

Pasiones de la filología

Passions of Philology

JOSÉ MANUEL CUESTA ABAD

Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia,
Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Ciudad Universitaria de Cantoblanco. Madrid, 28049
jm.cuesta@uam.es
Orcid ID 000-0002-3270-1674

RECIBIDO: 19 DE SEPTIEMBRE DE 2017
ACEPTADO: 18 DE DICIEMBRE DE 2017

Resumen: Este artículo propone una defensa de la filología que toma como punto de partida la relación entre el “amor al lenguaje” y el “amor al saber” en la cultura griega antigua. En la retórica psicagógica de Platón y en la lógica de Aristóteles la palabra es concebida como una forma de *pathos*, símbolo de las pasiones del alma o de las afectaciones de la mente. Esta idea determina una larga tradición de filosofía del lenguaje que llega a la filología de época romántica e idealista, cuando Friedrich Schlegel proyecta una “Filosofía de la Filología” inspirada en el pensamiento kantiano, cuyos postulados fragmentarios han influido en algunas tendencias posteriores de los estudios filológicos y literarios. De esta moderna tradición de *filología crítica* (o *filología filosófica*) se deriva una nueva comprensión de las últimas teorías del lenguaje y la literatura, desde la deconstrucción de Jacques Derrida y Paul de Man hasta los recientes programas neofilológicos de Hans Ulrich Gumbrecht y Werner Hamacher.

Palabras clave: Filosofía de la filología. *Pathos*. Idealismo alemán. Deconstrucción. Posthermenéutica.

Abstract: This article suggests an approach to philology that examines the relationships between “love of language” and “love of knowledge” in the cultural context of Ancient Greece. In accordance with Plato’s view of rhetoric as an art of “psychagogia” (soul-leading), and with Aristotle’s logic, words are conceived as symbols of the soul’s passions and the mind’s dispositional affects. These ideas have engendered an enduring tradition in the philosophy of language that extends to the philological program in Romantic Idealism, specifically Friedrich Schlegel’s project of a “philosophy of philology”, inspired by Kantian thought and its influence on subsequent methodologies and critical approaches in literary studies. Emerging from this modern tradition of critical philology is a new understanding of contemporary theories of language and literature, encompassing Jacques Derrida’s and Paul de Man’s Deconstruction, as well as the insights of Hans Ulrich Gumbrecht and Werner Hamacher.

Keywords: Philosophy of Philology. *Pathos*. German Idealism. Deconstruction. Posthermeneutics.

Para Carlota,
à la vie à la mort.

Desde antiguo, desde el comienzo mismo –quizá– de las lenguas llamadas naturales, existe una cierta pasión por la palabra. Pasión que sin duda ha determinado, en grados muy diversos, toda forma de sentimiento filológico. Es sabido que, en sus primeras ocurrencias, términos como *philólogos* y *philología* significaban la inclinación de quien se complace en pronunciar discursos o en escuchar palabras propias y ajenas como si fueran objetos de deseo y de deleite. Recordemos que Sócrates se atribuye el carácter de *anér philólogos*, “hombre amante de los discursos”, en un pasaje del *Fedro* (236e) donde la *philía* o el amor a la palabra queda raigalmente vinculado al *erōtikós logos*, es decir, a un discurso encomiástico sobre el amor dentro de un texto en el que el amor mismo es concebido como una suerte de pasión o afección sagrada, *erōtikón pathos* inseparable de la *theía manía*. Recordemos, también, que en el *Teeteto* (146a) la *philología* de que hace gala Sócrates se identifica con su impulso tenaz a crear mediante el diálogo (*dialégesthai*) lazos afectivos que hagan de él y de sus interlocutores amigos y confidentes. La afición socrática a la palabra y al discurso, esa peculiar verbosidad del sabio, tozuda e imparable una vez desatada, resulta pues solidaria de su amor a la amistad, de una *philophilía* que, mediada siempre por la *philología*, predispone al tratamiento de todo cuanto pueda ser materia de diálogo, controversia, averiguación y conocimiento.

De este amor socrático a la palabra se desprende que la *philología* –por cuanto tiene de locuacidad y elocuencia cuyo propósito convivial no es otro que generar *philía* en los demás– es anterior e interior al amor a la sabiduría, algo así como una condición imprescindible de la *philosophía*. Más aún: en la abundancia verbal de Sócrates se pone de manifiesto el hablar *por* hablar, la charlatanería primordial que comparten el filólogo y el filósofo. No es casual que estas dos palabras formen una especie de hendíadis en una frase lapidaria del diálogo *República* (582e): “Es necesario –dijo– que la mayor verdad consista en alabar al filósofo y al filólogo”. En Platón *philólogos* califica primero al hablador, el *bavard* proclive a la cháchara sobre cualquier asunto, y después al razonador (frente al *misólogos*: ver *Laques* 188c-e), aquel que, llevado de su pasión por la palabra, se sirve diestramente de procedimientos argumentativos para componer toda clase de discursos. La mala filología, el hablar *por*

hablar tanto en el sentido de parloteo vacío e inútil cuanto en el de intercambio estólido o superfluo de palabras, está en la base de la retórica sofística, de su palabrería embaucadora, de sus razonamientos arteros e ilusorios y, en suma, de su repertorio de estratagemas erísticas. En cambio, la buena filología propende de suyo al *dialégesthai*, el conversar dialéctico en virtud del cual corresponde al filósofo reconstruir la técnica retórica transformándola en “un arte de conducir las almas a través del discurso” (*téchnē psychagōgía tis dià logōn*, *Fedro* 261 a). La retórica psicagógica que defiende Platón no se distingue por tanto de la verdadera filología, en la medida en que el amor al *logos* ha de inspirar también la técnica mayéutica requerida en todo discurso educativo. La fuerza de la palabra, el poder del discurso (*lógou dynamis*) estriba, de hecho, en la recta conducción del alma, y esta potencia psicagógica solo puede ser técnicamente eficaz, solo llegará a ser de veras seductora y paidéutica, si logra discernir “los géneros del discurso y del alma y sus pasiones” (*Fedro* 271a-c). Las pasiones o afecciones –*pathēmata*– de que habla el texto platónico son pasiones o afecciones del discurso y del alma al mismo tiempo, y de lo que se va a tratar aquí es precisamente de la *palabra como pasión*, de una extraña afección cuyo efecto primario no es otro que el amor por el lenguaje, el sentimiento filológico o, mejor aún, un insaciable deseo de palabras, de lectura y escritura, de voces, letras y literatura.

