

Actualidad del pensamiento de Friedrich Schlegel: Acercamiento a la deconstrucción

FRANCISCO JAVIER MUÑOZ
Universidad de Valladolid

A lo largo del siglo XX se da el paso de una hermenéutica trascendental a una fenomenología hermenéutica, el cambio entre la visión de Husserl y su «regreso a las cosas en sí» y la esencia heideggeriana. Este cambio posibilita una ciencia hermenéutica tal y como hoy en día la conocemos. A pesar de todo, el término ya es conocido por los griegos y Platón hablaba de *hermèneia* en el *Ion* para señalar que los poetas son los intérpretes de los dioses; un sentido similar es el que emplea Aristóteles, que identifica la *hermēneuein* a partir de la facultad del lenguaje como intérprete de los pensamientos (*Del alma*). Éste será el punto de partida para que el concepto siga un proceso de paulatina identificación con la religión, convirtiéndose, sobre todo a raíz del Concilio de Trento, en el instrumento para juzgar el verdadero sentido de las Sagradas Escrituras. Gracias a la labor racionalista, el término va pasando gradualmente a todo tipo de textos y así nos encontramos con Schleiermacher y posteriormente con Dilthey como dos de los más famosos predecesores de la hermenéutica en sentido heideggeriano. La hermenéutica pasa a ser la interpretación de todo tipo de texto cuyo sentido no sea transparente y del que nos separe cualquier distancia, ya sea lingüística, histórica o psicológica.

Schleiermacher con su conferencia *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* ante la «Preußische Akademie der Wissenschaft» (agosto de 1829), sentará las bases de la hermenéutica romántica (Behler, 1987: 141), que partía del principio: primero comprender el discurso tan bien como el autor y luego mejor de cuanto lo comprendiese él mismo.

Las raíces del pensamiento de Schleiermacher muy bien pueden encontrarse en F. Schlegel, con el que le unían fuertes vínculos de amistad. De esta manera, podemos citar el fragmento 82 de *Athenäum*, en el que es fácil hallar ciertas reminiscencias hermenéuticas:

[...] Es gibt drei Arten von Erklärungen in der Wissenschaft: Erklärungen, die uns ein Licht oder einen Wink geben; Erklärungen, die nichts erklären; und Erklärungen, die alles verdunkeln. Die rechte Definitionen lassen sich gar nicht aus dem Stegreife machen, sondern müssen einem von selbst kommen; eine Definition, die nicht witzig ist, taug nichts, und von jedem Individuum gibt es doch unendlich viele reale Definitionen. [...] Die Hauptsache aber bleibt doch immer, daß man etwas weiß, und daß man es sagt. Es beweisen oder gar erklären wollen, ist in den meisten Fällen herzlich überflüssig. Der kategorische Stil der Gesetze der zwölf Tafeln und die thetische Methode, wo die reinen Fakta der Reflexion ohne Verhüllung, Verdünnung und künstliche Verstellung wie Texte für das Studium oder die Symphilosophie dastehehn, bleibt der gebildeten Naturphilosophie die angemessenste. Soll beides gleich gut gemacht werden, so ist es unstreitig viel schwerer behaupten, als beweisen. Es gibt Demonstrationen die Menge, die der Form nach vortrefflich sind, für schiefe und platte Sätze. [...] (Schlegel, 1988: 111-112)

Schlegel esquivaba la palabra hermenéutica en todo el fragmento, pero sin referirse a ella está señalando las pautas de todo un método interpretativo, método, que por otro lado, él sigue fielmente para analizar el *Wilhelm Meister* de Goethe (Schlegel, 1988: 157ss.), entendiendo la obra mejor que el propio autor e intentando explicar y aclarar la novela. Ésta es para él la labor del crítico o intérprete, como indica en el fragmento 401 de *Athenäum*:

Um jemand zu verstehen, der sich selbst nur halb versteht, muß man ihn erst ganz und besser als er selbst, dann aber auch nur halb und grade so gut wie er selbst verstehen. (Schlegel, 1988: 147)

El hermeneuta para Schlegel debe ser una especie de rumiante, que desmenuza varias veces la obra literaria, analizándola e interpretándola: «Ein Kritiker ist ein Leser, der wiederkäut. Er sollte also mehr als einen Magen haben» (Schlegel, 1988: 240).

A pesar de todo, existen diferencias sustanciales entre la hermenéutica de Schlegel y la de Schleiermacher, que permiten hablar de un acercamiento del primero a las interpretaciones postestructuralistas.

