma suprema de comunicación, una renovada e intensa comunión de experiencias» (LCF. 439).

El *lógos* común implica la participación en la común y dialéctica búsqueda de sentido. La aparición del significado y de la verdad no quiere ser, como en

Heidegger, la «renuncia a una progresión en la común búsqueda de sentidos, para aceptar, con ello, una especie de iluminación en el ser» (S. 262), sino más bien lo contrario. El acontecer de verdad es ese proceso temporal de *enérgeia* (energía, como gusta traducir Lledó) del espíritu que se plenifica en el encuentro común de la memoria que somos.

La implícita aceptación de la historicidad que observamos aquí es condición necesaria, ineludible y positiva para el conocimiento de la verdad. En este sentido, la idea de una verdad absoluta es entendida como un «ídolo metafísico abstracto»² y pierde todo su significado metodológico. Esta facticidad de la existencia histórica, este vivir esencial de la memoria, supone, para Gadamer, una crítica radical al idealismo mediante esa renovada influencia de Kierkegaard que se consolida en Unamuno, entre otros muchos, abriendo el yo idealista hacia el punto de vista del tú, del otro yo.

En Lledó, esta trascendencia y proyección del yo, de la intimidad, en el reconocimiento situacional del mundo, en la expresividad de la escritura y en el *lógos* dialógico común, no supone la pérdida del soporte que implica la continuidad de la consciencia en la que se generan estos diferentes espacios lingüísticos de la memoria. Y tampoco supone la aniquilación de la alteridad en ese territorio de comunidad. Hablando hegelianamente se trata de un reconocimiento mutuo de la autoconciencia. «El reconocimiento tiene que ser recíproco. La autoconciencia es autoconciencia sólo cuando recibe su confirmación desde el otro, pero sólo cuando este otro obtiene también su confirmación a partir de mí mismo»³. Únicamente nuestra situación, nuestros prejuicios y la experiencia

2 Cf. H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen, J.C.B. Mohr, Bd. 2, 1986 (en adelante GW. II), p. 103 (tr. esp. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sigueme, 1992 [en adelante VM. II], p. 106).

3 Idem, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976. Citamos por la edición española: *La razón en la época de la ciencia*, (tr. Ernesto Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1981, p. 35).

Si bien sabemos que la presencia de Hegel en Gadamer ha resultado verdaderamente fructífera para la formulación de su filosofía hermenéutica, a pesar del problema que supone el Absoluto, la no renuncia total de Lledó a una trascendentalización del sujeto le separa aún más del filósofo de Stuttgart. No obstante, fruto de la propia continuidad con el pensamiento gadameriano, se encuentran algunos ecos hegelianos en Lledó, sobre todo en el intento de plantear también en esa subjetividad la dimensión práctica de la historicidad que se desprende de un *lógos* encarnado. Podríamos decir, por tanto, que este asunto tiene un doble nivel de consideración:

En primer lugar, salvando las distancias, se establece una cierta relación con el concepto de *Erinnerung*, al delimitar el espacio en el que se instituye la memoria. Sin la *Erinnerung* el despliegue es imposible; es decir, que sin la interiorización de la memoria, que determina la peculiaridad de la palabra interior, no se puede dar el autodesarrollo del Espíritu; o desde nuestra perspectiva, no se puede dar la manifestación temporal y progresiva de la dimensión energética del lenguaje. Cuando Mariano Álvarez en *Experiencia y Sistema. (Introducción al pensamiento de Hegel)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1978, p. 127, se detiene a considerar este concepto desde el punto de vista de la facticidad histórica establece una analogía con la anámnisis platónica debido a que se opera constantemente el regreso (*Rückgang*) a un en sí. Pero la diferencia

que se encierra en nuestra memoria es la que permite una actitud de apertura hacia lo otro, hacia el otro. Sin la toma de consciencia de nuestro posicionamiento previo vivimos olvidados en nuestras creencias particulares, y esta falta de comunidad en nuestras creencias generan la violencia de la unidireccionalidad impositiva y dogmática sobre la alteridad. En este sentido Gadamer nos dice que «cuando no se trate de aprender a dominar algo, aprenderemos una y otra vez a conocer la diferencia del Otro en su disparidad en nuestros propios prejuicios. Esto es lo máximo y más elevado a que podemos aspirar y llegar: participar en el otro, conseguir participación en el otro»⁴.

Tenemos, por tanto, que la tensión hermenéutica de la existencia que lucha por salir de su soledad se manifiesta en el deseo de trascender en el otro y en el reconocimiento semántico de la alteridad. El medio con el que el hombre consigue realizar este propósito esencial es el lenguaje. «Es el lenguaje, nos dice Lledó, el que permite esa salida hacia lo otro, hacia la solidaridad de la inteligencia, hacia la comunidad del entender y proponer» (S. 265).

más importante estaría en que ese en sí no tiene una especial supremacía como pudiera ocurrir con el *eidós* platónico, ya que se despliega y articula en un proceso creador. Y aquí está la ganancia que supone Hegel para una filosofía de talante hermenéutico como la de Lledó: la constatación de un en sí procesual y dinámico gracias al proceso de interiorización y de memoria que supone la *Er-innerung* resulta ser fundamento apropiado de un *lógos* que es esencialmente temporal e histórico. Tenemos, por tanto, que el *logos-lenguaje* precisa del fundamento de la memoria para autodesarrollarse del mismo modo que el concepto precisa de la *Erinnerung* para su despliegue.

Por otra parte, en estrecha relación con el tema que nos ocupa en estos momentos, se establece otro paralelismo entre la filosofía de Hegel y la filosofía del *lógos* que estudiamos: se trata del problema de la intersubjetividad. Si para Lledó el *lógos* implica una comunicación intersubjetiva e histórica debido a que el pronunciamiento de la palabra se realiza en la colectividad, y esto a su vez hace que la significación se establezca desde un «universo de mediaciones», vemos cómo para la ciencia de la experiencia de la conciencia hegeliana la intersubjetividad resulta ser el hilo conductor del reconocimiento (véase R. Valls, *Del yo al nosotros*, Barcelona, Estela, 1971), especificándose en el lenguaje, según algunas interpretaciones (véase E. Trias, *El lenguaje del perdón*, Barcelona, Anagrama, 1981), el sustento y la concreción de esa intersubjetividad propia de la conciencia. (Quizá simplemente sea una coincidencia coyuntural, pero lo cierto es que estos dos trabajos citados, frutos ambos de investigaciones doctorales de madurez, en cuya base se encuentra el problema de la intersubjetividad en Hegel, han sido dirigidos por el profesor Lledó).

4 H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989. Citamos por la edición española: *La herencia de Europa*, (tr. Pilar Giralt, Barcelona, Península, 1990, p. 49).