Que se pueda hablar de afecciones propias del alma y del discurso se explica por el hecho de que se pueda hablar en general. En el origen del lenguaje y de sus principales técnicas, como la gramática, la retórica y la dialéctica, en el origen incluso de la filosofía en tanto que saber del alma y de sus facultades, está la pasión por la palabra. Puesto que “pasión” se dice de muchas maneras, ¿qué sentido tiene hablar de una *pasión por la palabra*? La idea de que hay una relación constitutiva entre la palabra y las afecciones del alma es más antigua que la semiótica y la lógica aristotélicas, pero deviene en estas el principio axiomático de toda filosofía del lenguaje posterior: “Los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales” (*De Interpretatione* 1, 16a3-5). “Afección” es el término con que se suele traducir el sustantivo *páthēma* que aparece en el texto aristotélico, al igual que “pasión” se emplea por lo general como equivalente de *pathos*. Sin embargo, en el vocabulario filosófico de Aristóteles *pathos* y *páthēma* no se limitan a significar la capacidad natural de percibir sensaciones e impresiones del mundo exterior, sufridas pasivamente en cuerpo y alma, sino que poseen un significado epistemológico mucho más general, pues nombran las posibles formas de

alteración (*alloiōsis*) de una sustancia o las modificaciones de un género. Así, el blanco y el negro constituyen *páthē* del género color, la geometría es el estudio de los *páthē* relativos a las magnitudes, la metáfora y el extranjerismo son *páthē* de la elocución, la intuición inmediata de lo verdadero (*nóēsis*), la facultad de razonamiento secuencial (*diánoia*) y la creencia basada en el juicio de los sentidos (*pístis*) son *pathémata* del alma (Lo Piparo 42-44; Newmark 27-45). Luego, los sonidos vocales serían símbolos de los diferentes modos de ser –perceptivos, imaginativos, emotivos, cognitivos, volitivos– del alma o de la mente humana. Modos de ser que, dicho sea de paso, son según Aristóteles los mismos para todos en tanto que imágenes o facsímiles (*homoiómata*) de las cosas que representan, a diferencia de los sonidos verbales y las letras, que, no siendo los mismos para todos, constituyen a su vez –cabe lícitamente deducir– innumerables modificaciones simbólicas “por convención” de las modificaciones psíquicas.

Esta diferencia entre la generalidad de los modos de ser del alma y la particularidad proliferante de sus modificaciones simbólicas en los sonidos verbales ha fundado, en efecto, una división intelectual del trabajo sobre el lenguaje, repartido durante siglos entre un conocimiento filosófico (científico-universalista) y un conocimiento filológico (histórico-perspectivista), pero también ha suministrado argumentos a las tentativas ulteriores de conciliación de ambas disciplinas en una deseable *filología crítica* (Raimondi 48-50). Conciliación genialmente ensayada por Vico en su intento de superar la discordia entre filosofía y filología con el propósito de fundamentar una *scienza nuova* que diera a conocer el encuentro –nunca del todo pacífico– entre la universalidad de la razón y la particularidad de la historia. De ahí que el postulado teórico viquiano no deje de ser en cierto modo “aristotélico”, habida cuenta de que presupone la existencia indagable de “*una lingua mentale comune a tutte le nazioni*”, e impone la tarea de “*ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*” (Vico 232). Estas modificaciones vienen a ser a la lengua mental común de Vico lo que son en Aristóteles los sonidos vocales particulares a los universales modos de ser del alma. La nueva ciencia viquiana conserva los dualismos metafísicos, distribuye entre la filosofía y la filología la contemplación de la razón y la observación del arbitrio humano, la ciencia natural –o trascendente– del *verum* y la conciencia histórica –o inmanente– del *certum*. No obstante, la etimología de las lenguas muestra la propensión de la mente humana a reconocerse en los objetos del mundo exterior, a modificarse y diversificarse, como los idiomas, en contacto con la realidad concreta

y cambiante de las cosas. Es en la investigación etimológica de Vico donde la filología proyecta la sombra de una filosofía de lo contingente, de la singularidad y del acontecimiento, de las pasiones del alma como idioma *nomadosémico*, proteico, dispersivo, itinerante.

“*Philosophia facta est quae philologia fuit*”, rezaba el desiderátum con el que el joven Nietzsche concluía su disertación inaugural de 1869 sobre “Homero y la Filología clásica”. La tradición filológica a la que pertenece Nietzsche es la de Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Georg Creuzer, Wilhelm von Humboldt y August Boeck, en cuyas obras la atención micrológica al dato empírico o a los documentos históricos en absoluto menoscaba la reflexión especulativa sobre el lenguaje. No es del todo seguro, sin embargo, que la filología pueda convertirse de veras en filosofía, aunque solo sea porque esta ha sido y sigue siendo demasiado alérgica al gusto de la filología por el perspectivismo idiomático, la contingencia, el devenir, la pluralidad y la materialidad de la voz y la letra. En todo caso, una filología crítica ha de comenzar por abordar la cuestión sobre la condición de posibilidad de la que ella misma surge, tiene su primer objeto en la propia afección que la define: la *pasión por la palabra*. En esta fórmula la preposición indica que la palabra es causa, objeto y modo de la pasión, y no al revés. Si, como parecía pensar Aristóteles, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, entonces estas preceden y de algún modo determinan, en calidad de concepto psíquico, de significado ideal o de contenido transcendental, el surgimiento de la palabra. Algo no muy distinto sostiene Rousseau cuando afirma que los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones (“*Que la première invention de la parole ne vint pas des besoins mais des passions*”, *Essai sur l'origine des langues*, cap. II). Para una filología crítica sucede más bien lo contrario: es la palabra la que prefigura y determina esas alteraciones de los estados del alma que llamamos pasiones. Palabra quiere decir aquí, ante todo, *phōnè*, sonido vocal articulado que, como veremos, origina la primitiva pasión-alteración-modificación del alma, esto es, la auto-afección vocal. Para comprender el alcance de esta afirmación conviene detenerse un momento en la concepción crítica de la filología que se remonta a las teorías romántico-idealistas.