En el pensamiento de Schlegel juega un importante papel el *Witz* —como hemos podido comprobar en los fragmentos citados—. Este es una ocurrencia momentánea que demuestra toda la intensidad, el desarrollo y la formación de su autor. Es el órgano y el espíritu de la universalidad, como señala en el fragmento 220 de *Athenäum*:

Ist aller Witz Prinzip und Organ der Universalphilosophie, und alle Philosophie nichts andres als der Geist der Universalität, die Wissenschaft aller sich ewig mi-

schenden und wieder trennenden Wissenschaften, eine logische Chemie: so ist der Wert und die Würde jenes absoluten, enthusiastischen, durch und durch materialen Witzes, worin Baco und Leibniz, die Häupter der scholastischen Prosa, jener einer der ersten, dieser einer der größten Virtuosen war, unendlich. Die wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen sind Bonmots der Gattung. Das sind sie durch die überraschende Zufälligkeit ihrer Entstehung, durch das Kombinatorische des Gedankens, und durch das Barocke des hingeworfenen Ausdrucks. Doch sind sie dem Gehalt nach freilich weit mehr als die sich in nichts auflösende Erwartung des rein poetischen Witzes. Die besten sind echappées de vue ins Unendliche. [...](Schlegel, 1988: 124-125)

Pero esta forma de pensamiento e interpretación no ha sido demasiado fructífera en el posterior desarrollo de la hermenéutica, como señala E. Behler:

Aber bereits hier wird deutlich, daß diese Weise des Denkens und Verstehens in der deutschen Tradition der Hermeneutik unbeachtet geblieben ist, ja der inneren Struktur dieser Tradition wegen nicht aufgenommen werden konnte, wo das Verstehen in textmäßigen und systematischen Zusammenhängen, in lebenszusammenhängen, in Horizonten und Welthorizonten zum vorherrschenden Motiv wurde. (Behler, 1987: 143-144)

La hermenéutica de Schleiermacher y posteriormente la de Dilthey operan desde el punto de vista del pensamiento sistematizado. La interpretación estaría ligada a la distancia histórica que nos separa de las intenciones del autor y de su obra, líneas que serán dominantes en las argumentaciones hermenéuticas. De esta manera, se habla en la historia de la ciencia interpretativa, de Schleiermacher como el originador de la hermenéutica romántica, de Dilthey como el que puso las bases para unas ciencias del espíritu; con Heidegger llegaría el cambio ontológico y con Gadamer llegaría la universalidad de la hermenéutica (Behler, 1993: 277). En este breve repaso se podría hablar también de Ast, Boeckh, Rothacker, Bultmann, Habermans o Apel, pero lo que parece determinante es que a Schlegel no se le considera por ningún lado.

Las razones de esto las encontramos en el hecho de que en la época del romanticismo temprano podemos encontrar tres tipos de teoría del conocimiento, adscritas cada una a un filósofo. La primera parte de Kant y de su *Kritik der reinen Vernunft*, en la que a partir de las ideas de Platón, considera que hay que modificar sus argumentaciones, justificándolo de la siguiente forma:

Daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im geheimen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genüßsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder dachte. (Kant, 1968: 246)

Lo que Kant se plantea es establecer las intenciones reales del filósofo griego, entendiendo su filosofía mejor que él mismo.

Lo mismo parece que pretendió Fichte, y con esto pasamos al segundo tipo de interpretación, en sus *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, donde analizó a Rousseau y afirmó:

Wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand, und wir werden ihn dann in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen. (Fichte, 1964: 61)

Cuando Fichte interpretó la filosofía de Kant como un ente totalmente congruente con el suyo propio, éste levantó voces de protesta con esta exégesis, entonces Fichte pasó a referirse al espíritu de la filosofía de Kant. Este tipo de interpretaciones abandona totalmente el texto y la intencionalidad del autor, como señala E. Behler:

Such an interpretation leaves the letter of the text as well as its authorial intention far behind and discovers new meanings from a historically or intellectually advanced position. (Behler, 1993: 276)

El concepto del que parte la hermenéutica considerada como tradicional se refiere al tercero de los filósofos, a la filosofía de la identidad de Schelling y se asienta en su concepto de la «creación inconsciente». La relación ente autor y obra, intención y texto, que había disuelto el modelo planteado por Fichte, se vuelve a restablecer. En este sentido comenta Schelling en su *System des transzendentalen Idealismus*:

Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewußtlose Unendlichkeit. Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinktmäßig gleichsam einen Unendliche dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. (Schelling, 1861: 619)

Pero, volvamos a Fichte, de su teoría del conocimiento pueden extraerse nuevas relaciones entre lector y autor operando desde una posición más adelantada que la histórica, ya que trabaja con el propio espíritu de la obra. Fichte había invertido la relación tradicional entre lógica y filosofía, la primera no debe servir de fundamento a la segunda, sino más bien al revés. En efecto, un enunciado del pensamiento no puede ser sujeto y tener conciencia de sí mismo ($A = A$), ésta es una operación reservada al Yo. De esta forma se condiciona el entendimiento a la propia conciencia del Yo. Reflejando esta dualidad en el campo hermenéutico, nos encontramos con que sin el espíritu creador no puede haber texto, con lo que el componente fundamental será el análisis de la causa y no el efecto. De esta manera se invierte la relación tradicional que ponía como centro el texto, para pasar al propio espíritu creador.