Hay que decir, no obstante, que esta tolerancia y participación en el otro no significa para Gadamer renunciar a nuestra memoria individual y a la memoria de la tradición. El otro enriquece, y es, sin duda, el espacio ontológico en el que se constituye la peculiaridad última del *lógos*; sin embargo, por ello mismo, no puede suponer la propia anulación de nuestro horizonte. «Tolerar al otro no significa en absoluto perder la plena conciencia de la irrenunciable esencia propia» (*ibid.*, p. 61). En Gadamer late a nivel socio político una clara huida de la anulación de las riquezas culturales y lingüísticas de los distintos pueblos de Europa. Su propuesta de futuro se basa en la tolerancia desde la diversidad.

Como es fácil suponer, todos estos presupuestos sobre la comunidad dialéctica de la verdad y del *lógos*, y sobre la alteridad, han pretendido sentar las bases del problema esencial de la memoria compartida: el diálogo. Lledó opina que no hay vida sin diálogo; no existen ni el mundo de la cultura, ni la tradición, ni la propia memoria sin llegar a plenificarse. «No importa la fuerza y la coherencia del lenguaje en el que estamos instalados, ni la tradición escrita que en él asumimos, si el espejo íntimo con el que lo valoramos, si el rostro personal que asoma al río de las palabras, no sabe ver, en ese surco móvil, la renovadora y crítica incitación al diálogo que es, esencialmente, nuestra vida» (PE. 68).

La memoria nos ha ido indicando el propio proceso de constitución del *lógos* hasta llegar a la plenificación dialógica. En el diálogo, se establece el fenómeno de la comunicación gracias a la interrelación participativa de dos tú o de la participación de dos memorias. Dos alteridades situadas y enfrentadas hacen circular vínculos lingüísticos de un *lógos* común y de una memoria individual y, a la vez, colectiva.

Pues bien, hasta aquí nos ha traído la memoria. Pero cuando se produce el genuino encuentro comunicativo del habla y del texto escrito en el lenguaje se obra el olvido más auténtico de sí mismo. Cuando se produce el fenómeno de la comunicación en el diálogo no son las dos subjetividades las que activan el poder comunicador de su memoria, sino que es el propio diálogo quien nos constituye en comunidad dialógica. En este momento se produce el más radical olvido del *lógos*, ese sin el cual es imposible tener memoria de ningún tipo. La memoria se adormece porque en el diálogo mismo se está actualizando; más tarde continúa el proceso. A esto Gadamer lo ha llamado «habla libre» (*«Freies» Sprechen*). «El habla “libre”, nos dice, fluye, en olvido de sí mismo, en la entrega a la cosa que es evocada en el medium del lenguaje. Esto es aplicable también al discurso escrito, a los textos. Porque también los textos, si se comprenden realmente, se funden de nuevo en el movimiento de sentido del discurso»⁵.

Para Lledó, en la estructura misma del *lógos* se halla implícito el diálogo debido a que este *lógos* no se expresa dogmáticamente de una vez para siempre, sino que su propuesta es siempre inicial y permanentemente inacabada. En esta dimensión esencial de la apertura dialógica del *lógos* es donde se encuentra su provocación. El lenguaje resulta ser, en este sentido, el símbolo paradigmático de la finitud humana y, a la vez, la representación manifiesta de su proyección. Los límites son, precisamente, los que generan el deseo de pervivir ontológicamente y de permanecer deseoso de conocimiento y de sentido. De ahí que la lógica de este *lógos* revitalizado sea una lógica de la pregunta-respuesta.

La lógica de la desmemoria del *lógos* es exclusivamente una lógica de respuesta unidireccional regida por la identidad. Sin embargo, con el tiempo, la

5 GW. II, 178; VM. II, 174.

historicidad y, en definitiva, la memoria, presentes en el *lógos* expresado de la escritura, se reivindica la preeminente multiplicidad de la pregunta como síntoma del inacabable cumplimiento creativo del triple deseo de aprender, conocer y obtener sentido. «La pregunta nace, pues, nos dice Lledó, de ese “querer aprender”. Para ello es esencial interrogar a ese lenguaje. El hecho de que el preguntar sea la exigencia imprescindible a la presencia de la escritura, significa que todo lenguaje está ahí para ser interrogado, para ser sometido y probado en el tiempo real de la vida de cada lector. Querer aprender de lo dicho es, por consiguiente, la actitud que procura entender el lenguaje como principio de conocimiento y no como su clausura» (ST. 115-116). La tradición escrita, por tanto, puede salvarnos del exceso de información que nos ofrece infinidad de detalladas respuestas que no han sido demandadas y que, por tanto, nos deja sin preguntas, o lo que es lo mismo, sin actualizar creativamente nuestra imprescindible posibilidad de saber más. Cuando, como señala Lledó, «el saber no arranca ya de ese interrogar fecundado en la presencia del lenguaje» (ST. 116), el ser humano queda atrapado y aturdido en el espacio de la desmemoria, teniendo ello consecuencias éticas importantes en lo que se refiere al desarrollo de la libertad. Por este motivo, Lledó rescata, del mito platónico de la escritura, la figura de un padre hermeneuta que vela por mantener vivo el deseo a través de la expresión escrita del *lógos*. «El padre de la palabras, se nos dice, las protege y las ama, para que no pierdan nunca la posibilidad de abrir interrogaciones en la mente de aquellos ante los que se encuentran» (ST. 117).

Tenemos, de este modo, que la primacía del preguntar es un fenómeno hermenéutico esencial en la descripción de la filosofía del *lógos* de Lledó, y este preguntar se encuentra sustentado por esa responsable paternidad no desmemoriada que nos ofrece una nueva filiación para el *lógos* desde la práctica hermenéutica en la que se especifica la importancia del lector-receptor. Por tanto, concluye Lledó, «afirmar esta necesidad de intérprete es, sobre todo, vincular el tiempo de la creación de un lenguaje, al tiempo de una sucesiva historia en la que ese lenguaje goza, en el lector que le pregunta y con el que dialoga, el privilegio de revivir continuamente y de engendrar otras palabras» (ST. 118).

Igual que para Gadamer, para Lledó la estructura dialógica es el modelo hermenéutico esencial. Es la lógica interna del preguntar quien activa el potencial del saber en el discurrir temporal de la palabra y en los efectos que ella produce; de este modo, el sentido no se expresa de una vez por todas, sino en la interproyección permanente de los horizontes históricos de comprensión. Lledó sintetiza, en las siguientes frases, buena parte de su deuda con la hermenéutica gadameriana; «El “qué es” iniciador de diálogo manifiesta, entre otras cosas, que aquello que, como experiencia de lenguaje, llega a cada forma de consciencia, pide ser movido y desplazado continuamente de su original lugar, de su usual tipología para, en su discurrir en el tiempo, producir el variado fruto de sus significaciones» (ST. 137). Como se ve, la provocación de la pregunta sitúa sus intereses semánticos en el espacio abierto en la distancia histórica. Allí, la experiencia lingüístico-hermenéutica se mueve y desplaza continuamente

consolidando el espacio efectual de la tradición, con el que ineludiblemente dialoga el horizonte de comprensión de cada forma de consciencia presente para la obtención de los significados propios de la memoria.