En primer lugar, la filología como afección y afecto. “*Philologie ist ein logischer Affekt*” [“La filología es un afecto lógico”], sentencia Friedrich Schlegel en uno de los apuntes que forman parte de su proyecto inacabado de *Philosophie der Philologie* (cuyas notas fueron publicadas por Joseph Körner en un volumen de la revista *Logos* de 1928). En Schlegel la idea de la filología es cier-

tamente crítica (en sentido kantiano), pero no estrictamente filosófica, desde el momento en que sitúa en el afecto y el sentimiento el origen del impulso filológico. No es indiferente que *Affekt* y *affiziren*, afecto y afectar, sean términos recurrentes en algunos fragmentos del *Athenäum* donde el teórico romántico sintetiza su concepto de la filología:

Leer es satisfacer el impulso filológico, afectarse a sí mismo literariamente (*sich selbst litterarisch affiziren*). No se puede leer sin filología, por pura filosofía o poesía. (391)

No hay filólogo sin filología en el sentido más originario de la palabra, sin interés gramatical. La filología es un afecto lógico, la contraparte de la filosofía, el entusiasmo por el conocimiento químico: pues la gramática no es sino la parte filosófica del universal arte de la separación y la conexión [...]. El único modo de aplicar la filosofía a la filología o, lo que es aún más necesario, la filología a la filosofía, es ser al mismo tiempo filólogo y filósofo. Pero incluso sin esto puede el arte filológico afirmar sus derechos. Consagrarse al desarrollo de un impulso originario (*ursprünglicher Trieb*) es sabio y meritorio, así como la mejor y más noble ocupación que un hombre pueda elegir en su vida. (404)

La esencia del sentimiento poético (*das Wesen des poetischen Gefühls*) reside quizá en afectarse solamente desde sí mismo (*aus sich selbst affiziren*), no caer en afecto por ninguna cosa y poder fantasear sin motivo. (433)

Affekt es en alemán un préstamo del latín (*affectus: passio: pathos*), añadido al paradigma léxico de “sensación”, *Empfindung*, “sentimiento”, *Gefühl*, y “pasión”, *Leidenschaft*, para designar emociones más bien exaltadas, intensas y pasajeras. En Kant, por ejemplo, los afectos se distinguen de las pasiones, en la medida en que los primeros se refieren solo al sentimiento, son tormentosos y no premeditados, mientras que las segundas pertenecen a la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*), son de por sí perseverantes y reflexivas, inclinaciones que dificultan o impiden toda determinabilidad de la voluntad según principios. “La indignación, como cólera, es un afecto; pero como odio (deseo de venganza) es una pasión” (*Crítica del juicio* § 29 nota; *Antropología* § 74). En los fragmentos filológicos de Schlegel el recurso a *Affekt* y *affiziren* (o *affizieren*) evoca igualmente el uso que hace Kant de esos mismos términos en la *Crítica de la razón pura* (§ 24): el sujeto es afectado en el sentir, de modo que “afectar” significa la relación de las cosas en sí con el sujeto sensible. Como fenómeno, el su-

jeto es afectado por los objetos empíricos, corpóreos, de manera que el efecto de un objeto que nos afecta sobre nuestra facultad de representación se llama sensación. Así como solo conocemos los objetos en tanto que somos afectados exteriormente por ellos, no tenemos intuición de nosotros mismos sino en la medida en que somos afectados interiormente por nosotros mismos, convertidos en fenómenos del sentido interno, del que además surgen, como autoafecciones, las formas puras de la intuición sensible (espacio y tiempo). Eso que Schlegel llama “un afecto lógico” viene a coincidir con la pasión germinal de la que nace eso que Kant llama “auto-afección”. En una doble vindicación del sentimiento filológico, *95 tesis sobre la Filología / Para – la Filología*, Werner Hamacher ha señalado que en la teoría filológica de Schlegel el afecto lógico puede significar “afecto por el lenguaje, pero también afecto del lenguaje, es decir, afecto del lenguaje por el lenguaje” (14). Esta observación remite implícitamente a otro escrito filológico contemporáneo de los fragmentos de Schlegel, el “Monólogo” de Novalis, donde el poeta romántico expone su famosa teoría de la *Selbstsprache*:

Es una cosa ciertamente extraña el hablar y el escribir; el verdadero diálogo es un mero juego de palabras. Es de admirar el ridículo error de que la gente crea que habla para decir las cosas. Precisamente lo propio del lenguaje, que solo se preocupa de sí mismo, nadie lo sabe. Por eso es tan maravilloso y fecundo que cuando uno habla solo por hablar (*wenn einer bloss spricht, um zu sprechen*), justamente entonces expresa las verdades más espléndidas y originales [...]. ¿Y si este instinto del lenguaje (*Sprachtrieb*) que me hace hablar fuese la marca de la inspiración y los efectos del lenguaje en mí? (Novalis 269)

En segundo lugar, la filología como efecto de una auto-afección. El lenguaje habla de sí a sí. Es –en Novalis como en Schlegel– *Trieb*, impulso instintivo por el que uno *se habla* como si hablara a otro (un extraño, un amigo), se afecta a sí mismo alterándose y modifica a su modo la lengua poéticamente cada vez que habla por hablar. Hamacher reconduce el oficio filológico, en cuanto tiene incluso de técnica textual metódica, a su primer impulso auto-afectivo: la enmienda crítica de códices y manuscritos, la minuciosa tarea ecdótica, el comentario y las diversas formas de acceso hermenéutico a las obras literarias constituyen otras tantas modalidades de auto-afección, a través de las cuales el lenguaje habla de sí y se habla a sí mismo, se despliega en una perpetua y expansiva dinámica *repetitivo-diferencial*. Hasta la crítica textual más

exigente, que se ocupa de la fijación de los textos según estrictos criterios de corrección y autenticidad, no puede ser más que una “restitución de lo *dicho*” y, por eso mismo, repetición indisociable de un factor diferencial. Si hablar, leer y escribir son formas primordiales de auto-afección, la filología es el discurso sobre las infinitas expresiones de esa pasión *por* la palabra. Secreta pasión activa de todo hablante: pues quien habla es al mismo tiempo hablado por la lengua que habla, se ve sin remedio afectado por el afecto de y a las palabras, cuyos “sonidos vocales”, cuyas “letras” producen inevitablemente un movimiento auto-afectivo que pone en juego la otredad, el extrañamiento de sí –como quería Hegel– en el encuentro (y no hay otro) de cada uno consigo mismo en el lenguaje:

Pues el lenguaje es el ser-ahí del sí-mismo puro en cuanto sí mismo; en él, la *singularidad-que-es-para-sí* de la autoconciencia entra como tal en la existencia, de tal manera que es *para otros*. Si no, el yo en cuanto yo *puro* no está ahí, no existe [...]. *Yo* es *este* yo: pero, en la misma medida, es algo universal; su aparecer es, con la misma inmediatez, la exteriorización y el desvanecerse de *este* yo y, por esa vía, su permanencia en su universalidad. El *Yo* que se pronuncia es *escuchado* (*ist vernommen*); es un contagio en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe, y en el que es autoconciencia universal. En el hecho de que sea *oído-escuchado*, se *apaga* inmediatamente el eco de su *estar-ahí* mismo; este ser-otro suyo se ha retirado dentro de sí; y justamente esto es el estar-ahí del yo en cuanto *ahora* autoconsciente: según está ahí, no estar ahí, y existir, estar ahí por ese desaparecer. (Hegel 2010, 601)