El pensamiento de Schlegel se puede vincular de una manera clara con las ideas de Fichte, a pesar de que existen algunas diferencias bastante marcadas

que se consolidarán posteriormente¹. Pero en estos momentos la cercanía entre ambos pensadores es total. Schlegel disuelve también el lazo entre texto y autor y otorga a la obra su autonomía (Behler, 1993: 277). Schleiermacher, por el contrario, encontraría más identificación con la teoría de Schelling de la creación inconsciente, algo obvio con la lectura de sus escritos (Schleiermacher, 1959: 87-88).

Esta opción ha sido la que se ha identificado con la hermenéutica romántica y la que ha sido realmente productiva en la evolución de la ciencia interpretativa.

De esta forma, el fragmento 401 de *Athenäum*, antes citado, adquiere una nueva interpretación, ya que podemos relacionarlo con el carácter irónico e ingenioso del *Witz*, que, por supuesto, es omnipresente en todos sus fragmentos, pero además se habla de dos tipos de conocimiento, un mejor entendimiento de la obra (mejor que la del propio autor) que es el primero, y en segundo lugar, el verdadero entendimiento, descrito como un conocimiento parcial. Esto es bastante más evidente en una versión previa del mismo fragmento:

Um jemand zu verstehen muß man erstlich klüger seyn als er, dann eben so klug und dann auch eben so dumm. Es ist nicht genug daß man den eigentlichen Sinn eines confusen Werks besser versteht, als der Autor es verstanden hat. Man muß auch die Confusion selbst bis auf die Principien kennen, charakterisieren und selbst construiren können. (Schlegel, 1963: 63)

Ernst Behler ha delimitado perfectamente las diferencias entre Schlegel y Schleiermacher del siguiente modo:

To illustrate the basic difference between Schlegel and Schleiermacher by means of a simple formula, we could ask what occurs more easily and faster according to their theory, understanding or better understanding. We immediately realize that, for Friedrich Schlegel, better understanding comes first, whereas for Schleiermacher, understanding is the first action, and better understanding follows as the second and more difficult task. In this academy lecture on hermeneutic and criticism, Schleiermacher indeed describes the process in such a way that we first 'understand the speech just as well and then better than its author' by bringing much to consciousness 'that can remain unconscious for the author'. For Schlegel, the relationship is precisely the reverse. For him, better understanding occurs by itself and is the spontaneous, immediate, easier action, while true understanding is a more complicated task which will never be fully accomplished. To understand someone better than he understands himself is a daily occurrence. (Behler, 1993: 279-280)

A partir de este punto, Schlegel se aleja definitivamente de toda la evolución hermenéutica tradicional, pero, gracias a la novedad que supone, nos permite vincularlo con la deconstrucción.

¹ Schlegel rechazará el solipsismo al que conducía el subjetivismo exacerbado de Fichte.

Prácticamente, definir esta corriente va en contra de ella misma. Esta paradoja nos sirve perfectamente para señalar los obstáculos a la hora de sistematizar el pensamiento de Derrida. En efecto, él mismo señala la imposibilidad de toda voluntad de crear un sistema —no sólo el suyo propio—, rechaza cualquier tipo de centralidad de conceptos y, frente a la imagen de un sistema como un círculo cerrado, él propone la imagen del haz:

El «haz» es un foco de cruce histórico y sistemático; es sobre todo la imposibilidad estructural de cerrar esta red, de interrumpir su tejido, de trazar en él una marca que no sea nueva marca. (Peretti, 1989: 18)

De la misma forma, Derrida no puede considerarse estrictamente como filósofo, ni tampoco como crítico literario. Tal vez debamos decir que es ambas cosas a la vez. Todos sus textos consisten en análisis de otros filósofos y escritores, como señala J. Culler:

Los escritos de Derrida consisten en entradas en una serie de textos, en su mayoría de Rousseau (*De la grammatologie*), Kant («Economimesis», *La vérité en peinture*), Hegel (*Marges, Glas*), Heidegger (*Marges*), Freud (*L'écriture et le différencé*, *La Carte postale*), Mallarmé (*La dissémination*), Saussure (*De la grammatologie*), Austin (*Marges*). (Culler, 1992: 82)

El discurso filosófico no puede ser cerrado en los márgenes que le asigna la ciencia, pero el propio texto filosófico es un género literario particular (Peretti, 1989: 20). Derrida señala:

Mis textos no pertenecen ni al registro «filosófico» ni al registro «literario». De este modo comunican, así lo espero al menos, con otros que, por haber operado una cierta ruptura, no se llaman ya «filosóficos» o «literarios» más que según una especie de *paleonimia*. (Peretti, 1989: 20)

La filosofía es una especie de escritura, es un género literario especial no demasiado alejado de la poesía. En *Marges* Derrida declara,

se prescribe una tarea: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, su organización retórica, la especificidad y diversidad de sus estilos textuales, sus modelos de exposición y producción, más allá de lo que una vez se llamaron géneros. Y, por último, el espacio de su puesta en escena y su sintaxis, la cual no es sólo la articulación de sus significados y sus referencias hacia el ser o hacia la verdad sino también la disposición de sus procedimientos y todo lo que éstos envuelven. Resumiendo, por lo tanto, considerar la filosofía «un género literario particular», que extrae las reservas de un sistema lingüístico, organizando, forzando o desviando un sistema de posibilidades topológicas que son más antiguas que la filosofía. (Culler, 1992: 160-161)

Con estas afirmaciones lo que se está planteando es una nueva lectura del texto filosófico-literario o literario-filosófico, en la que ambas disciplinas no pueden disgregarse proclamando su absoluta independencia entre sí.

A lo largo de la historia de la filosofía ha existido un continuo rechazo a la escritura como forma no demasiado fiel de las ideas categoriales que el pensamiento expresa. El escribir ha sido continuamente rechazado por filósofos de todas las escuelas ya que lo consideraban una mera forma de expresión sin vida, contraponiendo en todo momento la voz. Lo ideal sería contemplar directamente al pensamiento, es el *fonocentrismo*. Pero lo cierto es que la filosofía es una forma de escritura, o como dice Richard Rorty: «Dado que la filosofía es un tipo de escritura, ¿por qué este planteamiento se topa con tanta resistencia?» (Culler, 1992: 83).

Así, Derrida, en uno de sus pensamientos más difundidos, habla del *logofonocentrismo* preeminente en el discurso Occidental (Peretti, 1989: 32). Éste determina una metafísica de la presencia, una primacía de la voz frente a la escritura, una proximidad de la lengua hablada a la identidad del sentido. De esta manera, la forma de expresión del pensamiento es el habla, mediante el que se comunican las personas presentes. Frente a éste encontramos la escritura:

[...] último estrato de expresión del pensamiento, convierte el lenguaje en una serie de marcas físicas sin relación aparente con el pensamiento que las produce, ya que operan *en ausencia* del hablante y del receptor. Para la tradición, esta forma de comunicación es vista como representación indirecta y artificial del habla, representación imperfecta que puede llegar a convertirse en deformación y que, en todo caso, constituye un acceso incierto al pensamiento. (Peretti, 1989: 37)

Pero sucede que Derrida invierte totalmente los términos: al igual que la escritura es una forma de realización del pensamiento, el habla también lo es. Esto supone el agotamiento del *logofonocentrismo* dominante de las tradiciones filosóficas occidentales. Derrida acaba con el mito de la palabra original, el mito de la presencia y en su lugar coloca la escritura. En el origen del lenguaje no existió la palabra hablada, él habla de una escritura originaria o *archiescritura*. De este modo invierte los términos y coloca en el lugar de la metafísica una ciencia de la escritura, la *gramatología* (*De la gramatología*) que supone una nueva forma de escribir filosofía.

El *modus operandi* de esta nueva estrategia gramatológica no puede ser tampoco tradicional, su punto de partida es la *différance*, la diferencia primera que cabe relacionar con la diferencia ontológica de Heidegger². El ser es irreductible a cualquier forma de identidad, en tanto que ya en sí mismo es diferente de sí. Si el ser es una diferencia, en su origen no existiría una presencia sino sólo huellas.

La decostrucción plantea nuevos modos de lectura y de escritura, operando desde los márgenes:

² En ese sentido véase la obra de Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927).

En efecto, de lo que se trata es de operar desde el margen entre lo interior y lo exterior, entre el dentro y el fuera, desde el cálculo rigurosamente regulado del mismo a fin de escapar de una vez a toda posible división, a toda dualidad metafísica. (Peretti, 1989: 124)

Y esto implica usar, en su beneficio, las estructuras fonocéntricas de la filosofía occidental.