Para Lledó, la lógica dialéctica es la base y el fundamento epistemológico de la filosofía del *lógos* y de la memoria. Parte Lledó de la consideración menos elaborada y más originaria de la estructura del diálogo; es decir, se comprende el diálogo como el hecho de preguntar y de responder, resultando ser la pregunta la superación de todo tipo de dogmatismo. El preguntar nos pone en estrecha relación con la verdad ya que en todo preguntar subyace el deseo, la búsqueda. La verdad ha dejado de ser entendida como la aceptación de lo ya dicho, y muy especialmente, la raigambre hegeliana de esta tradición hermenéutica nos ha enseñado el carácter procesual de la verdad. La inacabable búsqueda de sentido, que obedece a la natural implicación deseante del hombre, se determina, por tanto, en su forma más apropiada, en esta lógica dialéctica de la pregunta respuesta (cf. ST. 160-161). El *lógos* se autentifica y constituye radicalmente en el diálogo: «El diálogo es la renovación y presencia del *lógos*; la constatación de que todo lenguaje no existe sino como posibilidad de compartirlo» (ST. 162).

El fenómeno del silencio de las imágenes en la pintura y de las letras en la escritura, que Lledó comenta en su lectura del *Fedro*, manifiesta el carácter trágico de una existencia condenada a la incomunicación y al olvido del *lógos*. Para una dialéctica platónica que hunde sus raíces lógicas en la tensión semántica entre pregunta-respuesta, este silencio de las representaciones miméticas de lo real o de lo ideal, supone una insalvable aporía ontológica. De la mano de Platón, por tanto, este asunto le da pie a Lledó para reclamar la imprescindible proyección intersubjetiva del *lógos*: «No hay nada más trágico que una apariencia de vida humana a la que se reclama la imposible palabra. Porque detrás de las imágenes de los hombres que viven, el encuentro con el otro exige siempre el *lógos* que esa apariencia lleva consigo y que le convierte en sustancia, en ser. (...) Sólo en este intercambio de experiencias, en las que la vida se transforma en conocimiento, alcanza su más alto nivel la relación con el otro. Relación que jamás podría establecerse si ese otro, como la “figurada” realidad de la pintura, no habla y, además, hace imposible el preguntar. No hay, pues, vida sin diálogo; sin esa instancia que se levanta de la realidad e invoca al otro para existir en la palabra compartida» (ST. 107-108).

3. PHILÍA COMO FUNDAMENTO AFECTIVO DEL DIÁLOGO Y DE LA MEMORIA COMPARTIDA

La petición de belleza interior, de soledad auténtica, de enlace amistoso con uno mismo, que Sócrates solicita para sí, haciéndola extensiva también para Fedro, en su plegaria al dios Pan tras reflexionar sobre la escritura, resulta ser también un anhelo que, de forma general, se encuentra detrás de toda la propuesta filosófica de nuestro autor.

Para Lledó, considerar el problema de la subjetividad, y todo lo que ella implica, desde la belleza supone que esta recualificación estética de la intimidad se dirige a lo más originario; es decir, se dirige a esa capacidad poiética que el hombre vierte sobre sí mismo para buscar la prenitid de su constitución. Sin embargo, frente a lo que pudiera parecer esta belleza de la que se nos habla en la parte conclusiva de *El surco del tiempo* no es ni un mero aparecer instantáneo, ni un acontecimiento objetivo. La creatividad de la belleza interior se sustenta en el reposo de lo que somos; se sustenta en esa intimidad esencial cuya estructura ontológica básica hemos descubierto en la memoria. Como dice Lledó: «... esa belleza de “dentro” se nos presenta sobre el suelo de la memoria. Recorrer nuestra propia vida en el espejo de lo que hemos sido, nos hace descubrir el rostro interior que nos acompaña, y que vemos en el silencio de la intimidad cuando realmente recordamos, cuando nos acordamos de nosotros mismos y en ese recuerdo van apareciendo, “plano a plano”, los rasgos de nuestra fisionomía interior. Fruto de una biografía, la construcción de esa intimidad es tensión y resultado de la armonía que, en función de la historia que vivimos y la vida que desarrollamos, construimos para nuestra memoria. Espejo de nuestra vida, la intimidad refleja lo que hayamos sabido hacer con ella» (ST. 206).

La armonía entre el espacio del yo y el de la memoria enbellecen todas las aspiraciones de la intimidad; siendo la más originaria de ellas la aspiración de trascender para poder autenticar el reconocimiento en lo otro. La lingüisticidad de la belleza interior de la que hablamos resultará ser, de este modo, el más genuino territorio ético en el que se posibilita dicho reconocimiento. «La configuración de esa belleza, apunta Lledó, se determina también por las palabras que la acompañan. En ella hablan, pues, las voces con las que se nos dice cómo habría que establecer nuestras relaciones con los otros, e incluso con nosotros mismos» (ST. 207). La palabra comprometida se convierte en la terapia contra el olvido. Esta palabra encarnada con la que nos situamos en el horizonte moral de la memoria reconstruye críticamente, para nuestros días, una idea de personalidad llena de reposo silencioso y de deseo creativo y común de pervivencia.

La filosofía del lenguaje de Lledó adolece de un interés expreso por vincular la teoría a la praxis; y ello no se hace ofreciendo respuestas inmediatas a situaciones determinadas. A nuestro entender, la vitalización ético-lingüística de Lledó se manifiesta formalmente; el propósito primero es el de determinar en el ámbito propio del lenguaje y de la memoria ese ineludible horizonte moral sin el cual carecería de sentido hablar de un futuro para el hombre. Es por este motivo por lo que la belleza platónica es recuperada en su más genuina dimensión ética. La belleza interior, el amor a uno mismo, que Platón y Lledó reclaman a partir de la anámnisis, aglutina simbólicamente en un espacio universal los valores eternos de justicia, solidaridad, humanismo y verdad sobre los que se construyen las múltiples personalidades que conforman el *lógos* común; y, en época de crisis y de olvido, sóloamente la referencia de la memoria puede

reivindicarlos para que su estructura formal, tanto subjetiva como objetiva, pueda ser aplicada a los instantes concretos de la vida práctica.

Cultivar la memoria es tarea previa para consolidar ese referente necesario; al fin y al cabo, la memoria está compuesta de deseos cumplidos y de frustraciones que previamente tuvieron que ser sometidos al fenómeno ético de la elección. La memoria se encuentra llena de elecciones, tanto individuales como colectivas, y su consecuencia, es decir, la personalidad y la tradición en las que se integra, encuentran, de este modo, su auténtica constitución en el *éthos* del *lógos* después de haber descubierto el fundamento ontológico en la subjetividad y en la temporalidad histórica.