El yo solo existe por efecto de la auto-afección que entraña oírse-hablar en general. En una de las lecciones que el joven Hegel impartió en Jena entre 1805 y 1806 (publicadas por Johannes Hoffmeister bajo el título general de *Jenenser Realphilosophie*), se lee que la voz es oído activo, puro sí mismo que se pone como universal, y “el lenguaje, en cuanto sonoro y articulado, es voz de la conciencia por el hecho de que todo sonido tiene un significado, es decir, que en él existe un nombre, la idealidad de una cosa existente, el inmediato no-existir de esta” (Hegel 1967, 161; Agamben 76-77). Herder había ya explicado detenidamente en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772) que el oído es la puerta genuina de las representaciones del alma y el verdadero sentido del lenguaje, cuyo origen se encuentra en el sonido como resonancia natural e inmediata de lo interno en

lo externo y viceversa. La idea era en realidad muy antigua, pues los pitagóricos pensaban que el lenguaje es el soplo o el hálito del alma (*toûs de lôgous psychês anémous eîmai*: ver Diógenes Laercio, *Vidas*, VIII, 30). Como si las palabras se valieran de la respiración, articulándola en la voz, para que cada hablante pueda expirar su alma en forma de sonidos e inspirar la ajena a través de la audición. He aquí la más primitiva fenomenología del espíritu como aliento psíquico, soplo neumático, exhalación sonora del alma en la voz articulada. En Hegel el sonido vocal surge del interior del sujeto como el hálito mismo de la conciencia, como lo íntimo y más próximo a quien habla y, al mismo tiempo, como lo que se enajena de sí inmediatamente hasta volatilizarse en la exterioridad y la alteridad del lenguaje. La existencia del mundo y la realidad misma de la autoconciencia no consisten sino en este movimiento de enajenación (*Entäusserung*), que genera la posibilidad de la experiencia convertida en “mundo del espíritu extrañado de sí”. La autoconciencia solo alcanza realidad (*Realität*) y se reconoce como tal en tanto que “se extraña de sí misma” (*es sich selbst entfremdet*) en la universalidad del lenguaje (Hegel 2010, 579). La palabra “yo”, realmente pronunciada en cada acto de habla, sería entonces algo así como el signo *neutroferente* por excelencia, la voz referida a un sujeto de enunciación espectral (voz del espíritu-*ghost-Geist*) que es ni-uno-ni-otro, ni *este* –yo estrictamente singular– ni *aquel* –yo puramente universal–. Pero además Hegel advierte que en los sonidos lingüísticos, dotados de significado, las cosas acceden a la existencia ideal perdiendo su existencia real. No es solo que en la *phônè* las cosas existan transformadas en una idealidad que niega o suprime su realidad efectiva, fáctica, concreta. Es que el propio sonido articulado solo existe como negación de sí en otro, marca opositiva y diferencial de la significación. Decía Roman Jakobson que la definición escolástica del signo, fijada en la fórmula *aliquid stat pro aliquo*, continúa siendo válida, siempre y cuando se entienda sobre todo que aquello por lo que está ese “algo” no es la cosa o el concepto, sino otro fonema como signo puramente diferencial:

Solo el fonema es un signo diferencial puro y vacío. El único contenido lingüístico o, dicho en términos más amplios, el único contenido semiótico del fonema es su desemejanza en relación a todos los demás fonemas del sistema dado. Un fonema significa algo distinto a lo significado por otro fonema en la misma posición; este es su único valor [...]. Es a este valor de alteridad, según la terminología filosófica, a lo que se reduce, para el fonema, el *aliquo* de la fórmula citada. (Jakobson 421)

La lengua es *lengua de fonemas* antes que de signos o palabras, afirma Jakobson siguiendo de cerca las intuiciones centrales de Saussure. Ciertamente esta prioridad del fonema hace de la fonología una suerte de arqueología no solo del lenguaje y la semiosis, sino también del alma y sus auto-afecciones, del sí-mismo y la experiencia humana. Por eso ha podido afirmar Derrida que “el fonema se da como la idealidad dominada del fenómeno” (Derrida 1967a, 85). En efecto, la voz se oye, es oída por el sujeto que la profiere en la proximidad inmediata de su aquí y ahora, de manera que ella misma se torna presente como auto-afección pura, como conciencia que se afecta a sí misma resonando hacia dentro y hacia fuera, o más bien en un lugar atópico (el no-lugar de la presencia ideal) que está propiamente *ni dentro ni fuera* de uno. No hay que decir que tal auto-afección lleva consigo la hetero-afección: hablar a alguien supone oírse hablar y a la vez la posibilidad de ser oído por otro, poder hacer que otro repita en sí inmediatamente el oírse-hablar de uno (sus significantes) y, en cualquier caso, diferir uno de sí alterándose en el lapso infinitesimal que separa el hablar del oírse, la voz dicha de la voz oída, el afectar del ser afectado... La crítica de Derrida al fonologocentrismo –y a la metafísica de la presencia que le es inherente– reclama por fuerza deconstruir la idea de auto-afección de la que toda una tradición filosófica, y en especial los programas del idealismo desde Kant hasta Hegel, hacía depender la conciencia, la idealidad, el lenguaje, la experiencia y el conocimiento (Derrida 1967a, 92-93; 1967b, 235-37; Gasché 231-36). La auto-afección, es decir, la voz, el fonema es según Derrida la condición de la experiencia en general, el acontecimiento que produce el yo, la subjetividad y la conciencia, a los que dota de una potencia y un dominio cada vez mayores a medida que su poder de repetición se idealiza. Idealizar quiere decir someter los fenómenos externos al poder de repetición del significante, hasta que aparecen como imágenes transparentes y espontáneas de las cosas mismas *en el alma*.