La deconstrucción es un procedimiento para leer y escribir de otro modo el texto filosófico y literario, operando desde la propia lectura y con el concepto de *différance*. La nueva lectura es una escritura de la escritura:

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado, la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto además permanece siempre imperceptible. La ley y la regla no se cobijan en la inaccesibilidad de un secreto, sencillamente no se entregan jamás, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción.

Con el riesgo continuo y esencial de perderse así definitivamente. ¿Quién podrá saber jamás semejante desaparición?

El disimularse de la textura puede en cualquier caso tardar siglos en deshacer la tela. Reconstituyéndola también como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura. Reservando siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego, vigilar todos los hilos a la vez, engañándose asimismo al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el «objeto», sin arriesgarse a añadirle nada, única posibilidad de entrar en el juego pillándose los dedos en algún nuevo hilo. Añadir no es aquí sino dar a leer. Hay que arreglárselas para pensar esto: que no se trata de bordar, a menos que se considere que saber bordar es también saber seguir el hilo dado. Es decir, para que se nos siga, oculto. Si existe una unidad de la lectura y de la escritura, tal como se piensa fácilmente hoy en día, si la lectura *es* la escritura, dicha unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la tranquila identidad; el *es* que une la lectura con la escritura ha de desdoblarse en parte.

Sería, pues, preciso, con un solo gesto pero desdoblado, leer y escribir. Y quien se creyese, por ello mismo, autorizado a añadir algo por su cuenta, es decir a añadir cualquier cosa, no habría entendido nada del juego. No añadiría nada, la costura no se mantendría. Recíprocamente, ni siquiera leería aquel a quien la «prudencia metodológica», las «normas de la objetividad» y «los parapetos del saber» le coartasen para poner algo de su propia cosecha. Idéntica simpleza, idéntica esterilidad de lo «no serio» y de lo «serio». El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito pero por la necesidad de un *juego*, signo al que hay que conceder el sistema de sus poderes. (Peretti, 1989: 149-150)

Habría que destacar, como señala J. M. Pozuelo, el carácter de *mise en abyme* que muestra la deconstrucción:

Por último habría que destacar el definitivo carácter *especular* o de *mise en abyme* que la deconstrucción muestra por principio. Si no hay nada, sino *escritura*, nada más allá de suplementos, nada más que *différences* o una cadena de significados siempre substitutivos sólo queda la referencia a sí mismo, origen de un

movimiento «en abismo» que de sí toma su fuerza y hacia sí se dirige. (Pozuelo, 1989: 134)

Deconstrucción y hermenéutica se aproximarían como estrategias interpretativas, pero la diferencia fundamental entre ambas radica en que la hermenéutica plantea su interpretación a partir de la búsqueda del significado del texto y del pensamiento del autor, partiendo por tanto de unas bases históricas, ajenas totalmente a la deconstrucción. De la misma forma, la hermenéutica parte de la perfección del texto, que lo considera fiel y completo, frente a ello la deconstrucción sospecha del texto y busca sus fisuras, lee entre líneas o se fija en elementos marginales (Cfr. Peretti, 1989: 151 ss.). De una manera simplista, podríamos decir que la hermenéutica otorga una interpretación del texto, mientras que la deconstrucción opera desde la propia interpretación, siendo una especie de interpretación de la interpretación.

La deconstrucción, en definitiva, constituye una nueva estrategia interpretativa que, como dice J. Culler,

equivale a mostrar cómo anula la filosofía que expresa, o las oposiciones jerárquicas sobre las que se basa, y esto identificando en el texto las operaciones retóricas que dan lugar a la supuesta base de argumentación, el concepto clave o premisa. Estas descripciones de la deconstrucción difieren en su énfasis. (Culler, 1992: 80)

La deconstrucción parte de una inversión total de las estructuras prefijadas, es la búsqueda de vacíos, contradicciones:

[...] la táctica de la crítica deconstructiva consiste en hacer ver cómo los textos acaban por poner en aprietos sus propios sistemas de lógica. La deconstrucción pone esto de manifiesto aferrándose a los puntos «sintomáticos», a las *aporías* o callejones sin salida del significado, donde los textos se meten en dificultades, se desarticulan y están a punto de contradecirse a sí mismos. (Eagleton, 1993: 162)