Quizá, desde esta perspectiva formal del *éthos* del *lógos* queden algo lejanas las grandes palabras que anuncian los grandes valores de los que hablábamos; sin embargo, según Lledó, contemplarlos desde la memoria «permite ver, a pesar de su aparente generalidad, un núcleo suficientemente consistente como para adivinar qué es, en el fondo, lo que quieren decir, a pesar de todas las modulaciones y variaciones de la historia» (ST. 208).

La consecuencia que Lledó consigue extraer al hilo de todas estas consideraciones es que la belleza interior, por la que aspira la plegaria de Sócrates, no es únicamente conocimiento y saber. Al hacer suya dicha plegaria gracias al diálogo hermenéutico, Lledó quiere ver también en esta dimensión estética de la memoria del *lógos* la ineludible dimensión ética sin la que no podría conferírsele sentido. Por este motivo, «la belleza es, en cierto sentido, pasiva. No es actividad sino, en última instancia, resultado de una actividad. Es imagen final de un largo proceso, en el que cada consciencia se vislumbra en el reflejo de lo que ha hecho, de lo que ha elegido, o de lo que le han elegido» (ST. 208). Con ello, a nuestro entender, no se nos está hablando de un pseudocompromiso del *lógos* basado en la nostalgia de lo que fue y no pudo ser y en una memoria endurecida; más bien creemos que se trata de rescatar, desde la lingüística del ser humano, el olvidado yo personal en toda su extensión ontológica, histórica, ética y estética. El yo personal, hecho comunidad, va a ser quien reivindique la pervivencia en la esperanza del futuro; pero únicamente puede completar esta dimensión estética, o esta *poíesis* individual y colectiva, si no elude el reconocimiento de su ser esencial en el tiempo y su proyección dialógica en los otros.

Además, pues, de la construcción bella de la intimidad, el otro gran deseo que comparte Lledó con Sócrates es el de enlazar lo interior (*éndothén*) con todo aquello que viene de fuera (*éxothén*). Nos enfrentamos, de algún modo, con la preocupación esencial que ha dado cuerpo al pensamiento occidental. Han sido múltiples los modos de enfrentarse al problema de la experiencia de lo real y de lo verdadero, pero en esencia la provocación básica siempre ha sido estructuralmente invariable: ¿cómo podemos explicar, ontológica y epistemológicamente, el espacio de escisión entre el mundo y la percepción que de él tiene el hombre para poder comprender en toda su extensión la peculiaridad

de dicho hombre y dicho mundo? Como sabemos, la filosofía hermenéutica, y con ella la filosofía del *lógos* de Lledó, ha ofrecido su respuesta a este asunto desde el fenómeno de la lingüisticidad de la experiencia. Tomando conciencia del carácter mediador y especulativo del lenguaje la experiencia es el recíproco resultado coimplicador de la expresividad objetiva de lo real y de la expresividad ineludible que late en la subjetividad. Habrá que decir que, desde esta perspectiva, lo real no es únicamente lo puesto ante mí en la presencialidad sensible o intelectual, ya que también lo real se manifiesta idealmente sosteniendo históricamente el tiempo en el espacio común de la escritura de la memoria.

El enlace mediador entre los dos espacios, por tanto, se encuentra en el *lógos*. Este hecho es el que nos ayuda a comprender su constitución ontológica y gnoseológica, pero no delimita la implicación práctica. Es este el motivo que le hace a Sócrates anhelar la afectividad ética de la *philia* para que pueda desarrollarse en toda su plenitud el ideal humanista de que el *lógos* se plenifique dialógicamente. Sin la amistad es impensable un diálogo verdadero. Sólo la *philia* permite llevar a cabo la auténtica misión mediadora del *lógos* entre lo exterior y lo interior; entre la intimidad y la alteridad; entre las letras proyectadas y proyectantes de la memoria y su recepción.

Básicamente la *philia* es un sentimiento que brota de la naturaleza humana. La cosanguineidad y la dimensión genética y social de la perpetuación de la especie animan este instinto que muy pronto, desde un punto de vista cultural, se convierte en un sentimiento y en un valor. Lledó centra su mirada en el interés de la amistad en el mundo clásico después de haber recorrido el camino de los espacios de la memoria y del *lógos*. Tras su institución y su expresividad, la memoria del *lógos* consigue constituirse en el diálogo, y el diálogo, además de un sustento ontológico-lingüístico, necesita un enlace afectivo; un sentimiento de *sympháteia*, de comunidad. «La *philia* nos lleva hacia el contenido de esa otra palabra, trivializada ya por el uso, pero que en su sustancia expresa la oculta armonía que sujeta la existencia: la simpatía (*sympátheia*), el sentir con el otro que es ya, por ello, uno mismo» (ST. 217).

La amistad no quiere saber racionalmente; no quiere encontrar sentido a la alteridad que se opone dialécticamente complementándonos. «No queremos saber del amor por miedo a des-sentirlo y a quedarnos solos, a que el lenguaje nos descubra la soledad. Se renuncia a la razón y a la curiosidad para salvar la amistad» (E2. 116). Este sentimiento común de la *sympátheia*, en el que se entiende a lo otro en y desde la perspectiva de lo mismo, ya no sólo es una comunicación esencial, sino que además consolida la proyectividad de la memoria desde su punto de vista ético. El que para Lledó todo amor sea invención (cf. E2. 113) quiere decir que la amistad es lo que provoca la creatividad cultural de la vida que garantiza ese anhelado futuro de la memoria. Sin la palabra no hay porvenir, no hay interpelación ni búsqueda; pero sin el padecimiento y la afectividad tampoco. En la actualidad las formas de amistad se encuentran empobrecidas porque dependen de una cierta tiranía conductual. En buena medida, bajo la apariencia de una libertad alcanzada, asistimos a un desgaste

de fuerza semántica en palabras de profundo valor poético a causa de una uniformización de las conductas. En este mismo sentido, en *Elogio de la teoría*, Gadamer, dentro de este mismo contexto de la amistad, hace unas valoraciones sobre el aislamiento y la autoenajenación, por una parte, y sobre la soledad, por otra, que pueden ser interpretadas con facilidad desde nuestra perspectiva de la dialéctica olvido-memoria y que pueden servir para seguir ilustrando la proximidad de planteamientos con Lledó.

Se nos dice allí que la fragmentación del saber, el individualismo y, en definitiva, el olvido del *lógos* común que se sustenta en la memoria implican una presión social y una violencia que se ejerce sobre el hombre moderno a causa del control de los medios. Esta situación lleva a la esclavitud de la autoenajenación debido a que desaparece la necesaria posibilidad de identificación con lo general⁶. Este estado le permite a Gadamer distinguir entre aislamiento y soledad buscada.