A partir de este esquema es preciso oír la voz. Su sistema requiere que ella sea inmediatamente oída por el que la emite. Produce un significante que parece no caer en el mundo, fuera de la idealidad del significado, sino quedar cubierto, en el momento mismo en que alcanza el sistema audio-fónico del otro, en la interioridad pura de la auto-afección. No cae en la exterioridad del espacio y en lo que se llama mundo, que no es otra cosa que lo que se llama el afuera de la voz. En el habla llamada “viva”, la exterioridad espacial del significante parece absoluta-

mente reducida. [...] El coloquio, pues, es una comunicación entre dos orígenes absolutos que, si se puede arriesgar esta fórmula, se auto-afectan recíprocamente, repitiendo como eco inmediato la auto-afección producida por el otro. La inmediatez es aquí el mito de la conciencia. La voz y la conciencia de voz –es decir, la conciencia sin más como presencia consigo– son el fenómeno de una auto-afección vivida como supresión de la diferencia-*différance*. Este *fenómeno*, esta presunta supresión de la diferencia-*différance*, esta reducción vivida de la opacidad del significante son el origen de lo que se llama la presencia. Es *presente* lo que no está sujeto al proceso de la diferencia-*différance*. El presente es eso a partir de lo cual se cree poder pensar el tiempo borrando la necesidad inversa: pensar el presente a partir del tiempo como diferencia-*différance*. (Derrida 1967b, 236)

Tenemos, pues, que a la voz como fonema le es esencial *lo ausencial* (el diferir un fonema de otro, el diferir yo de mí-mismo, el diferir el significante el significado...), de tal forma que la auto-afección fónica pone en movimiento el lenguaje entero como juego diferencial de presencia-ausencia del que brota *ipso facto* la experiencia del tiempo, la conciencia mortal, la finitud. Ahora bien, en todas estas disquisiciones sobre el afecto lógico, la auto-afección vocal, el fonema en tanto que matriz ideal del fenómeno, ¿qué hay de la filología como pasión *por* la palabra? ¿Dónde ha quedado ese sentimiento filológico que al principio parecía casi natural y un tanto ingenuo? Si algo caracteriza el proyecto gramatológico de Derrida, más allá de sus deudas para con la filología romántica, la semiología del espíritu de Hegel, la retórica genealógica de Nietzsche y la ontología del lenguaje de Heidegger, más allá incluso de la compleja evolución posterior de tal proyecto en las estrategias del discurso deconstructivo, es justamente el filologocentrismo, el amor a las palabras, la lectura y la escritura, la convicción de que toda *philia* tiene su lugar en la lengua como lugar de nacimiento no solo de las pasiones, sino también de quien la habla y, por así decir, viene al mundo hablándola. Puesto que de lengua natal se trata, citemos en el francés del texto original unas líneas de *Le Monolinguisme de l'autre* donde Derrida describe admirablemente su pasión por la propia lengua:

Or jamais cette langue, la seule que je sois voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité.

Tu perçois du coup l'origine de mes souffrances, puisque cette langue les traverse de part en part, et le lieu de mes passions, de mes désirs, de mes prières, la vocation de mes espérances. Car c'est *au bord* du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côte que, depuis toujours, à demeure, je me demande si on peut aimer, jouir, prier, crever de douleur ou crever tout court dans un autre langue ou sans rien en dire à personne, sans parler même. (Derrida 1996, 14)

La lengua, lugar de *mis* pasiones, que sin embargo nunca serán del todo mías, porque la lengua que hablo y estoy destinado a hablar de por vida nunca ha sido ni será solamente mía. Derrida se pregunta si es posible amar, sufrir, gozar en otra lengua que no sea la propia, sin decir nada a nadie, incluso sin hablar. La respuesta filológica es clara: no, dado que es en *esta* lengua donde tienen lugar *mis* pasiones, y la primera de todas es la pasión por la palabra –la filología–, ese primer amor auto-afectivo que nos liga para siempre a la lengua natal y materna al tiempo que nos separa de ella fatal, ineluctablemente. El lema con el que Derrida se atrevió a “definir” la deconstrucción, a pesar de su conocida resistencia a toda tentativa de definición, cifra la divisa que conviene perfectamente al sentimiento filológico: *plus d'une langue* (Derrida 1996, *Prière d'insérer*). Esta fórmula sugiere en francés al menos dos sentidos: de una parte, “más de una lengua”, es necesario hablar o conocer el mayor número de lenguas, cuando menos una más, dado que una sola nunca es suficiente; y de otra, “nada más que una lengua”, tan solo cabe hablar una lengua, solo en una podemos sentirnos plenamente como en casa, y basta la que tenemos por nuestra, la nativa, puesto que en ella arraigan nuestras pasiones y la posibilidad misma de nuestro trato con el mundo y con los otros. Nunca se habla más de una lengua y nunca se habla solo una lengua: tal es la premisa antinómica fundamental de todo sentimiento filológico, sea o no deconstructivo. Lo que el monolingüismo del otro enseña es que la lengua que hablamos como propia la hemos aprendido de los parientes, de los ancestros, de palabras oídas y queridas, de textos leídos, deseados, imitados. Y sin embargo, en esa lengua de otros que hago mía tienen lugar *mis* pasiones, solo en ella me es posible experimentar realmente el amor, el sufrimiento y el placer, solo en ella puedo hablar de estas y otras pasiones –precomprendidas ya siempre en la lengua recibida– como si fueran solo mías, pero sin llegar a decir nunca su carácter único o singular. La lengua propia nos recuerda antes o después que, frente a la intensidad del amor, el sufrimiento extremo y la muerte, nuestras palabras “deben plegarse a unas preesquemáticas que jamás

pueden dar cuenta de la particularidad de toda verdadera experiencia” (Gron-din 110).

À la vie à la mort: “para siempre”, “de por vida”, “hasta que la muerte nos separe”. La expresión idiomática con que Derrida reconoce saberse destinado a hablar su lengua mientras viva es una declaración de amor, la fórmula que en francés suelen utilizar los parientes, los amigos y los amantes para declararse o prometerse amor eterno. La historia de la lengua, de la poesía y de la filología lleva la marca de origen de un amor vitalicio a la *madrelingua*, por emplear esta espléndida palabra usual en italiano. Al Dante filólogo debemos, por cierto, la más amorosa defensa del *parlar materno* que cabe hallar en los inicios de las literaturas vernáculas europeas: “Lengua vulgar es aquella que, sin regla alguna, aprendemos imitando a la nodriza” (*vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus: De vulgari eloquentia* I, 2). La lengua materna –casi literalmente– se mama, se ingiere nutriciamente desde el primer boca a boca parental, mientras que la segunda lengua que adquirimos, observa el poeta toscano, aprendida artificialmente, recibe en latín el nombre de “*grammatica*”. El sentimiento delicado y entrañable hacia la lengua materna (“*amore a la mia loquela propria*”, “*V'amore ch'io porto al mio vulgar*”: *Convivio* I, xii) conduce indefectiblemente a la adoración amorosa que la poesía estilnovista de Dante tributa a lo femenino. Ante la belleza cándida e inefable de Beatriz “toda lengua tiembla y enmudece” (*ogne lingua deven tremando muta: Vita nuova* XXVI, 5). El temblor de la lengua evoca el balbuceo del *in-fans*, su pulsión oral hacia la lengua materna, ya que la palabra deseada y la mujer amada son en la poesía una sola y la misma cosa: “El Otro puede presentarse tanto con figura de lengua como con figura de mujer. Tal es el caso de Dante, para quien Beatriz y la lengua italiana se encuentran en idéntica posición” (Milner 82). La *philo-logía*, decíamos, ensalza desde muy antiguo su pasión por la palabra a través de discursos consagrados a elogiar el Amor. En Dante, como en tantos otros poetas, la poesía amorosa es (no solo, pero *también*) el pretexto óptimo para declarar su amor eterno al idioma natal, más noble y querenciable que cualquier lengua estudiada, y la poesía es el culto rendido a esa pasión filológica para la que las palabras-*nodriza*, por cercanas e íntimas que se nos antojen, llevan siempre consigo el sentimiento de algo que uno extraña, que uno desea porque en parte lo ha perdido o nunca lo ha tenido, y que el deseo mismo transforma en objeto de un amor *de lonb*. Decía Leo Spitzer, justo a propósito del trovador Jaufré Rudel (“*Amors de terra lonbdana*”), que todos los refinados e intrincados procedimientos formales de la lírica provenzal no tratan