Ya mencionábamos anteriormente que los métodos interpretativos de F. Schlegel diferían sustancialmente de los aportados por Schleiermacher. Los presupuestos del grupo de Jena constituyen una novedad interpretativa en el sentido que suponen un choque con la poética tradicional. Uno de los puntos esenciales de la estrategia de Schlegel lo constituye la unión entre los géneros literarios, no hay nada que no pueda ser incluido en una novela, género romántico por excelencia para Schlegel. Esto conlleva un paso importante en la crítica. Nos referimos a la diferencia que ha perdurado en la historia de la crítica literaria entre el lenguaje que habla de literatura y la propia literatura. Así, compartimos el juicio de Manuel Asensi, que comenta:

Habría que señalar aquí lo que la teoría literaria del romanticismo alemán de Jena supuso en un doble sentido: en cuanto al intento de trastocar los papeles de esa

diferencia histórica y en cuanto a la preparación de lo que conocemos hoy como teoría literaria moderna. (Asensi, 1990: 19)

La literatura, como modo de escritura, puede incluir la discusión sobre sí misma y de este modo la novela incluir la parodia de la novela y una teoría de la novela, como F. Schlegel ejemplificó en *Lucinde*. La poesía no es ya sólo el hecho literario, sino también la *poïesie*, es decir, la producción, se trata del «absoluto literario» del que hablaban Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy:

Du même coup, cependant, l'enjeu se révèle bien plus considérable encore. L'absolu de la littérature, ce n'est pas tant la poésie (laquelle invente elle aussi son concept moderne dans le fragment 116 de l'Athenaeum) que la *poïesie* – selon un recours à l'étymologie que les Romantiques en manquent pas de faire. La poésie, c'est-à-dire la production. La pensée du « genre littéraire » concerne donc moins la production de la chose littéraire que la *production*, absolument parlant. La poésie romantique entend pénétrer l'essence de la poésie, la chose littéraire y produit la vérité de la production en soi, et donc, on le vérifiera sans cesse ici, de la production *de soi*, de l'auto-poïesie. Et s'il est vrai (Hegel l'établira bientôt, *tout contre* le romantisme) que l'auto-production forme l'instance ultime et la clôture de l'absolu spéculatif, il faut reconnaître dans la pensée romantique non seulement l'absolu de la littérature, mais la littérature en tant que l'absolu. Le romantisme, c'est l'inauguration de l'*absolu littéraire*. (Lacoue-Labarthe, Nancy, 1978: 21)

La obra literaria juega consigo misma, integrando en su ámbito elementos hasta ahora ajenos a la propia novela: integra su teoría, su propia gestación y realización, con unos saltos continuos de niveles y situaciones narrativas, creando y destruyendo las expectativas por medio de la *ironía romántica*. El ejemplo más claro de todo esto es *Lucinde*, que intenta conjugar el ideal de poesía de la poesía de su autor, pero a lo que hay que añadir de poesía de la *poïesie*.

J. Culler, uno de los críticos literarios postestructuralistas más transparente, vuelve a incidir de lleno en la relación producto y producción literaria, integrando el procedimiento novelístico de F. Schlegel en una de las estrategias deconstructivas:

La literatura es un modo de escritura diferenciado por la búsqueda de su propia identidad; el cuestionamiento de la literatura se convierte así en el marco de lo literario. La novela incluye la parodia de la novela y la teoría de la novela. La esencia de la literatura trasciende cualquier explicación de sí misma y puede incluir lo que le es opuesto, está reproducida parcialmente en la noción de una literatura generalizada que consideraría a la literatura una de sus subclases. (Culler, 1992: 161)

En otro orden, algunos de los fragmentos de Schlegel se aproximan bastante a lo que podríamos considerar una crítica deconstructiva, ya que como ésta hace uso de la demagogia del propio lenguaje, todo ello mediante la utilización del *Witz*, la genialidad fragmentaria, estallido de ingenio del autor. Los fragmentos también delatan el absoluto del espíritu literario que nos conducen a una

enorme variedad de juicios en torno a temas literarios, filosóficos, históricos o teológicos.

Por otro lado, al considerar su teoría literaria, observamos que F. Schlegel pretendía una poesía trascendental, una poesía de la poesía, en la que la estructura del abismo se repite continuamente.