El aislamiento es el sufrido por el olvido de lo común y general; acontece una soledad no deseada debido a la particularización y a la desintegración. Sin embargo, este aislamiento se diferencia de la soledad que se busca. «La soledad es, dice Gadamer, algo completamente distinto al aislamiento. El aislamiento es una experiencia de pérdida y de soledad, la experiencia de la renuncia. El aislamiento se padece, en la soledad se busca algo»⁷. La respuesta a este aislamiento del olvido se encuentra en la *philía*. El mecanismo dialógico de la memoria, entendida como lo común, se especifica en la amistad como la síntesis de lo humano. La *philía* de los griegos incluye todas las formas de vida humana en común, empezando por el propio *lógos*. «La amistad se basa en el sentimiento de solidaridad»⁸, y tal como reza la expresión pitagórica expresada por Gadamer: «Todo es común para los amigos» (*κοινά τῶν φίλων*).

Estos presupuestos dejan claro que la revitalización de la memoria desde la hermenéutica implica volver a vivir la universal comunidad del *lógos* en el enlace afectivo de la amistad. Ello nos remite, en buena medida, a nuestra interioridad como momento en el que se instituye la palabra interior y en el que se le capacita al hombre para perderse en la búsqueda de su soledad. Aquí radica el enlace de la *philía* dado que para trascender al otro hay una exigencia de amarse a sí mismo en soledad como veíamos al principio de este apartado al referirnos a la belleza interior.

La soledad ahora no acontece desde la violencia de la fragmentación que proviene del exterior, no acontece desde el olvido. Por este motivo, el retornar de la memoria, sustentando el espacio de la subjetividad, le permite al hombre

6 Cf. idem, *Lob der Theorie. (Reden und Aufsätze)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983. Citamos por la edición española: *Elogio de la teoría. (Discursos y Artículos)*, tr. Anna Poca, Barcelona, Península, 1993, p. 114.

7 *Ibid.*, p. 112.

8 *Ibid.*, p. 119.

volver a encontrarse consigo mismo y, en su trascender ineludible, con los otros, tanto en el tiempo inmediato del decir presencial, como en la mediación del tiempo de las letras. *Philia* también es escritura.

La escritura, para Lledó, es un auténtico paradigma de este esencial enlace afectivo de la amistad. De igual modo que Aristóteles dejó dicho que donde mejor podemos reconocernos es en el rostro del amigo (cf. MM., II, 15, 1213a, 20-24; citado en ST. 213), cabría señalar que quien escribe, quien se expresa, desea verse trascendido en lo otro. En el caso del vivo diálogo, gobernado también por la amistad, la inmediata réplica del interlocutor se convierte en el espejo aristotélico donde podemos contemplarnos a nosotros mismos; sin embargo, falta la mirada del tiempo para que nos podamos ofrecer un sentido completo de lo que somos. Es en la memoria hermenéutica donde la *philia* obra su apoyo definitivo al *lógos*. Aquel que, en el espacio común del *lógos* y de la memoria colectiva, recibe el mensaje de lo que somos en un tiempo diferente al de nuestra existencia, permite que nuestro ser se autentifique en el proceso mismo de actualización hermenéutica. «Es indudable, según Lledó, que el autor siente esa necesidad de comunicación que, especificada de distintas maneras, es una especie de *philia*, de vinculación afectiva con un futuro entrevisto y en el que pretende hacer resonar sus palabras. Esa pretensión del autor es la que se encontrará, en el camino de la *philia*, con la memoria del lector» (ST. 215).

Entenderse, por tanto, ya no sólo es una tarea intelectual, sino eminentemente ética: «Esto, dice Lledó, nos lleva, una vez más a la ética y a la *paideía*. Poder oír el mensaje de la voz del pasado, que al presentarse en nuestro tiempo vuelve a revivir, nos enlaza no sólo con una realidad, la escritura, nacida en otros presentes, sino con la presencia de otro existir hacia el que se extiende nuestra posibilidad de “querer”, el don de la *philia*» (ST. 216). Una vez más podemos contemplar cómo en la filosofía de E. Lledó la memoria es el sustento incuestionable del *lógos* en el proceso de su propio devenir constituyente.

El presupuesto epistemológico de la conducta moral que se desprende de la perspectiva de la memoria del *lógos* es ahora un presupuesto afectivo. La mediación entre sujeto y objeto ya no es sólo lingüística; la propia implicación dialógica del *lógos*, donde éste acaba constituyéndose, supone trascender afectivamente hacia esa alteridad en la que nos reconocemos. La *philia*, de este modo, recorre idéntico camino que el *lógos* en su proceso de plenificación. Es justamente al final, en el momento donde se nos permite vislumbrar la esperanza del futuro al haber conseguido ser protagonistas de lo que somos por haberlo sido, donde ambos se encuentran; y en dicho encuentro se legitiman todas nuestras comunes aspiraciones éticas y ontológicas para deguir siendo. Lledó plasma magistralmente estas intuiciones en el siguiente texto: «Esta vinculación afectiva de “querer ser”, de “querer hacer” es, como *philia*, algo más que el ansioso sentimiento de poseer algo o de tender a algo. La *philia* tiene esa apatencia de serenidad y generosidad. Por generosidad entiendo, en este caso, más allá de la urgencia de “tener” que caracteriza al egoísmo, la necesidad de

«dar», de ofrecer. Con la *philía* se rompe, pues, la relación sujeto-objeto desde la mera perspectiva en la que el objeto “amigo” nos objetiva a su vez, nos hace reconocernos objetos también en el reflejo de aquel o de aquello que “queremos”. Un sujeto, pues, que se entrega al objeto y que en esa entrega enriquece su individualidad hacia lo que se entrega» (ST. 213).

El descubrimiento de la consciencia, que como ya vimos la subjetividad realiza sobre sí misma, sólo puede llevarse a cabo desde la estructura del diálogo. Lledó ha sabido ver bien la extensión aristotélica de la definición platónica sobre el pensamiento. El reconocimiento de la mismidad para Aristóteles transforma el descubrimiento gnoseológico en una perspectiva ética, en tanto que el diálogo del alma consigo misma aparece en el contexto de la *philía*. La palabra amistosa, con la que nuestras motivaciones éticas se abren al mundo de los otros, se hace *philautía* en el retorno ético-dialógico y lingüístico sobre nosotros mismos. Según Lledó, «la *philautía* es, también, filología. Las palabras constituyen el fondo de la intimidad. La mirada hacia sí mismo es una forma del diálogo interior que nos habita, la sustancia verbal que nos distingue y en la que nos encontramos *siendo quienes somos*, y oyéndonoslo decir. Un ser deseado, acogido, asumido como algo querido, y en cuya asunción la existencia, el tiempo concreto en el que nos contemplamos queriéndonos, se identifica con toda la historia personal, con todo el pasado en el que nos hemos querido, en el que nos hemos reconocido, en el que nos hemos hablado» (PE. 36). La lingüisticidad de la memoria es, en este sentido, quien posibilita ese diálogo amistoso con nosotros mismos y, por extensión, quien ofrece la posibilidad filantrópica de proyectarse hacia los otros, hacia las otras memorias. El *lógos* común dialógico será, por tanto, el espacio ético del encuentro global de la memoria.