sino de revelar “le grand problème *intérieur* de l’amour”. De suerte que es necesario leer la poesía lírica de los trovadores “procurando impregnarse de la atmósfera íntima, de su *inward form*, siguiendo el hilo de las palabras y de las metáforas hasta el centro interior que las ha producido”, pues de otro modo, al decir de unos versos de Rudel, “No conois de rima co-s va / Si razo non enten en si”: “No sabe de qué va la poesía / quien no entiende en sí el sentido” (Spitzer 109-10).

Ni que decir tiene que la literatura no ha cesado de girar en torno a su propia pasión filológica: pasión por la palabra que ningún discurso, ninguna disciplina puede dominar. La literatura, escribía Derrida en la contribución a un coloquio sobre su obra titulado *Passions de la littérature* (Université Catholique de Louvain, 1995),

debe sufrirlo o soportarlo todo, *padecer de todo precisamente porque ella no es ella misma*, no tiene esencia sino solamente funciones. [...] No hay esencia ni sustancia de la literatura: la literatura no es, no existe, no se mantiene *de modo permanente* en la identidad de una naturaleza o de un ser histórico idéntico a sí mismo. (Derrida 1998, 28-29)

Muchas son, en efecto, las pasiones de la literatura. El inventario diacrónico de los significados del término “pasión” arroja ya el saldo de una pluralidad más bien incalculable. *Pasión* esconde en realidad un *plurale tantum*, la pluralidad indómita, irreductible a unidad, de los afectos y las afecciones que tienen lugar en la lengua y por la lengua. Ni la filosofía ni la filología pueden entonces controlar por completo los posibles sentidos de la palabra “pasión” y sus virtuales irradiaciones connotativas. Un gran filólogo como Erich Auerbach trazó la historia de esta palabra en un ensayo magistral, “Passio als Leidenschaft” (1941), donde muestra los múltiples cambios y las fluctuaciones cruciales de un concepto de *longue durée* al que, sintomáticamente, él mismo dedicó distintos estudios. Desde las más antiguas ideas de *pathos-passio*, con sus significados de receptividad pasiva y sufrimiento paciente (en contraste con *actio*), pasando por la acepción moralmente peyorativa –de raigambre estoica primero y después cristiana– que opone *passio* a *ratio*, hasta el concepto religioso de la Pasión, que la teología cristiana medieval –y sobremanera la mística cisterciense– transforma cualitativamente al privilegiar la significación positiva de fuerte deseo amoroso, extático y martirial, heroico y agónico, humano y divino, muy influyente en la doctrinas poéticas del amor cortés, la palabra “pasión” evidencia una multiplicidad de sentidos, a menudo contradictorios entre

sí, que desemboca modernamente en una exaltación de la sublimidad de las pasiones frente a la fría austeridad de la razón:

La pasión moderna (*die moderne Leidenschaft*) es más que el deseo, la manía o la locura. En ella se da siempre como posibilidad, a menudo preponderante, el noble fuego creador que se prodiga en luchas y sacrificios, al lado del que la sobria razón parece a veces despreciable. (Auerbach 162)

Estas inflexiones dialécticas en la historia de la palabra “pasión” no conducen sin embargo a síntesis o superación alguna. Lo que ponen de manifiesto la etimología y la semántica histórica no es solo que, como hizo notar Spitzer, “el cambio de la palabra implica el cambio cultural y el cambio mental” (*Wortwandel ist Kulturwandel und Seelenwandel*), sino también que los usos plurales, las connotaciones indomablemente heteróclitas de la palabra “pasión” obedecen a la misma pasión por la palabra que determina el modo de ser de la filología y la literatura. Se puede sin duda recurrir a los filósofos para explicar las pasiones de la literatura de acuerdo con *les passions de l’âme* de Descartes, con la *geometria affectuum* de Spinoza o con la dinámica pulsional de la libido de Freud. Pero resulta difícil, si no imposible, comprender las pasiones *literarias* de Dante, de Shakespeare, de Montaigne o de Cervantes a través de interpretaciones éticas y psicológicas, aun cuando sean extraordinariamente lúcidas. De la literatura solo cabe proponer esta definición vaga e infalible: es el arte de la pasión filológica. Ahora bien, la pasión por la palabra carece de toda regla (“*sine omni regula*”, dice Dante del aprendizaje de la *materna locutio*), es anómica y en el fondo anárquica, no se somete a ningún principio inalterable ni responde a ninguna unidad esencial. Las pasiones de la literatura –como en cierto modo las del alma– son modificaciones de una “sustancia”, la lengua, el habla, la escritura, la textualidad, que solo consiste al fin en sus ilimitadas alteraciones *patho-lógicas*, y solo insiste en sus auto-afecciones, que ponen en cuestión, interminablemente, la posibilidad y el poder de ese prefijo *auto-*, esto es: la identidad, el en-sí o la esencia de la literatura más allá del devenir plural y metamórfico de sus pasiones textuales. Quizá es esta extraña condición inesencial de las pasiones filológicas y, por ende, de la literatura la que en el fondo tiende a producir su afección contraria.

Pues existe, también, un sentimiento anti-filológico: “*Es gibt einen anti-philologischen Affekt*”, declara la frase con que Hamacher inicia su ensayo “Para – la Filología”, donde reivindica, no ya la vigencia de una vieja disciplina humanística tal vez periclitada, sino la necesidad humana de conservar y cultivar

lo que hemos llamado aquí “pasiones de la filología”. La repetida defensa de una disciplina suele anunciar –y no pocas veces precipitar– la crisis final o la extinción inminente de aquello que se defiende. Hace ya tiempo que la filología viene siendo objeto de apologías más o menos encendidas y esporádicas que incluyen entre sus motivos ciertos lugares comunes: a) la legitimación cíclica de los estudios humanísticos, de sus fundamentos y fines cognoscitivos, sociales, ideológicos; b) la defensa moral de la literatura como forma de creación que refleja a la perfección la complejidad y la variedad inagotable de la vida humana en sus dimensiones lingüísticas, culturales e históricas y, por eso mismo, justifica a fortiori la importancia vital de los estudios y la enseñanza de las humanidades; y c) la necesidad de una compenetración entre filología y filosofía que permita difuminar o abolir los rígidos límites disciplinarios que separan a unas ciencias humanas de otras. En todo caso, la vindicación de la filología responde siempre, antes que a *razones* sólidamente fundadas, a *pasiones* encontradas que, por lo demás, forman parte a su vez del objeto de estudio último del amor a las palabras. Quiere esto decir que toda defensa de la filología es –y en el fondo solo puede ser– pasional.