El pensamiento de Schlegel, de la misma forma que el de Derrida, posee un carácter asistemático —otorgado por la propia forma en que se muestra—, algo que se puede extraer también del ya citado fragmento 82 de *Athenäum*: «eine Definition, die nicht witzig ist, taug nichts, und von jedem Individuum gibt es doch unendlich viele reale Definitionen». Algo que se parece bastante al pensamiento decostructivo que parte de H.-R. Jauss y que considera la experiencia individual del lector como errónea, como señala J. Culler:

Se puede decir, a modo de resumen esquemático, que teorías como las comentadas señalan que no se puede determinar autoritariamente, con sólo leer el texto, qué haya en él, y confían, enfocándose hacia la experiencia del lector, en lograr otra base segura para la poética y las interpretaciones concretas. Pero no resulta más sencillo decir qué hay en la experiencia del lector o de un lector, que decir qué hay en el texto: «la experiencia está dividida y postpuesta —detrás ya de nosotros como algo que hemos de producir. El resultado no es una nueva fundación sino historias sobre la lectura, y estas lecturas reestablecen al texto como agente con cualidades o propiedades definidas, puesto que esto oculta narrativas más precisas y dramáticas al tiempo que crea una posibilidad de aprendizaje que nos permite elogiar las grandes obras. (Culler, 1992: 76-77)

Schlegel —y todo el movimiento de Jena— es también un precedente del post-estructuralismo con sus conceptos de *sympoetisieren* y *symphilosophieren*, que planteaban una profunda imbricación entre poesía y filosofía. A modo de ejemplo citemos el fragmento 115 del *Lyceum* en el que F. Schlegel declara:

Die ganze Geschichte der modernen Poesie ist ein fortlaufender Kommentar zu dem kurzen Text der Philosophie: Alle Kunst soll Wissenschaft, und alle Wissenschaft soll Kunst werden; Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein. (Schlegel, 1988: 249)

El *logofonocentrismo* y la metafísica de la presencia denunciados por Derrida, tienen un buen complemento con algunos elementos del pensamiento de Schlegel. Al igual que el francés, éste valora más el lenguaje escrito que el hablado, en su artículo *Über die Philosophie*:

Dir wäre ein Gespräch vielleicht lieber. Aber ich bin nun einmal ganz und gar ein Autor. Die Schrift hat für mich ich weiß nicht welchen geheimen Zauber vielleicht durch die Dämmerung von Ewigkeit, welche sie umschwebt. Ja ich gestehe Dir, ich wundere mich, welche geheime Kraft in diesen Zügen verborgen liegt; wie die einfachsten Ausdrücke, die nichts weiter als wahr und genau scheinen, so bedeutend sein können, daß sie wie aus hellen Augen blicken, oder so sprechend wie kunstlose Akzente aus der tiefsten Seele. Man glaubt zu hören, was man nur lie-

set, und doch kann ein Vorlesen bei diesen eigentlich schönen Stellen nichts tun, als sich bestreben, sie nicht zu verderben. Die stillen Züge scheinen mir eine schicklichere Hülle für diese tiefsten, unmittelbarsten Äußerungen des Geistes als das Geräusch der Lippen. Fast möchte ich in der etwas mystischen Sprache unsers H. sagen: Leben sei Schreiben; die einzige Bestimmung des Menschen sei, die Gedanken der Gottheit mit dem Griffel des bildenden Geistes in die Tafeln der Natur zu graben. Doch was Dich betrifft, so denke ich, daß Du Deinem Anteile an dieser Bestimmung des menschlichen Geschlechts vollkommen Genüge leisten wirst, wenn Du so viel wie bisher singst, äußerlich und innerlich, mi gewöhnlichen und im symbolischen Sinne, weniger schweigst, und dann und wann auch in göttlichen Schriften mit Andacht liesest, nicht bloß andere für Dich lesen und Dir erzählen läßt. Besonders aber muß Du die Worte heiliger halten als bisher. Sonst stünde es schlimm um mich. Denn freilich kann ich Dir nichts geben, und muß mir ausdrücklich bedingen, daß Du nicht mehr von mir erwartest als *Worte*, Ausdrücke für das was Du längst fühltest und wußtest, nur nicht so klar und geordnet. Vielleicht tätest Du gut, von der Philosophie selbst auch nicht mehr zu erwarten als eine Stimme, Sprache und Grammatik für den Instinkt der Göttlichkeit, der ihr Keim und wenn man auf das Wesentliche sieht, sie selbst ist. (Schlegel, 1988: 170-171)

Frente al pensamiento hermenéutico de Schleiermacher, Schlegel nos propone la escritura. Schleiermacher encontraba como medio básico de comunicación la lengua hablada y el diálogo, como indica E. Behler:

Hier tritt ein weiterer grundlegender Unterschied der Schlegelschen Theorie des Verstehens zur Hermeneutik Schleiermachers zutage, welcher das Medium der Mitteilung betrifft. Dieses hatte für Schleiermacher vorzüglich im gesprochenen Wort, in der Rede, der Unterhaltung, im Zwiegespräch und im Dialog bestanden. Schleiermacher verwandte dafür auch spontan und natürlicherweise immer wieder Wendungen wie «in der Rede» und im «gesprochenen Wort». (Behler, 1987: 156)

A todos estos datos que estamos aportando, podemos añadir la opinión del propio H. G. Gadamer que ha señalado algunos puntos concretos de similitud entre Schlegel y Derrida, sobre todo aludiendo al concepto de *différence* y al de *Selbstverständnis*:

Auch noch in einem anderen wortgeschichtlichen Vorgang der deutschen Sprache spiegelt sich das Motiv der *Différance*, das Derrida in den Vordergrund spielt. Ich meine in dem Ausdruck ‚Selbstverständnis‘. Ein relativ neues Wort, das in der Theologie der zwanziger Jahre langsam aufkam und sicherlich nicht ohne den philosophischen Beitrag Heideggers, zumal ein prozessuales Moment in dieser Wortbildung liegt. Wenn ich mich frage, was Selbstverständnis heißt, so scheinen sofort alte Schichten des religiösen Sprachgebrauchs dahinter auf, die bei Schlegel dann wieder hochkommen, aber sicherlich auf den Pietismus zurückgehen. ‚Ich verstehe mich selbst nicht‘, ist eine religiöse Urerfahrung des Christen. Zwar geht es dem menschlichen Leben um die Kontinuität des eigenen Selbstverständnisses, aber diese Kontinuität besteht in einem beständigen Sich-in-Fragestellen, wie ein beständiges Anderssein. Eben deshalb kann einer nie zu einem Selbstbe-

wußtsein im Sinne einer vollen Identifizierung mit sich selbst gelangen. (Gadamer, 1987: 255)

Ambas estrategias parten de toda una serie de conceptos comunes, que culminan con el intento de crear una nueva estrategia de la lectura, un nuevo lector, como señala en *Über die Unverständlichkeit*:

Daher hatte ich schon vor langer Zeit den Entschluß gefaßt, mich mit dem Leser in ein Gespräch über diese Materie zu versetzen, und vor seinen eignen Augen, gleichsam ihm ins Gesicht, einen andern neuen Leser nach meinem Sinne zu konstruieren, ja wenn ich es nötig finden sollte, denselben sogar zu deduzieren. Ich meinte es ernstlich genug und nicht ohne den alten Hang zum Mystizismus. Ich wollte es einmal recht genau nehmen, wollte die ganze Kette meiner Versuche durchgehn, den oft schlechten Erfolg mit rücksichtsloser Offenheit bekennen, und so den Leser zu einer gleichen Offenheit und Redlichkeit gegen sich selbst allmählich hinleiten; ich wollte beweisen, daß alle Unverständlichkeit relativ, und darstellen, wie unverständlich mir zum Beispiel Garve sei; ich wollte zeigen, daß die Worte sich selbst oft besser verstehen, als diejenigen, von denen sie gebraucht werden [...]. (Schlegel, 1988: 235)

La cercanía entre las consideraciones de F. Schlegel y las de J. Derrida acentúan la más absoluta actualidad y modernidad del pensamiento del alemán. Creemos que no es posible hablar de una influencia concreta de Schlegel sobre las formulaciones de la deconstrucción, pero quizá sí pudo existir una vía a través de Heidegger. Lo más acertado, quizá, sería hablar de dos pensadores, transgresores y provocadores por naturaleza, que, cada uno en su momento, revolucionaron el panorama intelectual europeo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASENSI, Manuel (ed.), *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco/Libros, 1990.
- BEHLER, Ernst, «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?» en E. Behler/J. Hörisch (ed.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn, Schöningh, 1987.
- _____, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- CULLER, Jonathan, *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1992 (*On Deconstruction*, Cornell University Press, 1982).
- EAGLETON, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. (*Literary Theory. An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1983).
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Reinhard Lauth, Hans Jakob [eds.]), vol. 3, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1964.
- GADAMER, Hans Georg, «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus», en E. Behler/J. Hörisch (ed.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn, Schöningh, 1987.

- KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, vol 3, de Gruyter, Berlín, 1968.
- LACOEU-LABARTHE, Ph. y NANCY, J.-L., *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, París, Seuil, 1978.
- PERETTI, Cristina de, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- POZUELO, José María, *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1989.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämtliche Werke* (ed. Karl Friedrich August Schelling), vol. 3, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1861.
- SCHLEGEL, Friedrich, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (ed. E. Behler), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1963.
- _____, *Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe*, Paderborn, Schöningh, 1988.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Hermeneutik*, (ed. Heinz Kimmerle), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1959.