4. LA MEMORIA DEL FUTURO

La proyectividad dialógica y afectiva sobre la que nos acabamos de detener nos permiten caer en la cuenta del fenómeno de la proyectividad en sí mismo. Lledó, como ya se ha señalado, participa de la creencia de que ni la vida ni la memoria son algo acabado, sino que se hallan en permanente realización. Esta es la peculiaridad esencial que su lingüisticidad implica por el hecho de considerar que el *lógos* es *enérgeia*. «*Enérgeia*, nos dice, implica posibilidad y capacidad. En este concepto, esencial de la filosofía de Aristóteles, se sintetiza toda una teoría antropológica, que supone el continuo trasvase del dinamismo interior hacia el otro lado de la frontera de la consciencia» (ML. 63) Un trasvase que recorre todos los espacios de la memoria a fuerza de empuje y de creatividad.

Proyectividad es esfuerzo, deseo, aspiración. El tiempo en el que la memoria se comparte es el tiempo del deseo; el tiempo de querer permanecer siendo uno mismo con los otros. La mirada instituyente sobre nosotros mismos anuncia en todo momento el inevitable y creativo destino de la trascendencia. Trascender es el modo final de la memoria.

Lledó nos habla de «memoria del futuro», y a nuestro entender con dicha expresión se cubre buena parte del amplio campo de significatividad crítica que encubre su pensamiento. El *lógos* que para reconocerse realiza el esfuerzo de reconocer el pasado es el mismo *lógos* que quiere habitar la ausencia del deseo y dar cumplimiento a un tiempo inacabado en el que el sentido se escapa de las manos para seguir mostrando su seductora apariencia. El hombre desarrolla todo lo que es en la órbita de la memoria y del pasado, pero esta creación altera el tiempo histórico abriéndose nuevos horizontes y llenando la existencia de nuevas expectativas (cf. LH. 22). De esta manera, sin ocultarse el ideal griego de humanismo y de *paideía*, el tiempo humano es un tiempo de futuro, de aprendizaje, de motivación permanente, de esperanza. «Al dejar en su transcurso, dice Lledó, la posibilidad de una presencia y, en consecuencia, al poder liberarse de la absoluta caducidad, el tiempo humano se constituye como futuro. Un futuro hasta cierto punto predecible porque se “hace” con la materia del pasado. Esta posibilidad es, por consiguiente, algo más que la esencial apertura que constituye el tiempo. La posibilidad de este “recuerdo” del pasado armoniza la existencia humana y permite el proyecto, el deseo, la esperanza» (ST. 75).

El ser, por tanto, que es la memoria ya no queda sometido a la capacidad única de rescatar tiempo pasado. El ser de la memoria es devenir permanente porque está constituido de forma lingüística. Se trata de una estructura ontológica móvil cuya realidad más profunda consigue autenticarse en mayor grado en la medida en que es más posibilidad (cf. ST. 152). La potencialidad de la memoria es esa dimensión filosófica esencial que Lledó se esfuerza en rescatar en una época carente de utopía y de interrogantes. El sentimiento de tener respuesta para todo adormece la esperanza de la creatividad y reduce a *Mnemosyne* a la estancia del olvido.

El que la memoria habite fluyendo los espacios de la *enérgeia* del *lógos* hace que no sea una dogmática y preestablecida memoria de destino. «Mientras la memoria construida por el “hombre interior” era fruto del ejercicio (*meleté*), del cuidado y de la vida, la inamovible memoria del destino hincaba sus raíces, más allá de la existencia, en el sueño paralizador de un poder que no deja resquicio a la posibilidad y a la construcción de la propia memoria, que es la construcción del propio ser» (ST. 76). La memoria del hombre interior, instituido en el reconocimiento de sí mismo, permite elegir porque su modo propio de ser es trascender. De esta manera cabe proyectarse responsablemente sobre el deseo de incrementar ser gracias a lo que somos. «Lo decisivo en el esquema del hombre “interior”, es que la memoria se aparece, consciente e inconscientemente, como salvación de la amenazadora alteridad, y como posibilidad que permite, en la indeterminabilidad de cada presente, la relativa seguridad de una elección, desde lo que ya somos» (ST. 77).

Ahora bien, pese a lo que pudiera parecer, la potencialidad misma de la memoria no implica ningún determinismo en las elecciones, ya que, como vimos, el momento pleno de actuación constante de la memoria es aquel en el

que el olvido se legitima a sí mismo para poder seguir haciendo memoria. Se quiere decir con esto que la memoria que somos no está presente como un bloque acabado y completo en todas las tomas de decisiones con las que nos dirigimos al futuro. No podemos recordarlo todo en cada instante, y por ello hacemos memoria olvidando. Todo lo que hemos experimentado, sufrido, padecido, comprendido, odiado o amado, permanece latiendo en nuestro ser provocando el deseo de un tiempo siempre inacabado. «La memoria, señala Lledó, no actúa como tal memoria en la que se sintetizase de pronto la plena imagen de nuestra vida. Su forma de actuación consiste, precisamente, en la orientación con que cada una de las continuas experiencias de nuestra vida han ido señalando las experiencias por venir» (ST. 212).

Las consecuencias éticas de esta proyectividad que encontramos en esta filosofía hermenéutica de la memoria son evidentes. No hay *contenido* moral de ningún tipo. Únicamente se encauza un camino hacia el territorio de lo propiamente humano; es decir, el de la posibilidad de decidir sobre sí mismo, que, en ningún caso queda definido. Es una tarea de interrelación con el futuro a través de la mediación del lenguaje. El lenguaje, en estos momentos, también manifiesta su estructura especulativa al erigirse en el espejo hermenéutico de lo por venir.

Si, como sabemos, la anámnesis para Lledó viene caracterizada por su dimensión dialéctico-lingüística (cf. ML. 122 y ss.), hay que decir que el deseo de inmortalidad se especifica también en esta misma mediación del lenguaje. El que la memoria sea ese hilo conductor con el que se supera el estrecho vínculo de la vida y la muerte hace que, desde esta perspectiva, el problema de la inmortalidad recobre una nueva dimensión desde la potencialidad de la ausencia presente del lenguaje. Antes de detenernos sobre ello para concluir, sería bueno detenernos sobre el sentimiento.