En la frase inicial del ensayo de Hamacher que citábamos antes, “*Es gibt einen anti-philologischen Affekt*”, resuena, no por azar, no sin cierto tono irónico, el arranque del opúsculo de Carl Schmitt *Catolicismo romano y forma política* (1923): “*Es gibt einen anti-römischen Affekt*”, “Existe un sentimiento anti-romano”. En efecto, Hamacher lanza duras críticas a la reforma de Lutero en sus –paródicamente tituladas– “95 tesis sobre la Filología”, donde sitúa en la prescripción luterana del “odio a sí mismo” (*odium sui*, *Hass gegen sich selbst* de la tesis 4) un momento clave de la perversión moderna del sentimiento filológico: “La conciencia de culpa más despiadada es imputada por una palabra, un lenguaje, un discurso que representa la más llana perversión de ese *logos* para el cual regía la *philía* de Platón e incluso la de Juan” (Hamacher 32). Ciertamente que la historia muestra hasta qué extremo el amor por la palabra puede devenir en una temible *filo-polemo-logía*. Pero la idea de un sentimiento anti-filológico se refiere ahora sobre todo al menosprecio de lo verbal, lo literal o lo textual, señala cierta tendencia ideológica al descuido y la trivialización de la palabra, la escritura y la lectura, síntomas epocales de una desafección ligada, no obstante, al afecto del que ella misma deriva como reacción contraria y aun hostil. En uno de sus últimos escritos, Paul de Man consideraba que la mejor teoría literaria del siglo XX había supuesto un “retorno a la filología”, en la medida en que ponía en primer plano la atención al lenguaje como tal, en detri-

mento –muy denostado, por cierto– de las interpretaciones de tipo histórico, estético y ético:

el giro hacia la teoría se produjo como una vuelta a la filología, a un examen de la estructura del lenguaje previa a la del significado que produce [...]. Parece como si la vuelta a la filología, ya suceda como si tal cosa o a consecuencia de mutaciones filosóficas muy autoconscientes, trastocara los supuestos incuestionados con los que la profesión de la literatura ha estado operando. De resultas de ello, se vuelve mucho más difícil atribuirle a la literatura una función fiable o incluso una función ejemplar, cognitiva y, por extensión, ética. (De Man 44)

La resistencia a la teoría tiene pues algo de sentimiento anti-filológico. Un sentimiento infiltrado subrepticamente, bajo el aspecto de una reacción anti-hermenéutica, en algunas defensas de la filología y la literatura más o menos recientes. Así, Hans Ulrich Gumbrecht ha reivindicado las virtudes de una filología que contribuya, una vez superada la extenuante y contumaz época hermenéutica de la sobreinterpretación, a la *producción de presencia* que él mismo reclama para todas las variedades de los estudios humanísticos. Según el filólogo alemán, formado en la *Rezeptionsästhetik* de H.-R. Jauss, las prácticas filológicas suscitan deseos de presencia, y tales deseos de “una relación física” con los textos son el fundamento sobre el cual la filología basa su capacidad de producir “efectos de tangibilidad” (Gumbrecht 2005, 68; 2007, 18). Las tesis sobre la producción de presencia como factor deseable del trabajo filológico en esta “época posthermenéutica” quedan resumidas en tres formas de actividad o de experiencia que Gumbrecht elogia abiertamente y hace suyas: *epifanía* (estética), *presentificación* (histórica) y *deixis* (didáctica). La edición de textos supone el deseo de corporeizar el texto en cada caso, que puede transformarse en deseo –menos factible, desde luego– de corporeizar al autor. La escritura de comentarios y glosas nace de un deseo de completud y opulencia, una especie de *horror vacui* tendente a rellenar del todo los márgenes y espacios vacíos del texto glosado. La tarea de historizar pretende convertir los textos en “objetos sagrados”, esto es, en reliquias o iconos que mantienen siempre una distancia insalvable a la vez que engendran un deseo incoercible de cercanía y tangibilidad. La enseñanza –“bien entendida y académicamente exitosa”– debe exigir al profesor que prescinda de preanalizar y preinterpretar los textos, de manera que estos exhiban (?) su complejidad no domesticada y su “auténtica” fisonomía como presencia material. Con loable cautela habla Gumbrecht de la osci-

lación entre *efectos de presencia* y *efectos de significado* en la experiencia estética de las obras de arte y en la recepción de los textos literarios (Gumbrecht 2005, 113-16). Aun cuando estas ideas sobre la filología como producción de presencia sean interesantes e ingeniosas, y tal vez fecundas algunas de sus aplicaciones, encubren, tras la irónica gestualidad anti-hermenéutica y la jovialidad post-moderna, un modo de entender el trabajo filológico demasiado tradicional, escorado en exceso ora hacia un neo-positivismo de sesgo historicista, ora hacia un materialismo acrítico y esteticista que corre el riesgo de ceder al dogmatismo intelectual de la autenticidad y la inmediatez.

En este sentido, llama la atención que casi todas las defensas de la filología y la literatura que se han hecho en los últimos tiempos tengan en común tres presupuestos por así decir pasionales: en primer lugar, la crítica adversa a la superproducción interpretativa, de la que se hace responsable –sin atenuantes– a la moderna proliferación de métodos hermenéuticos; en segundo lugar, el rechazo poco menos que visceral, y en todo caso acérrimo, de las ideas de lenguaje, escritura y textualidad atribuidas a la deconstrucción como crítica de “la metafísica de la presencia”; y por último, la tentativa de reconstruir la realidad material e inmediata de *la presencia* de las obras artísticas mediante el recurso unas veces a la conceptualidad teológica y al imaginario religioso, y otras a una concepción metafísica retrógrada del ser y la representación. *Epifanía*, palabraclave (muy del gusto de Joyce) en la propuesta teórica de Gumbrecht, es un término visiblemente cargado de connotaciones religiosas. Pero fue Murray Krieger, en el capítulo final de *Theory of Criticism* (1976), uno de los primeros críticos en alzar la voz a favor de una reconstrucción de la poética que debía pasar por la recuperación de “la presencia del poema”. En su perspicaz apología de la *presentness*, Krieger observa que en la lectura no hacemos sino aceptar el poema como *un* presente, un don gratuito que parece excluir todo lo demás y relegarlo a la ausencia, pues la obra poética, aunque se repita, renueva el efecto de presencia en cada recepción gracias al carácter único de su textura verbal y a la fuerza expresiva orientada a la literalización de sus metáforas. Esta “presentidad” del poema tiene mucho que ver, analógicamente, con una noción de *hierofanía* inspirada en Mircea Eliade, o sea, con la manifestación de lo sagrado en un objeto que no deja por ello de ser la cosa que es, realidad profana y al mismo tiempo presencia de un momento primordial del mito que retorna cíclicamente (Krieger 248-49). Más polémica y probablemente menos productiva es la posición de George Steiner en *Real Presences* (1989), donde la realidad formal de la obra de arte o del texto literario es interpretada, en un gesto romántico no me-

nos seductor que epigonal, como una especie de *parousía*, advenimiento de lo trascendente y lo divino en la fulgurante inmediatez de la creación estética: “presencia real” sin la cual todo lo sólido se desvanecería en el aire del nihilismo posmoderno. Todos estos discursos teóricos, aun siendo obviamente diferentes, comparten una pasión común, la pasión de la presencia. La *presentness* de Krieger, la *presencia real* de Steiner o el *efecto de presencia* de Gumbrecht son formas de una misma pasión, porque eso que llamamos “presencia” es, antes que cualquier otra cosa, el efecto de un afecto, una afección del alma en la que las imágenes de *cualquier otra cosa* se (re-)presentan saturadas de evidencia, de aquella *enárgeia* o intensidad cataléptica que para los estoicos era el criterio decisivo de la realidad del objeto percibido frente a la incierta existencia de otros objetos de la fantasía.

La filología ha sido siempre pasión por la palabra como presencia, fenómeno sonoro, literal, textual, cuya materialidad afectiva media inexorablemente entre el hablante y la realidad exterior al lenguaje. He aquí el credo del filólogo: solo podemos ver, sentir, experimentar las cosas a través de las palabras, solo nos cabe interpretarlas de mil formas que representan en conjunto “las modificaciones de nuestra misma mente humana”. Pero lo *ausencial* es esencial a la presencia de la palabra, y la realidad de que se ocupa la filología no puede ser otra que la experiencia de lo real lingüísticamente interpretada. Desde que Susan Sontag publicara *Against Interpretation* (1966), se ha convertido en un hábito académico e intelectual deplorar la sobreabundancia masiva de prácticas hermenéuticas que sepultan bajo el peso ingente de la literatura secundaria la presencia real de las obras o su sentido genuino. No hay duda de que abundan las lecturas prescindibles e inútiles, como tampoco se puede negar que ciertas interpretaciones de una obra literaria son más rigurosas, perspicaces e iluminadoras que otras. Pero no existe un criterio a priori que permita establecer una diferencia concluyente entre interpretación y “sobreinterpretación” (Eco 55-60), salvo que nos situemos en la posición –tan hermenéutica como ideológica– de quien puede decretar en cada caso cuál sea la única *authorized version*. “La exacta comprensión de una cosa y su mala interpretación no se excluyen totalmente”, advierte el sacerdote a Joseph K. en un pasaje fascinante de *El proceso*. Las interpretaciones y las sobreinterpretaciones son con igual derecho pasiones filológicas, no solo en el sentido de que pueden ser leídas como creaciones o subproductos textuales, sino también porque constituyen alteraciones y modificaciones de las que, al fin y al cabo, depende la supervivencia de toda obra literaria.

La filología es la supervivencia de una pasión a la que todo proyecto humanístico debe regresar antes o después. Retorno no *de* la filología, como si esta fuera el espectro de una disciplina ya acabada cuya pérdida conmemoramos cada cierto tiempo, sino *a* la filología, con esta preposición “ad” que señala aquí, como en *adfectus*, deseo, inclinación, querencia: amor por y hacia la palabra.

OBRAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Auerbach, Erich. “Passio als Leidenschaft”. *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*. Bern/München: Francke, 1967. 161-75.
- De Man, Paul. “El retorno a la filología”. *La resistencia a la teoría*. Trad. Elena Elorriaga y Oriol Francés. Madrid: Visor, 1990. 39-46.
- Derrida, Jacques. *La Voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967a.
- Derrida, Jacques. *De La Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967b.
- Derrida, Jacques. *Le Monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.
- Eco, Umberto. *Interpretación y sobreinterpretación*. Trad. Juan Gabriel López Guix. Madrid: Akal, 2013.
- Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1986.
- Grondin, Jean. *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir*. Trad. Aldo Mazzucchelli. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2005.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Los poderes de la filología*. Trad. Aldo Mazzucchelli. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hamacher, Werner. *95 tesis sobre la Filología / Para – la Filología*. Trad. Laura S. Carugatti. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsmanuskripte der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1967.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- Jakobson, Roman. *Obras Completas, I: Seis lecciones sobre el sentido y el sonido*. Trad. José L. Melena, Genaro Costas y Vicente Díez. Madrid: Gredos, 1988.

- Körner, Joseph. "Friedrich Schlegels Philosophie der Philologie". *Logos* 17 (1928): 1-72.
- Krieger, Murray. *Teoría de la crítica*. Trad. Ramón Buenaventura. Madrid: Visor, 1992.
- Lo Piparo, Franco. *Aristotele e il linguaggio*. Bari: Laterza, 2003.
- Milner, Jean-Claude. *El amor de la lengua*. Trad. Lydia Vázquez. Madrid: Visor, 1998.
- Newmark, Catherine. *Passio – Affekt – Gefühl: Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg: Felix Meiner, 2008.
- Novalis. "Monólogo". *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Ed. Robert Caner-Liese. Madrid: Akal, 2007. 269-70.
- Raimondi, Ezio. "Filologia e critica". *Il senso della letteratura*. Bologna: Il Mulino, 2008. 43-60.
- Schlegel, Friedrich. "Fragmente". *Athenäum. Eine Zeitschrift*. Vol. 1.2. Eds. A. W. Schlegel & Fr. Schlegel. Edición facsímil. 3 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Spitzer, Leo. "L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours". *Études de style*. Paris: Gallimard, 1970. 81-133.
- Steiner, George. *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?* Trad. Juan Gabriel López Guix. Madrid: Siruela, 2017.
- Vico, Giambattista. *La Scienza Nuova*. Ed. Paolo Rossi. Milano: Rizzoli, 1977.