Cuando enmudecen los recuerdos de la memoria el hombre vive desnudo «a merced de los vientos de la suerte»⁹; se encuentra zarandeado por el estigma del vacío proyectado sobre su propio destino. Aduñarnos de nosotros mismos es adueñarnos de nuestra propia soledad porque hay que rastrear en lo que somos. El ser que persevera cuando se expresa abre su espíritu hacia una verdad aún no constituida. Esta verdad que desea ejecutarse en ese presente que siempre es pasado consigue proyectar la vida sobre el vacío de la angustia desmemoriada. De este modo, la utópica ilusión apasionada de escuchar atentos nuestros recuerdos para filtrarlos en el *lógos* con objeto de adelantarnos ser, hace que la eterna presencia de «la vida de la muerte» se deje seducir por la permanencia de la palabra. Es el silencio que acompaña a toda palabra el espacio en el que el hombre puede diluirse para liberarse de esa sólida ilusión de transitoriedad y percibir la esperanza de la vida sobre la propia vida. La

9 M. de Unamuno, 'La vida de la muerte', en *Rosario de sonetos líricos*, 1911. Recogido en *Antología Poética*, Madrid, Alianza, 1977, p. 39.

memoria, por tanto, es capaz de proyectar ser hacia el porvenir de nuestra vida, pero sin olvidar nunca que su apoyo esencial se encuentra en el trágico carácter efímero de la finitud del hombre, de la «vida de la muerte».

La presencialidad, que, en buena medida, es la ratificación objetiva de la existencia, supone, a la vez, la finalización de esa misma existencia. La vida únicamente se consolida en la superación proyectiva del presente. «Inmortalidad quiere decir, para Lledó, continuidad; superar el balbuciente espasmo del presente, agotado ya en su mera instancia, para construir un tiempo donde no acaba ese presente, siempre distinto a sí mismo por la sucesión de nuevas semillas» (ST. 183). Esta continuidad temporal de la semilla de la palabra es la que, en el conservado espacio común del *lógos*, ratifica la legítima aspiración de continuar siendo en la memoria compartida. El hombre que no está adormecido por el sueño embriagador del olvido debe sentir la necesidad de sujetar su deseo de pervivencia en el tiempo; por eso, al construir muy interesadamente su intimidad convirtiéndola en mismidad en el momento de reflexionar sobre ella, reclama simultáneamente ese ámbito de diferencia en el que perdurar en la constituyente objetividad de una memoria común. La comunidad del *lógos* es el único cauce a través del cual el abono de la memoria hará fructificar esas semillas de deseo ontológico con las que permanecer. Lledó cree que esta recogida hermenéutica del fruto por todos aquellos que participan en el desarrollo temporal y lingüístico del *lógos*, consolida la más genuina comunidad de la memoria. En ella es precisamente donde conseguimos satisfacer el deseo ontológico de permanencia y consiguientemente alcanzar la felicidad. «Esta siembra incesante de semillas, dice Lledó, no sólo otorga inmortalidad sino, también, felicidad. Porque la inmortalidad buscada en la que el individuo supera su limitación en el ámbito de otras consciencias, ofrece la posibilidad de descubrir ese carácter de río que fluye y esa fluencia permite que la mente sienta el movimiento, la recogida y la entrega, como un proceso que da felicidad, que es también dinamismo y *enérgeia*. Todo aquello que produce un movimiento con sentido, ofrece la felicidad del no-estancamiento, del incesante renacer».

«*Eudaimonía*, felicidad. Unida a la historia de las semillas que reviven en cada alma, la felicidad implica llegar hasta ese campo donde fructifica el lenguaje que alimenta el futuro» (ST. 197).

Frente a Platón, Lledó piensa que es precisamente la escritura, la que consolida conscientemente el terreno común de esa memoria que somos. La actualización de la lectura hace que la memoria del *lógos* sea permanente apertura inmortal hacia el futuro: «La pervivencia, dice, se expresa, pues, en ese continuo, idéntico, callado estar de las letras que, paradójicamente, la presencia real de cada lector convertía en inmortal» (ST. 185). Con la escritura se acepta implícitamente la imposibilidad de seguir estando «ahí»; pero a la vez, dirigimos esperanzadamente nuestro ser hacia la incierta seguridad de que pueda escucharse la fijación de la memoria. El diálogo, por tanto, es, al verse sustentado por la lingüisticidad de la anámnesis, el garante de la pervivencia y de la esperanza.

En el ideal filológico y humanista de Lledó se da lo que podríamos denominar «la responsabilidad de la memoria». En la *paideía* se encuentra implícita la intención estética y creativa de todo vitalismo, y es en esta órbita de la aspiración donde la memoria se hace futuro. Pero el futuro de la memoria no quiere decir, en este caso, que la temporalidad lingüística que constituye al ser humano provoque una inercia determinista en la que se excluye nuestro protagonismo. El saber de la *phrónesis*, que es el saber hermenéutico de la memoria, es un saber que compromete la *dóxa* de aquello que está por venir y que queremos para nosotros mismos. Como decimos, se trata de una responsabilidad de la memoria que sólo puede darse en el espacio dialógico e intersubjetivo de la comunidad. No es el espacio del adormecimiento particular y del olvido individualista. Se trata, como señala Lledó, de «la responsabilidad que exige, en el aprendizaje de las palabras y sus sentidos, ir enriqueciendo la riqueza, ir iluminando el lugar donde se oculta el tesoro, ir recreando, desde el diálogo propio, el otro diálogo con los hombres presentes y con la tradición que alienta en la escrita, pasada, memoria» (PE. 69). El futuro se hace memoria compartida.

A partir del argumento de la anámnesis lingüística y en el contexto de sus consideraciones sobre la temporalidad, Lledó reclama una vez más en *El surco del tiempo*, el poder constituyente de la memoria. Lo hace al concluir los fenómenos de la preexistencia y de la inmortalidad como formas genuinas de manifestación del *lógos* común. Únicamente en el reposo lingüístico de la colectividad se puede plantear la alteración dialéctica del entendimiento de unos con otros. «El encadenamiento de esta dialéctica brota no tanto de los actos de lenguaje presente, sino de ese fondo de los interlocutores donde, más allá o más adentro de las palabras, se establece esa comunidad que hace posible la comprensión» (ST. 194). La preexistencia de la memoria, de este modo, no puede plantearse en el ámbito inconcebible de lo particular.

Desde siempre la particularidad epistemológica ha aspirado a la universalización objetiva del conocimiento mediante las diferentes representaciones históricas del símbolo del ascenso: abstractivo, místico, formal, especulativo, etc. Sin embargo, lo que se nos plantea desde esta lingüística dialéctica de la anámnesis platónica no es ningún ascenso generalizador, sino el reconocimiento de la verdad despertando a la evidencia fácticamente ineludible de la pertenencia. Conocer es, ahora, reconocer; pero no únicamente porque el alma habitara un espacio de total sabiduría, sino porque reconocemos en ella especulativamente, desde la intimidad lingüística, todo el universo del pasado en que sustentamos temporalmente nuestra creatividad. «El *lógos*, piensa Lledó, recoge los ecos de una consistencia interior, donde se cobija lo que somos desde los complejos, a veces contradictorios, vericuetos de lo que hemos sido» (ST. 194). Esta preexistencia lingüística no es explícita, sino que late activamente en la permanente consolidación de la experiencia. Sólo, en la medida en que, por una parte, se produzca el reconocimiento de la continuidad temporal del *lógos* y, por otra, se active la responsabilidad ético-social de la *paideía*, en toda su extensión, seremos capaces de despertar del sueño del olvido para abrirnos al futuro. Es

el único modo de resistir a ese nuevo modo de desesperación que puede suponer la aniquilación de la memoria compartida (cf. FL. 80). *Paideia*, memoria, cultura: son los mecanismos esenciales del espíritu humano para volcarse prácticamente sobre la consolidación de ese futuro; es en el esfuerzo dialéctico y lingüístico de la memoria donde se activa la aspiración semántica de recolectar pervivencia en esa inmortalidad esencial que caracteriza a las semillas del *lógos*. Igual que la anámnesis, la inmortalidad es lenguaje.

Para Lledó, no es en la órbita de la oralidad sino en la de la escritura donde el tiempo se hace verdaderamente memoria y, por tanto, donde rompe sus propios límites. El hecho mismo de dirigirse a ese tiempo ausente de la recepción supone que, a la vez que se aspira a un inacabable diálogo de comprensión y de pervivencia, se consigue constituir, en el anhelo mismo de futuro, la sustancia de la memoria. «Al moverse la escritura hacia un impreciso futuro se afirma, sin embargo, como memoria, se convierte en memoria (...). La escritura expresa, por consiguiente, esa ampliación del tiempo que, al proyectarse hacia el futuro, crea pasado» (ST. 195). La escritura es la dimensión lingüística en la que mejor se especifica la proyección del deseo y la aspiración semántica y ontológica de seguir siendo. Por ello se establece un círculo en el que se comprende la aspiración hermenéutica de la inmortalidad¹⁰. «La lengua escrita, señala Lledó, articula un elemento abstracto que es ya un producto eminentemente humano: el futuro. La intuición de un diálogo con un interlocutor ausente, desconocido e imprevisible, lanza a la experiencia lingüística hacia un mundo nuevo de solidaridad, más allá de la experiencia inmediata del presente y de la inmediata función y ocupación de las cosas a la mano» (ST. 124).

Según Lledó, la consciencia lingüística resulta ser el catalizador de la temporalidad, en la medida en que en ella se difumina el puente de la distancia histórica que proporcionan las letras; sin embargo, es en cada acto de lectura donde se da, simultáneamente, la posibilidad de un pasado desde el que se nos habla, de un presente hacia el que se proyecta la memoria, y de un futuro que creará permanentes espacios para el presente. Tal y como el propio Lledó se expresa: «Es necesario esa banda viva de los presentes que vienen desde el futuro, desde lo "todavía no", para llevar a cabo esa sorprendente operación de invertir la dirección del tiempo. El recuerdo aprovecha el tiempo que viene —el ritmo de la vida que siempre es hacia el futuro— para, desde él, traer el tiempo que se fue y que, por la memoria, queda prendido en esa posibilidad de regreso, otra vez de otra forma, hacia el presente» (ST. 97).

10 En cuanto a esta relación entre la inmortalidad y la hermenéutica parece de interés recordar que Hermes, el dios que da nombre a la hermenéutica, concedió una "memoria inalterable" a su hijo Etáilda con objeto de transformarle en inmortal. Véase J. P. Vernant, 'Aspectos míticos de la memoria y del tiempo', en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (tr. J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1985, 2.ª ed., p. 98).

Otro aspecto paralelo de sumo interés que se desprende del hecho de que la memoria del *lógos* suponga una nueva consideración ontológica para la continuidad del tiempo es el de la sujeción del sentido. Sin el referente de la memoria, el sentido acontece prácticamente en tanto que el lenguaje se entiende desde su uso. No hay duda de que una de las dimensiones esenciales del lenguaje es el ser expresión significativa de la inmediata e ineludible vitalidad con la que nuestra experiencia se enfrenta al mundo; sin embargo, este mismo significado en el tiempo se somete a una recualificación. La lingüisticidad del *lógos* se resiste a desaparecer en la presencialidad y alza una barrera contra la fugacidad: se trata de la barrera semántica de la memoria. En el lenguaje se concentran todos los usos que hemos sido para posibilitar la pervivencia de los que seremos. «La sucesiva instantaneidad de la vida, señala Lledó en este contexto, puede constituir, en el lenguaje que por la consciencia circula, núcleos de significatividad que perduran sobre la efímera sintaxis del tiempo que los ata. Es posible que ese inmenso receptáculo significativo que el lenguaje encierra, sea la única forma de pervivir» (ST. 192). Pervivir en el sentido que se transporta eternamente a través de las palabras. Unamuno también confiaba en sobrevivir en la realidad de las entidades de ficción por él creadas. Pero ¿hasta cuando? ¿Qué ocurrirá con nuestra escritura, como piensa Albert Camus en *El mito de Sísifo*, dentro de cientos de miles de millones de años? ¹¹ ¿Podemos seguir teniendo esperanza en la memoria del futuro?

Para Lledó la *paideía* es la esperanza. Siempre el ser humano tendrá que hacer sonar el silencio que late en su intimidad o que aglutina la manifestación callada de su expresividad. Siempre el hombre tendrá que transferir la presencia espiritual de su existencia a una determinada alteridad espacial o temporal. Esta intrínseca peculiaridad de la vida, hasta ahora, ha venido denominándose cultura, y es en el territorio de esta cultura, cimentado por la memoria, donde la educación se hace universal. «El territorio de la cultura precisa ser aprendido, mirado desde perspectivas en donde el “alma” está preparada para hacer germinar y, por consiguiente, hacer vivir lo que es silencio, hacer realidad lo que es posibilidad» (ST. 197). El hombre se construye como permanente posibilidad en la memoria compartida, en la cultura y en su transmisión latente. Por ese motivo, el ideal humanista de la *paideía* «es un proceso que acaba integrándose en la esencia del hombre» (S. 263).

Lledó no va a renunciar nunca a que el *lógos*, la palabra, sea la referencia constante en las aspiraciones del ser humano. Sólo la fuerza de la palabra garantiza mantener viva la llama de ese ideal de educación en el que se supera cualquier estrategia pedagógica particular. «Ese cultivo de la palabra, nos dice, la mirada re creadora en el espejo del lenguaje, en el cristal de la Literatura, es hoy un elemento esencial de la *Paideía*, una forma casi exclusiva de fomentar

11 Véase A. Camus, *El mito de Sísifo* (tr. L. Echávarri, Madrid, Alianza, 1981, p. 105).

la *enérgeia* del espíritu» (PE. 73). Sin la palabra, el hombre está abocado a quedar invadido por la «peligrosidad» del ideologizado lenguaje signico de la imagen desde el cual se nos facilita la posibilidad de «ver» sin «estar». En la palabra común de la memoria se está y en ella se hace ineludible un compromiso ético, gnoseológico, metafísico y estético por la búsqueda de sentido, no muy popular en los tiempos actuales.

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA