

Pensar y hablar*

JOSÉ MARÍA VALVERDE
Universidad de Barcelona

José María Valverde, al repasar su relación personal con la filosofía, recuerda como experiencia decisiva para toda su vida intelectual la toma de conciencia de que el *pensar* y el *hablar* son una sola cosa. Esto le parece la gran cuestión para la filosofía del siglo XX, pero, aunque algunos pensadores la hayan asumido, mejor o peor, no son pocos los que la eluden,

quizá porque desde tal perspectiva hay riesgo de ver la filosofía como algo imposible o como «abuso del lenguaje». Nietzsche, el poeta-pensador Valéry, Wittgenstein y Heidegger, entre otros, ilustran este tema, que emplaza hoy no sólo a la filosofía, sino también a toda producción mental organizada, sea teología, ciencia, literatura o pensamiento moral y político.

1. *El hombre, «animal de lenguaje» (Steiner)*

En primerísimo lugar, una cuestión de forma: aunque en general lo que a mí me gusta es hablar, sin más, sin escribir previamente ni entregar nada escrito, en esta ocasión me he alegrado de que la previsión de que se publiquen estas conferencias me hiciera redactar cuidadosamente todo lo que voy a decir aquí. ¿Por qué? Ocurre que yo no veo nada claro cuál sea mi *status*, mi papel en la filosofía —o respecto a ella—, y por eso me tenía que resultar muy delicado buscar y mantener un tono, un acento apropiado a la ocasión: si hablara sin más, de viva voz, correría gran riesgo de dejarme resbalar a tonalidades que se salieran demasiado de lo adecuado a un «Instituto de Filosofía». En seguida intentaré explicar mejor mis dudas sobre mi posible modo de inserción en el panorama de los trabajos filosóficos, pero antes, todavía, debo poner otro pequeño preámbulo.

Para mí es un honor asumir estas conferencias anuales puestas bajo la advocación de José Luis Aranguren: si se hubiera esperado a 1995, habríamos celebrado así los cincuenta años, nada menos, del comienzo de nuestra amistad, pero no está mal, a estas alturas, que nos atengamos al clásico *carpe diem* o, mejor, *carpe annum*. Seguramente es superfluo añadir que esa advocación no endosa al profesor Aranguren ninguna culpa ni responsabilidad por lo que yo diga aquí.

* Este es el texto de las *Terceras Conferencias Aranguren de Filosofía* que, organizadas por el Instituto de Filosofía, fueron impartidas por el profesor José María Valverde en la Residencia de Estudiantes los días 7, 8 y 9 de marzo de 1994.

Bien: vayamos entrando ya en materia, a comenzar, necesariamente, por mi indicada perplejidad en cuanto a mi encaje en lo filosófico: tal vez el título de estas disquisiciones podría ser «Mi relación con la filosofía», o, recordando irónicamente cierta vieja película, «La filosofía y yo». A mi edad, y no sin apelar también al ejemplo del *Discurso del método* cartesiano, lo que encuentro siempre más cómodo es entrar en cualquier tema desde el punto de vista autobiográfico, «en busca del tiempo perdido».

Si no les parece mal eso, entonces, empezaré por un poco de *curriculum*: en 1943 yo me matriculé en la entonces Facultad de Filosofía y Letras, de Madrid, teniendo muy claras dos cosas: una, que mi vocación básica era la poesía, desde mi niñez; otra, que quería cursar precisamente la carrera filosófica, aun sin tener claro qué podría hacer en la práctica con ella. En esta sede, me complace recordar que en ese segundo propósito influyó decisivamente alguien que durante largos años ha sido el alma de este Instituto, don Manuel Mindán, a quien tuve de profesor en mi último año de Bachillerato (y a quien tengo ahora la grata sorpresa de ver aquí en persona). Hasta entonces, la filosofía había aparecido ante mí sólo bajo especie de dos asignaturas que siguen sin interesarme nada: psicología y lógica. Pero el padre Mindán, como le llamábamos, apareció llevando en la mano un librito, *Sobre el ser y la esencia*, de santo Tomás de Aquino, y se puso a comentarlo, palabra por palabra, muy despacio. Inmediatamente decidí que mi línea de estudios iría por ahí, y a ello me puse, aun habiendo oído decir lo mal que estaban tales estudios en la Ciudad Universitaria madrileña.

Un poco más de anécdota: entonces, en la Facultad, se cursaban dos años de estudios comunes y tres de especialidad. En la primavera de mi segundo año «de comunes», yo publiqué mi primer libro de versos, con un éxito quizá desmesurado, en parte debido al vehemente prólogo que le puso Dámaso Alonso. Pero, llegado septiembre, hube de afrontar la regañina del propio Dámaso porque me matriculé en filosofía y no en filología, como esperaba él. La enseñanza resultó desastrosa: un poco de escolástica de segunda mano y las ocurrencias personales de algunos profesores. Yo, sin embargo, dispuse de un arma secreta: los apuntes de dos cursos de Zubiri, de antes de la guerra, cuidadosamente tomados por el poeta Luis Felipe Vivanco, sobre introducción a la filosofía griega y sobre Aristóteles, así como las conferencias semanales del propio Zubiri, deslumbrante muestra de sabiduría y de inteligencia crítica.

Pero he aquí que, cuando estaba en mi segundo año de especialidad, topé con lo que iba a ser el gran tema vitalicio de mi reflexión intelectual, incluso afectando, no sé si para bien o para mal, a mi trabajo poético. En un número monográfico de la revista *Escorial*, dedicado al tema del lenguaje, bajo la dirección del poeta Luis Rosales, encontré, sobre todo, un texto de Cassirer que, aparte de abrirme los ojos a la cuestión, me remitió a la obra del gran romántico —o clásico, o las dos cosas— Wilhelm

von Humboldt. (Curiosamente, algún día encontraría que la línea Cassirer-Humboldt sería la que Heidegger recordaba como su línea de acceso a la conciencia lingüística.) Y ocurrió, providencialmente para mí, que en la venerable y entonces un tanto decaída biblioteca del Ateneo madrileño estaban las obras presuntamente completas de Humboldt, en la edición berlinesa de 1841-1852, y con ellas me puse a trabajar en seguida en lo que, de paso, sería mi tesis doctoral —para la cual no encontré director apropiado, aunque un profesor amigo se brindó a figurar como tal—. Quiero aprovechar la ocasión para un detalle: esa tesis se publicó, en forma abreviada, en 1955, pero si alguien la encuentra —yo la he visto, fotocopiada y encuadernada, en cierta biblioteca—, le ruego que no la mire: mi opinión actual sobre el tema está, en forma más breve, coherente y completa, en mi prólogo a *Escritos sobre el lenguaje*, de Wilhelm von Humboldt (Barcelona, Península, 1991).

De esa manera, pues, se produjo mi toma de conciencia lingüística, que afectaría radicalmente a mi lectura de la filosofía en su historia, y a mi modo de entender todo lo demás de mi vida mental, sin excluir la poesía —a esto pienso aludir más el tercer y último día—. Esa toma de conciencia es algo elemental, obvio, inconscientemente sabido por todos pero rechazado por muchos cuando se les invita a tomar conciencia de ello: a saber, que pensamos sólo —dicho en términos humboldtianos— «mediante el lenguaje»; o bien, que toda la actividad mental, incluso la inconsciente, está referida al lenguaje; o bien, como decían los surrealistas franceses, que «el pensamiento se hace en la boca». A esto me propongo dedicar el tiempo de que dispongo hoy, quizá en forma demasiado elemental para una institución tan elevada como ésta, pero, en cualquier caso, sin miedo a asumir un planteamiento popular, escolar, casi infantil. Porque —como consideraré el próximo día más despacio— hay profundas razones para que la mayoría de los filósofos profesionales sean quienes más se resistan a asumir esa perogrullez de que pensar no es sino hablar. Incluso algunos alumnos míos en la Facultad de Filosofía de Barcelona me han puesto a veces muy mala cara cuando les he enunciado esta sencilla vulgaridad: en tales casos, yo siempre les he dicho que si alguien de los presentes tenía algún pensamiento sin lenguaje «que lo dijera».

Así pues, hoy no voy a referirme explícitamente a la filosofía, sino a atenerme a este preámbulo universal: ¿qué es hablar? A lo largo de este siglo, el virus de la conciencia lingüística se ha ido extendiendo en el ámbito de la cultura, pero en forma irregular, quizá afectando más —como consideraremos en nuestro tercer día— a literatos que a pensadores: cabe incluso verlo como una moda, como un rasgo de modernidad —o, si se quiere, de post-modernidad—. Pero, a menudo, se alude a ello de oídas, sin comprenderlo de veras: por ello, para que quede claro de qué pretendo hablar, voy ahora a resumir algunos rasgos básicos del lenguaje —por supuesto, ya de

sobra estudiados por numerosos autores, el más genial de los cuales, en España y quizá en el mundo, me parece ahora Agustín García Calvo—.

¿Cuál es la situación que cabe llamar «primitiva» en cuanto al lenguaje de los pueblos? Hay en el mundo algunos grupos residuales que consideramos todavía «primitivos» —incluso en la Edad de Piedra—, pero, a efectos de lenguaje, no es preciso viajar mucho para encontrarlos, porque hay no pocos pueblos —y sobre todo, personas— que hablan como primitivos. (De paso, no viene mal advertir que entre tales grupos residuales no se han encontrado lenguas más sencillas, ni menos articuladas, ni menos ricas gramaticalmente que las del mundo progresado; en general, comparando los idiomas de todo el planeta, si en uno hay más simplicidad en un aspecto, en otro aspecto habrá igual o mayor complicación —aunque el árabe use tres vocales y el sueco doce, nadie dirá que la estructura gramatical semítica es más sencilla que la indoeuropea—. Visto de otro modo: en la evolución de las lenguas no hay progreso ni retroceso; van «a la deriva».) Observemos a los «primitivos» que tengamos más a mano, probablemente en nuestra propia patria: para ellos, hablar es *casi* tan natural como el respirar, pero *sólo casi*, porque se da inconscientemente por supuesto que las cosas se llaman tal como se deben llamar y que, a causa de esta relación, ciertas palabras pueden producir ciertos efectos en la realidad —de ahí la costumbre, en algunos pueblos, de reservar el verdadero nombre de persona para los íntimos, por miedo a maleficios, usando otro «para fuera», o el nombrar cariñosamente a un animal temido, como la «comadreja», o los numerosos tabúes sobre el hablar, como, por ejemplo, la creencia, en ciertos lugares de España, de que una vez que se empieza a cantar un romance, no se puede dejarlo sin terminar. Para un pueblo, en principio, otro pueblo extraño no es de personas auténticas, porque no hablan —y ello autoriza a esclavizarles o matarles—; aunque tienen figura humana, en vez de hablar hacen ruidos absurdos; son «bár-baros», «tár-taros», «bere-beres»; seres de «bla-bla». Con el trato, ciertamente, casi todos los pueblos y grupos llegan a admitir que los demás también hablan, pero muchos siguen pensando que hablan mal, de modo aproximativo y torpe, sobre todo si son de un nivel inferior en civilización y poder.

Aquí se ofrece un tema muy tentador, al que aludo sólo de pasada: que en la humanidad primitiva hubiera algún resto de una creencia original en un «lenguaje adánico», ajustado a la realidad y dominadora de ella, pero luego echado a perder por alguna caída. Esto tendría su mejor expresión en el arranque del Génesis, con ese Yahvé —o Elohim—, tras crear cielo y tierra en caos, ilumina, ordena y puebla el mundo nombrando, pero delega en Adán el poder nominativo para que imponga a los animales los nombres a los que han de atender sumisos: un orden echado a perder por la caída, y por tanto condenado a la multiplicidad de lenguas —la torre de Babel— al no haber ya vínculo entre cosas y palabras. Pero dejaremos para otro día la consiguiente cuestión del cristianismo como «reli-

gión lingüística» en que la Palabra se hizo carne. Luego, la creencia prístina en la unión entre las cosas y sus nombres tuvo todavía un eco clásico en el *Cratilo* platónico, donde se hacen filigranas intentando evidenciar que ciertos términos griegos son muy adecuados para la esencia de lo que significan: al final, ante la objeción de que hay otras lenguas donde las cosas se llaman de otro modo, Sócrates tiene que recurrir en vano a su mejor arte sofística para escapar decorosamente.

Miremos ahora la cuestión del lenguaje desde otro punto de vista, el de su origen. La verdad es que no se ha dicho nada con sentido sobre ello: el hombre tiene dos rasgos que lo desnaturalizan, que son hablar y caminar en dos pies —esto último, forzando el esqueleto, con peligro para la columna vertebral y sus nervios a lo largo de los años de una vida—. La observación de los niños no nos aclara nada: un niño no habla si, llegado a cierta edad, no le hablan, y pierde la oportunidad de aprender a hablar si alcanza otra cierta edad sin hacerlo. (Véase, así, el libro de Malson con informes sobre niños selváticos; por ejemplo, los niños-lobos de Midnapur que, cuando se les quiso humanizar, murieron aullando tristemente.) Y el aprender a hablar, como luego siempre el usarlo, no tiene nada de forzado, a diferencia del aprendizaje de andar en dos pies: es, ante todo y sobre todo, un placer, un juego, con el goce de sentirnos crecer y enriquecernos mentalmente ante nosotros mismos y ante los demás, por encima de toda utilidad informativa. Es emocionante leer sobre el caso de la sordomuda ciega Hellen Keller, a quien, a los siete años, su maestra y acompañante consiguió revelar, de golpe, la maravilla del lenguaje, con unos signos táctiles que se repetían al darle de beber, al salpicarla y al meterle la mano en agua. De pronto, la niña comprendió y durante dos días, como en éxtasis, no quiso ni comer, pidiendo signos especiales para todo lo que podía percibir como diferenciado. (Es sabido que luego escribiría su propia autobiografía y unos peculiares poemas.)

Las especulaciones de los que buscan restos de los primeros homínidos no dicen nada sobre por qué unos animales que ya se las arreglaban para vivir en su medio empezaron a hacer algo tan poco armonizado con la naturaleza como es hablar. Más aún, a la vista de que la contaminación, nuclear y no nuclear, parece que va a terminar con las formas superiores de vida en el siglo XXI, cabría decir que la aparición del lenguaje, haciendo posible la técnica, ha sido la gran catástrofe biológica para el planeta Tierra. Quien considere la evolución de las especies como una línea de sabio progreso, tendrá que pensar que la aparición del hombre, el «animal de lenguaje» en término de George Steiner, ha sido un error de la Madre Naturaleza.

Al llegar a este punto, sabiendo que tantos investigadores andan vanamente empeñados en hacer hablar a algunos mimados chimpancés, con uso de fichas de plástico en vez de palabras, conviene recordar ciertas distinciones. Si en el lenguaje humano se tratara simplemente de comunicar mensajes para la acción vital, tendríamos que reconocer que los ani-

males nos superan en ese juego: sus mensajes son unívocos, ajustados a la situación y válidos para la especie en general. No tienen la barrera de los idiomas, no mienten, no se pierden en recuerdos y fantasías, no utilizan el término «no» que yo vengo usando ahora mismo repetidamente —las abejas, en la danza estudiada por Lorenz, indican a sus congéneres dónde, en qué abundancia y a qué distancia hay polen, pero no parece que transmitan ningún mensaje del tipo «lo siento mucho: no hay polen»—.

La pregunta sobre el origen fue lo que puso en marcha la reflexión sobre el lenguaje mismo en el siglo XVIII, cuando se empezó a replantear a fondo la cuestión de los orígenes de todo, incluso en lo geológico. Diversas y pintorescas fueron las respuestas: por ejemplo, para Rousseau, como musicólogo, los pájaros habían de ser el modelo del afán de canto humano, que llevaría al lenguaje, pero con eso no se le aclaraba del todo la cuestión, pues todavía haría falta una suerte de «contrato social» lingüístico para el que hubiera sido preciso previamente el lenguaje mismo. Lanzado a la fantasía, pensó que los hombres, para decidirse a hablar, necesitaron una gran sacudida que rompiera su fácil relación inicial con la naturaleza: al principio, el eje de la tierra era perpendicular a la órbita y la humanidad vivía en un idílico trópico sin cambios donde ni siquiera hacía falta hablar, pero el dedo de Dios inclinó de una vez para todas ese eje, y las consiguientes alternancias de clima en las estaciones hicieron que el hombre sacudiera su indolencia y rompiera a hablar.

Mayor fecundidad, partiendo de Hamann, el «mago del Norte», enemigo de la razón, tuvieron las ideas de Herder en su libro sobre el origen del lenguaje humano, aunque arrancaran de un sofisma: ciertas cosas de la naturaleza, como las ovejas con su «be» o las olas con su insistente sílaba, ya ofrecerían en cierto modo sus nombres al repetirse y combinarse, dando pie para llegar a la totalización del lenguaje. Ahí, ya conforme al espíritu prerromántico, todo lo inspiraría y animaría el gran impulso divino, que, puesto en términos humanos, daría un sentido de integralidad al lenguaje: éste ya no sería una simple suma de términos significativos, sino, para empezar, la expresión total de la persona —expresión en la que luego cabría distinguir y separar los vocablos, pero que valdría ante todo y sobre todo como manifestación del carácter y ánimo del parlante—. Ese sujeto parlante, sin embargo, no podría serlo tal a simple título individual, sino como miembro de una comunidad, basada precisamente en la posesión de una lengua: quien verdaderamente hablaría no sería, pues, cada individuo, sino su pueblo, su *Volk*, que expresaría su identidad de grupo no tanto en su vocabulario cuanto en la forma de su idioma —incluso en su fonética y su gramática—. Todavía hay mucha gente que tiene esa piadosa creencia —como tal creencia, irrefutable a la vez que indemostrable—: que el carácter de su respectivo pueblo se manifiesta en los sonidos y en la sintaxis de su lengua, por supuesto que con ventaja respecto a las demás lenguas.

(Wittgenstein recuerda que cierto político francés decía que en francés las palabras van en el mismo orden en que por imperativo lógico requiere el pensamiento que vayan: Wittgenstein, por escribir en alemán, debía encontrar más ridícula esa afirmación que si hubiera escrito en español.)

Las ideas de Herder, aun no siendo más que la expresión del sentir de toda una época, sin el menor fundamento real, tuvieron el mérito de poner en cuestión el planteamiento tradicional que, en la escasísima medida en que se ocupaba del lenguaje, se limitaba a la cuestión «cosa-nombre». Así ocurría en las elucubraciones escolásticas sobre la *suppositio*, de tenaz persistencia en los hábitos pedagógicos: siendo escolar y estudiante, siempre vi que la cuestión del significado era abordada por el profesor diciendo «mesa» y golpeando el objeto que tenía delante, para luego hablar de juicios tipo *S es P* siempre en presente de indicativo. Sólo modernamente comprenderíamos que para pensar qué sea el lenguaje no conviene empezar por considerar palabras como «mesa», ni como «es», sino como «aunque», «amarillento», «o», «no», y reflexionar sobre los modos del verbo.

Esa situación moderna comenzaría a partir de Wilhelm von Humboldt, aunque éste todavía intentó aferrarse a la idea de Herder de la expresividad total del alma de un pueblo y de la situación de una cultura, vista a través de la forma de una lengua en una época dada. Tal era lo que anunció en el título de su inacabada obra mayor, *Sobre la diversidad de estructura del lenguaje humano y su influjo en la evolución espiritual del género humano* (1830-1835), pero no supo decir absolutamente nada sobre la segunda parte del título, y se quedó en la cuestión de la primera parte: la estructura lingüística y su inabarcable variedad en el mundo. (Si el lenguaje empezó en un solo punto de la tierra, en una suerte de *big-bang* lingüístico, dado que las palabras no van unidas a las cosas y los hechos que nombran, podemos comprender que se dispersara en variedades cada vez más diferentes, sin mejorar ni empeorar. Ahora bien, si ya las divergencias en pronunciación y vocabulario requieren mucho tiempo, las diferencias de sintaxis entre las lenguas implican un horizonte lejanísimo de milenios.) En su globalización, entrando en las más variadas gramáticas, americanas y asiáticas, Humboldt acabó con la hegemonía monopólica de los esquemas clásicos, con su base más visible en el sánscrito: así, por ejemplo, sin saber japonés, se permitió criticar una gramática japonesa de un jesuita vasco diciendo que le parecía arbitrario suponer que en esa lengua tuviera que haber supino de pasiva.

Con todo —la historia de la conciencia lingüística es extrañamente discontinua y plural—, el giro copernicano de Humboldt, poniendo el foco de la mirada en las estructuras y no en los términos ni en los sonidos, fue poco tenido en cuenta durante el siglo XIX; por ejemplo, el mismo Nietzsche, a quien pienso referirme el próximo día como el máximo y más completo ejemplo de conciencia lingüística, sólo alude a él un par de veces como un clasicista insoportable. Luego, al entrar el siglo XX, los grandes teóricos del

lenguaje van surgiendo al principio desperdigados y sin conocerse entre sí: un Saussure, un Sapir, un Whorf parecen ir por sus respectivos lados, para no hablar de los grandes enfermos de *Sprachskepsis* de la Viena de que se marchó Wittgenstein, y dejando a un lado —para nuestra próxima disquisición— a éste y a otros grandes filósofos que hablaron del lenguaje.

No es mi intención hacer aquí una mini-historia de ese proceso, hoy epidémico en la cultura, quizá con sus mejores contagiadores en aquellos franceses —digámoslo así— del 68, los Foucault, los Barthes, etc. Me conviene más, en esta exposición preliminar, esbozar un saldo de lo que podemos dar por comúnmente aceptado, aunque no siempre conscientemente, en cuanto al lenguaje. Empezando, entonces, a mirarlo por abajo, está hecho de una materia articulada, quiero decir, divisible en partes homogéneas que valen por asumir una forma determinada dentro de un repertorio muy limitado. De otro modo: tenemos unos sonidos —también valen las letras, si se ve en vez de oír— que no importan por su calidad concreta sino porque son reconocibles, diferenciándose unos de otros, dentro de un «menú», de un «teclado», digámoslo así, que en ninguna lengua —que yo sepa— tiene menos de veinte casos ni más de cuarenta o cincuenta. Ese número de fonemas, unos vocales, otros consonánticos, podría dar lugar a numerosísimas combinaciones, pero cada lengua, sin razón especial, usa sólo unas pocas de ellas —así, aunque el sonido *sh* y el sonido *l* se dan ambos en inglés, nunca van seguidos—. Ese material está manipulado por una intención significativa, que cabe reconocer incluso a medias, si no se oye bien: si oigo algo acabado en *-ción*, sé que hay probabilidades de que sea un sustantivo abstracto del tipo «significación». Pero los modos de significar son muy diversos y algunos de ellos no aparecen por escrito dentro de ciertas gramáticas, encomendando al contexto a la buena voluntad del oyente, y, sobre todo, a la música de la frase, que los pongan en claro, si la frase los implica. Para entender esto, ya sugeríamos que convenía tomar en cuenta palabras no como «mesa» sino como «aunque», «ni», «o», «relativamente», etc.

Así, el significado no se concreta de hecho en cada palabra aislada, que es sólo un borroso repertorio de posibilidades, sino en su uso en un contexto, un período. Y éste no es resultado de una suma de términos, sino que, a la inversa, está organizado, en tanteos, por un designio unitario, por una voluntad de frase: sólo en ésta es donde empieza a haber una significación entera y verdadera, orientada y revestida por la melodía, reina del sentido. «Son las cuatro» y «¿son las cuatro?» tienen sentidos muy diversos, y sólo se distinguen en su música —esto en castellano; en otras lenguas hay también otros elementos—. A veces, la música suple en una lengua lo que en otra, además de otra música diversa, requeriría un término: lo que nosotros decimos como «Rusia es grande», los rusos lo dicen —sin traducir ahora los términos— como «Rusia grande», más agudo el primer término.

Las palabras, decimos, son diversas en su función, según lo que clasifica la gramática como «partes de la oración» —eso se evidencia también en los procesos patológicos de afasia progresiva, donde se pierden antes, por ejemplo, los adjetivos que los sustantivos—; además, dentro de cada clase en esa división, las palabras son más o menos borrosas y elásticas, compárese «triángulo» con «creatividad» —o con «filosofía»!—, o piénsese en la cuestión del vocabulario de los colores en cada diferente lengua —cuestión que fascinó a Wittgenstein—. Y una palabra —por lo menos, un sustantivo, un adjetivo o un verbo— lleva a la vez a una idea abstracta y a una imagen coloreada y sensible; viene a ser el precipitado que queda en nuestra experiencia personal a fuerza de oírla, verla y decirla, siempre en contextos cambiantes. Y todos podemos pensar, quejosamente, que las palabras parecen simplificar nuestra experiencia: Nietzsche dijo que están siempre en superlativo, cuando la realidad que vivimos está en un grado siempre relativo; dicho de otro modo, no se puede hablar sin exagerar, sin redondear, sin renunciar a matizar del todo, porque si lo intentáramos no acabaríamos nunca. Las palabras —vuelvo a Nietzsche— serían líneas de horizonte, inalcanzables, evasivas, más bien que delimitaciones exactas de las cosas, a la vez que resultan demasiado abstractas, universales, genéricas, mientras que nuestras experiencias son concretas e irrepetibles. Pero sobre este punto quiero insistir luego.

Y ocurre además que todo el tinglado del lenguaje, su red eléctrica, no se podría conectar con la realidad si no fuera por la ayuda de dos parejas de términos que parecen palabras pero no suelen funcionar como tales, esto es, con un significado presuntamente duradero y presuntamente general: son los términos «tú-yo» y «aquí-ahora» —lo que llamaba Bertrand Russell los «particulares egocéntricos»—, que sólo tienen un valor concreto cuando están reunidos un hablante y sus oyentes. Sin ese punto de amarre —«esto (lo que tú ves aquí ahora) es un elefante»—, no habría manera de enseñar ni transmitir lenguaje; no hablaríamos del mundo, para lo cual hace falta extrapolar lo singular, y, a la inversa, acercarse a lo singular desde lo general, reuniéndonos en una experiencia compartida.

Quizá sería más útil, sin embargo, que asistiéramos a la observación de cómo usamos realmente el lenguaje: «realmente», y no en una ocasión tan extraña como la presente, en que hablamos del hablar, en el ámbito desinteresado de la filosofía. Un extraterrestre dotado de mente lógica y práctica que hubiera observado ya largamente el vivir y el hablar de los humanos se quedaría desconcertado si entrara aquí y comprendiera lo que hacemos, yo que hablo y ustedes que escuchan. De hecho, ¿qué es hablar? Se tiende demasiado a aplicar un concepto abstracto de comunicación: alguien tiene una información que dar, la codifica, la transmite, otro la descodifica y la toma en cuenta. Pero en la vida real, el lenguaje no es ante todo comunicación, sino más bien comunidad: compartimos el mismo mundo, aunque

cada cual lo vea a su manera, y el comprobarlo nos ayuda a vivir. Lo primero que solemos decir por la mañana no es una información, sino «buenos días», fórmula que repetimos si nos encontramos con un desconocido en un campo solitario o en un ascensor, pero no si vamos por una acera concurrida: en el primer caso, hay que crear una atmósfera de benevolencia y respeto mutuo, sin contenido informativo. Y luego, hablamos y hablamos, y nos hablan en abundancia: hay locales llenos de personas que pasan un largo rato, no simplemente tomando un café, sino sobre todo hablando. «Mientras hablamos, no estamos muertos», leemos en un poema de Gottfried Benn. Un personaje femenino de Shakespeare dice: «Soy mujer, y no puedo pensar sin hablar»; eso mismo nos ocurre a los hombres, aunque tendamos a calificar de más parlanchinas a las mujeres. De hecho, el silencio es imposible, ya que en soledad siempre estamos hablando con nosotros mismos. Nos dormimos arrullados con nuestro «bla-bla»; soñamos siempre con lenguaje; nos despertamos hablándonos, y nuestra palabra es lo que nos conecta con nuestra personalidad de ayer, movilizándolo el archivo, o mejor, los vídeos de la memoria. Esto no quiere decir que siempre dispongamos de todas las palabras que querríamos, pero cuando no encontramos alguna, percibimos su falta como un incómodo agujero en nuestro lenguaje: si vemos un objeto o una persona conocida y no sabemos o no recordamos su nombre, nos sentimos inquietos, aunque el objeto o la persona nos tengan sin cuidado: cuando lo recordamos, probablemente al cabo de un rato, ya decididos a sacudirnos de encima esa tontería, sentimos un alivio desproporcionado.

Pues bien, ¿cómo se habla? Apliquemos el oído a una conversación normal, no a una situación excepcional como la presente: lo hemos de aplicar con disimulo, porque, si ya molestaría que se creyera que pretendemos entrometernos en vidas ajenas, parecería una monstruosidad tan incomprendible como ofensiva que escucháramos para oír *cómo* hablan y no *qué* dicen. Roland Barthes escribió una vez que él, cuando oía hablar a los demás, lo que más oía es que los demás no se oyen a sí mismos al hablar: en cualquier reunión, se expulsaría a quien se advirtiera que tenía semejante manera de escuchar. Bien: al oír una conversación normal, notamos que lo básico no es presentar una información o una opinión, sino contar algo; pero no en forma propiamente narrativa, sino con tendencia a la dramatización; o sea, no tanto en la forma «yo le dije entonces que no estaba de acuerdo», sino más bien en la forma «y entonces yo le dije *digo*: Oye», etc., y más adelante, «y entonces él me dijo *dice*: Pues...». El salto de tiempo verbal y las voces en falsete —positiva para la repetición de mi propia voz; quizá un tanto caricaturesca para citar la voz ajena— marcan el carácter teatral de ese lenguaje común y primario. Y esto se aplica incluso a la palabra interior, con la que siempre nos estamos hablando a nosotros mismos, mientras no nos dejan oportunidad de hablar a otros: hay, en nuestra intimidad, un desdoblamiento en que yo soy actor ante mí

mismo como espectador, y, hablándome, quiero convencerme y dejarme admirado —porque no me serviría quedar bien ante los demás si no me puedo aplaudir a mí mismo—. Al ser indispensable vivir en el lenguaje, pues, no se puede encontrar el «Yo» auténtico y permanente ni de mí ni de los demás —sobre esto volveremos otro día—: encontramos personajes transitorios, hablantes que «revisten» una personalidad —también en el sentido escénico de «revestir»—: no necesariamente falsedades ni mentiras, pero tampoco verdades puras.

Y todo esto sucede en un desarrollo lento y vacilante: nunca hablamos a partir de cero, sino invadidos por lenguajes anteriores, en parte ajenos y en parte propios, incluso por sugerencias azarosas dadas por una palabra oída de pronto, por un rótulo de tienda —recuérdese la «palabra interior» en el *Ulises* de Joyce—. Y cuando «tomamos la palabra», por fin, pudiendo contar con mayor o menor atención ajena, solemos empezar por «bueno...». ¿Por qué? Primero, porque el sonido de nuestra propia voz es lo que más nos inspira, conectándonos con todo nuestro haber previo en la memoria, dándonos el tono musical y animándonos con sus conocidas vibraciones; pero, también, porque nos conviene tomarnos tiempo y dejar que el contexto lingüístico nos ofrezca sugerencias; queremos facilitar que se nos vaya ocurriendo algo más concreto que el vago impulso —a lo mejor, un simple deseo de llevar la contraria— con que empezamos. La frase se va haciendo así un tanto fuera de nuestro control, de nuestros planes; unas palabras llevan a otras, no del todo previstas, vacilamos, nos corregimos, y al final tal vez nos encontramos con que hemos llegado a redondear una frase que ahora estamos arrepentidos de haber producido. Cierta poeta dijo que estamos siempre dispuestos a sacrificar el instinto de conservación al instinto de «conversación». El texto clásico sobre este hecho es de Kleist, en 1810 —o sea, poco antes de suicidarse— y se titula *Sobre la gradual determinación del pensamiento en el habla*, título que no hace prever el carácter humorístico de esas breves páginas. Allí, justificando la improvisación tanteante con que se suele hablar, incluye la anécdota —supongo que falsa— de cómo la Revolución francesa empezó por razones lingüísticas, cuando Mirabeau, presidiendo la gran «sentada» del Tercer Estado en el Jeu de Paume, rechazó la orden de disolverse, con una frase que, por su propia dinámica, para redondearse, aun habiendo comenzado en tono comedido, le llevó a acabar con el grito revolucionario: «¡y no saldremos de aquí sino por la fuerza de las bayonetas!».

El hablar, pues, funciona en lo que Wittgenstein —sobre quien volveremos otro día— llamó «juegos de lenguaje»: dentro del gran juego del lenguaje posible —un juego es, ante todo, un reglamento— están las lenguas, como juegos de grupo; pero de hecho lo que se da en la vida real son «juegos» concretos en que unas cuantas personas, en una circunstancia dada, se dicen frases contando con mucho en común que no necesita de-

cirse y que se acepta implícitamente, quizá también por el tono con que se habla. Están hablando varios amigos y llega otro amigo, y replica vivamente a algo que acaba de decir uno de ellos: todos le miran, burlones, porque no ha entrado todavía en el «juego» y no ha comprendido qué sentido tenía realmente esa frase.

Pero en general, y esto nos interesará recordarlo cuando hablemos de la filosofía en la perspectiva del lenguaje, la imposibilidad y, al mismo tiempo, la belleza que hay en todo hablar radica en una paradoja: queremos captar y salvar de la huida del tiempo algo único, irrepetible, pero lo único de que disponemos para ello son las palabras, que valen por su pretensión de universalidad, porque tienen un campo de significado, aunque sea elástico y borroso. Por mucho que yo quisiera explicarles a ustedes cómo es cierta persona —cómo era, porque cuando hablamos de algo lo situamos en visión de pasado— no lo conseguiría nunca amontonando «nombres comunes» y «adjetivos calificativos». Todo lo más, conseguiría proponer un esbozo de la imagen que cada cual construiría con los materiales de su propia experiencia; esto es, que sería suya más que mía.

Resulta demasiado obvio decir que el lenguaje es poético: la poesía se distingue del lenguaje general sólo en que sabe usar bien los recursos para que un grupo de frases, con un sentido unitario, se recuerden mejor. Pero ya está todo lo suyo en el lenguaje: así, la condición elegíaca, el ser evocación de lo que —ya— no se tiene, o se esperaba y no se tuvo; así, la naturaleza retórica —pero sobre esto volveremos con Nietzsche—, el no ser sino figuras y tropos; así, el dejar que, al hablar, se vayan produciendo personajes siempre cambiantes aunque conserven los mismos nombres...

En resumen: Nietzsche dejó escrito, en un apunte suelto: «debemos dejar de pensar si nos negamos a hacerlo bajo la coerción del lenguaje». Pero no podemos negarnos a ello, ni dejar de pensar. El caer en la cuenta de que todo nuestro maravilloso mundo mental vive sólo gracias a ese artificio modesto e incluso ridículo que es el lenguaje —un puñado de ruiditos organizados de una cierta manera— puede parecer humillante a algunos, sobre todo si viven proyectados hacia lo abstracto, pero a otros les puede parecer admirable que esta limitación haga posible hablar incluso de Dios y de la nada a este bípedo tan criticable que es el hombre. De esa proyección hacia lo abstracto, desde el lenguaje, hablaremos en nuestra próxima consideración.

2. *El aire de la paloma: filosofía y lenguaje*

Como recuerdan ustedes, Kant, en la «Introducción» a la Crítica de la razón pura, escribió esta frase, de insólita elegancia y claridad: «La ligera paloma, al sentir la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor en un espacio vacío». Esto casi

parece el resumen de una fábula de Lafontaine, cuya moraleja vendría a ser: nuestra mente, aunque sueñe una capacidad absoluta y total, sólo puede pensar precisamente gracias a que se mueve en un elemento que la limita —según Kant en dos niveles, las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento—. Pero ya decíamos en nuestra consideración anterior que después se empezó a caer en la cuenta de que el verdadero aire de la paloma mental es más bien el lenguaje, gracias a cuya limitada estructuración podemos pensar, aunque algunas personas de inocencia colombina tiendan a creer que pensarían de un modo más sublime y rico si no fuera por la miseria de las palabras.

Esa toma de conciencia afecta a la filosofía en dos sentidos: uno, en cuanto a su lectura, en su pasado y en su presente; otro, en cuanto a su producción, al pensamiento de los filósofos del último siglo, o, más propiamente, de Nietzsche para acá. Seré más breve en cuanto al primer sentido: la conciencia lingüística ofrece e incluso impone una lectura con ojos diversos de los ojos anteriores a ella; una lectura que amenaza con llegar a extremos como el de la «deconstrucción» de Derrida, poniendo patas arriba a los clásicos, pero que puede quedarse en una discreta posición hermenéutica, añadiendo una nueva luz a la comprensión tradicional. Alguien ha dicho que estamos obligados a entender a los clásicos mejor que como ellos mismos se entendían: esto es una perogrullada, porque nosotros sabemos qué pasó luego, y ello ilumina retroactivamente su obra, pero también porque para nosotros «leer» puede ser, en muchos casos, una operación más compleja y posiblemente más rica de lo que solía ser antes, y nos hace más conscientes de que la obra de cada filósofo está escrita en unas ciertas palabras y un cierto estilo que escapan a la homogeneización habitual —e inevitable— de los manuales históricos. Así, algo ya sabido de siempre, como es el que en griego *logos* fuera a la vez «razón» y «palabra», adquiere mayor interés cuando la conciencia lingüística nos ayuda a rastrear el proceso en que esos dos sentidos se bifurcan. Y el reconocer que el estilo de un pensador revela ya, básicamente, el sentido de su pensamiento nos ayuda a entrar mejor en éste, orientados por la tonalidad de su voz. Por eso, en los modestos cursos generales de historia de la filosofía que he dado tantos años —por conveniencias departamentales, junto con los de mi propia disciplina estética—, yo solía empezar por recordar a los alumnos algo obvio: que los filósofos presocráticos no sabían que eran presocráticos ni que eran filósofos, y que sus fragmentos —en prosa o verso— eran, sí, «lenguaje de sabiduría» como piezas literarias, pero no eran todavía parte de una evolución lógica de ideas, aunque luego lo llegaran a ser, póstumamente. Intentando, pues, leer así también desde antes, no sólo desde ahora; esto es, procurando —aunque sea en rigor imposible— leer también como si después no hubiera seguido esa historia llamada «filosofía» (además de leer «históricamente», en el contexto de su propia época), se deja así sonar mejor la originalidad de la voz de cada

pensador, aun a riesgo de que nos sirva menos fácilmente como «precedente» para lo posterior. Cierto que a partir de los griegos la historia de la filosofía se desarrolló sujeta a esa maravillosa lógica que Hegel entendió mejor que nadie precisamente porque en él remataba el proceso y en él adquiriría voz consciente, dejando luego paso a una dispersión plural de filosofías especializadas. Esa historia, en efecto, parecía haber ido siguiendo una lógica con algo de argumento de teatro clásico, de *pièce bien faite*, con exposición, nudo y desenlace. Y quizá nos hemos acostumbrado demasiado, en nuestra lectura, a dejarnos llevar por la marcha de ese desarrollo que parecía tener vida propia, una coherencia inexorable en su despliegue. No en contra de esto, sino como complemento y enriquecimiento, el volvernos más sensibles a los lenguajes de los pensadores, a sus diversos sonidos en nuestros oídos, nos puede ayudar a percibir lo que tuvieron de imprevistos, de milagrosos, y no de simples réplicas a los anteriores. No viene mal leer así al divino Platón, como si no supiéramos lo que salió de él, entregándonos a la gracia de los diálogos, tan teatrales, tan irónicos y ambiguos: si atendemos al placer del estilo, no se nos ocurrirá lamentar que no sistematizara un poco más sus ocurrencias, y, a la vez, crecerá un viejo interrogante insoluble: ¿de qué manera creía o no creía Platón en lo que parecía hacer afirmar a su Sócrates, y hasta qué punto era todo un ejercicio retórico cuyo fondo de creencia era sólo aludido ambiguamente? Luego, nada hacía prever que de él saliera el Aristóteles de la *Metafísica*, que, retroactivamente, vemos como el segundo gran capítulo tras un primero que nadie vivió como tal. Y en él, quizá ahora podemos admirar mejor cómo tomó palabras de la calle y de los esclavos y les dio un leve giro de uso que las convirtió en los más abstrusos términos del pensar abstracto, coronados por ese «Ser» puro, la «última palabra» de la mente humana. Bien: quede aquí esto como una insinuación. Alguien podrá decir que estoy invitando simplemente a una «lectura literaria de la filosofía» —y no estaría mal—: en todo caso, desde la conciencia lingüística cabe ver mejor cómo los filósofos han parecido siempre hablar a medias, con lo cual no intentaremos sacar todas las consecuencias de sus ideas, entre otras posibles razones, porque *hablaban*, y el lenguaje les limitaba a la vez que les regalaba bases y sugerencias.

Pero la mayor parte de nuestro tiempo de hoy ha de dedicarse a aludir —superficialmente, pero el lenguaje es siempre superficial— cómo algunos filósofos no muy lejanos a nosotros en el tiempo han tenido conciencia de que lo que hacían no era sino hablar, y qué consecuencias ha tenido eso para ellos. Me referiré a unos pocos: hay también otros que gustan de tomar el lenguaje como tema pero que, en rigor, no piensan dándose cuenta siempre de que piensan en él y desde él. Por ejemplo, cierto ilustre filósofo actual empezaba un ensayo diciendo, más o menos —cito de memoria—: «En el horizonte de la filosofía, el lenguaje es uno de los temas más interesantes». En realidad, debería ser al revés: «En el horizonte del lenguaje, la filosofía es

uno de los temas más interesantes». Pues resulta evidente, en efecto, que el lenguaje es el horizonte general de todo, o, si se prefiere, el material con que hacemos toda la vida mental, filosofía incluida.

El primero y más importante lugar en esta consideración ha de dársele a Nietzsche. Pero ya advertía el primer día que la historia de la conciencia lingüística no sigue una cronología coherente, sino que surge por diversos lados, en pensadores que se ignoran, con lo cual se tarda mucho en unificar el proceso y el panorama. Y Nietzsche es el caso más escandaloso de esa desconexión: a pesar de toda su fama y su influencia, hubo que esperar a que algunos autores franceses muy posteriores —llamémosles, quizá, de «los del 68»— advirtieran la importancia capital que tiene —o debería asumir— en su pensamiento lo que dice del lenguaje —si nos asomamos a los *Nietzsche-Studien*, veremos que sólo muy tardíamente hay artículos sobre esto—. En efecto, Foucault, Roland Barthes, Derrida y otros parisinos fueron quienes, porque les interesaba desde su exacerbado sentido del lenguaje, señalaron esta base de la mente nietzscheana. Hay aquí, ciertamente, un inconveniente: el *Zaratustra* se ha llevado siempre la parte del león en la atención prestada a Nietzsche, y en esa obra apenas aparece lo que en este momento nos interesa —y, además, ya decía él mismo que si la hubiera firmado con otro nombre, «por ejemplo, Ricardo Wagner», nadie habría sospechado que era del mismo autor que *Humano, demasiado humano*, y, podemos añadir, los demás libros aforísticos—. Además, Nietzsche no dedicó ningún libro, ni apartado entero de libro, a esa obsesión que aparece sólo de vez en cuando explícitamente en sus páginas: que el lenguaje es la realidad y la sustancia de su pensar y de todo pensar. Y eso se agrava porque ha sido muy tardía la difusión de sus papeles de profesor en Basilea. En un curso sobre gramática latina (1869-1870) anotaba: «Todo pensamiento consciente no es posible más que con ayuda del lenguaje». Pero, ante el enigma de su origen, no encontraba otra salida que atribuirlo a una suerte de instinto, porque «no es obra consciente de uno ni de una pluralidad». Algo decisivo añadió en su «Curso sobre la retórica clásica» de 1872-73: todo es retórica, decía, en el lenguaje; todo son tropos y figuras. Pero la retórica no es juego ornamental, sino arte de convencer, de persuadir: igualmente, el lenguaje nunca es desinteresado, sino que pretende captar y subyugar a los demás, animado por lo que luego el mismo Nietzsche llamaría «voluntad de poder». Más adelante, incluso, con su malicia habitual, llega a decir que siempre que hablamos a otros procuramos hacerles un poco de daño, porque eso es parte y testimonio de la imposición de nuestro dominio. El lenguaje, pues, no es, de salida, mera designación, información, sino un intento de conquista (y, como ya indicaba en mi conferencia anterior, de conquista, en especial, de uno mismo, porque, si no, uno no estaría contento con someter a los demás). Poco después, en un ensayo nunca publicado en su vida, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche imaginó un posible comienzo de la historia

humana en que, para frenar la hobbesiana «guerra de todos contra todos», se establecería una suerte de «contrato social» asumiendo por convenio como «verdad» universal alguna mentira conveniente. A tal acuerdo se prestaría el lenguaje porque no es puro y simple reflejo de la realidad: anticipando su crítica de la filosofía como ilusión estimulada por el habla, dice Nietzsche: «¿Qué es una palabra? La representación en sonido de una excitación nerviosa. Pero el deducir, a partir de la excitación nerviosa, una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de la aplicación falsa e injustificada del principio de *razón suficiente*». Sobre ello vuelve en su inacabado escrito *La filosofía en la época trágica de los griegos*: «Las palabras son sólo símbolos para las relaciones de las cosas entre sí y con nosotros y nunca tocan la verdad absoluta: incluso la palabra *Ser* indica sólo la relación más general que enlaza todas las cosas, del mismo modo que la palabra *No-ser*». Esto tenía que afectar a la validez de la filosofía; en un papel suelto había apuntado antes: «El filósofo, prisionero en las redes del lenguaje».

En efecto, en el apartado «La razón en la filosofía», de *Crepúsculo de los dioses*, Nietzsche atribuye al lenguaje la creación de los supuestos básicos del filosofar, al hacernos creer en el «Yo» —el «llamado Yo», según dice él, tan borroso y resbaladizo— como punto de partida: el lenguaje, denuncia él, «ve por todas partes actuadores y acción: cree en la voluntad como causa, en el Yo, en el Yo como ser, en el Yo como sustancia, y proyecta esa creencia en el Yo-sustancia sobre todas las cosas —con lo cual es como crea el concepto *cosa*—». Incluso, el lenguaje sería lo que haría ineludible la idea de Dios: «Temo que no nos quitaremos de encima a Dios porque seguimos creyendo en la gramática». En general —señala él—, a partir de la toma de conciencia lingüística, se ha de caer en la cuenta de que ciertos aspectos que parecían parte de la realidad misma, están puestos por la palabra. Tal ocurre, en general, con el «en sí», como dice en el aforismo de *Aurora* (4, 210) así titulado: «Se ha decidido finalmente que no hay nada bueno en sí, nada bello en sí, nada sublime en sí, nada malo en sí, sino situaciones anímicas en que proveemos de tales palabras a las cosas fuera de nosotros y en nosotros... Hemos *vuelto a tomar* los predicados de las cosas, o al menos nos hemos acordado de que se los hemos *prestado*...».

Pero el lenguaje es la realidad mental inevitable: no tiene sentido soñar —como la paloma kantiana— en un ámbito de pura libertad donde pensar sin palabras. En este sentido, Nietzsche, en *Incursiones...* del mismo libro, se permite gastar una broma pesada al lector haciéndole creer durante un rato que denigra al lenguaje, para, al final, en brusca sorpresa... Pero no anticipemos y leamos el aforismo: «No nos estimamos bastante cuando nos comunicamos. Nuestras experiencias auténticas no son en absoluto parlantes. No se podrían comunicar en absoluto aunque quisieran. Eso hace que les falte la palabra. Aquello para lo que tenemos palabra, ya lo hemos superado. En todo hablar hay un grano de desprecio. El lenguaje parece inventado sólo

para lo corriente, lo mediano, lo transmisible... Con el lenguaje, ya se vulgariza el que habla...». Pero, al llegar a este punto, tras uno de esos guiones largos que tanto gustaban a Nietzsche, todo eso se revela como algo que *no* pensaba Nietzsche, pues lo apostilla así: «De una moral para sordomudos y otros filósofos». La broma es realmente insultante: los sordomudos serían un grupo dentro de los filósofos, que quedarían así caracterizados como la gente que no se da cuenta de lo que es el lenguaje.

El lenguaje, con todo eso, siendo lo único disponible para pensar, no pasa de ser una ilusión cuando, usándolo, creemos llegar a saber; cuando hacemos con él filosofía o ciencia. Lo que pareció un hallazgo es en realidad un obstáculo, un tropiezo, porque no es más que una palabra: dice Nietzsche en *Aurora* (1, 47): «¡Las palabras nos estorban en el camino! Donde quiera que los hombres primitivos establecieron una palabra, creyeron haber hecho un descubrimiento. ¡De qué modo tan diverso ocurría en verdad! —habían tocado un problema y, en la medida en que se les antojó haberlo resuelto, habían creado un estorbo para su solución—. Ahora, en cada conocer hay que tropezar con palabras eternizadas, duras como piedras, y uno se rompe una pierna antes que rompa una palabra». La sarcástica ambigüedad nietzscheana se muestra aquí especialmente: todavía más, con un elemento de sorpresa, se encuentra en un texto de *Humano, demasiado humano* (1, § 11) que critica también toda posibilidad de saber, dado su condicionamiento lingüístico. Me permito leerlo entero, aunque sea largo: «*El lenguaje como presunta ciencia*. La significación del lenguaje para la cultura reside en que en él pone el hombre un mundo propio junto al otro mundo, un lugar que él considera tan firme como para sacar de sus goznes desde él el restante mundo y hacerse señor suyo. Mientras el hombre, a través de largos períodos [léase: hasta el propio Nietzsche] ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en *æternæ veritates*, se ha apropiado de ese orgullo con que se elevó por encima del animal: pensaba tener realmente en el lenguaje el conocimiento del mundo. El formador del lenguaje no fue tan modesto como para creer que daba a las cosas solamente designaciones: más bien, según se imaginaba, expresaba con palabras el supremo saber sobre las cosas; de hecho, el lenguaje es el primer nivel del esfuerzo por la ciencia. *La fe en la verdad encontrada* es también de donde han manado las más poderosas fuentes de energía. Muy tardíamente —sólo ahora [léase otra vez: con el propio Nietzsche]— empiezan a vislumbrar los hombres que han propagado un enorme error con su fe en el lenguaje...». Pero en seguida viene un adverbio sorprendente: «*Afortunadamente* [el subrayado es mío, J.M.V.], es demasiado tarde para que se pudiera volver atrás el desarrollo de la razón, que descansa en esa fe...». ¿Por qué «afortunadamente», podemos preguntarnos, si se partía de un error? Entiendo que porque ése fue, para Nietzsche, un error afortunado, al permitir que se produjera, sobre todo, el maravilloso y dramático espectáculo de la historia de la filosofía, por lo que pueda valer. Más adelan-

te diría algo más sobre su lectura de esa historia: en *Más allá del bien y del mal* (I, 6) reconoce que toda gran filosofía es para él «la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿A qué moral quiere esto (quiere él) llegar?». Además, dice que los filósofos no hacen sino cumplir una y otra vez «un cierto esquema de filosofías *posibles*. Sometidos a un hechizo invisible... algo los empuja a sucederse en un determinado orden, precisamente el innato sistematismo y parentesco de los conceptos... Filosofar es, en este aspecto, una especie de atavismo del más alto rango» (I, 20). La crítica lingüística, en efecto, ha llevado a Nietzsche a ese modo de ver la historia de la filosofía, del mismo modo que ha relativizado para él lo más sagrado, la idea de «verdad» y «falsedad», pudiendo reducirla a cuestión vital: «La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo: acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida»... Aquí podríamos aplicarle a Nietzsche su propia crítica denunciando que usa la palabra «vida» tan cuestionablemente como los filósofos han solido usar palabras del tipo «causa», «Yo», etc. Pero esto nos llevaría a plantear la cuestión entera del sentido del pensamiento nietzscheano, y no hemos de entrar en ello, ni aun tampoco —en esta ocasión— en la cuestión de su conciencia de su propio estilo, y con qué ironía se sometía a tener que escribir en un lenguaje de «maestro moral» que no podía ser de veras suyo. Ateniéndonos a nuestro tema, a la crítica lingüística del pensar abstracto, filosofía incluida, podríamos añadir algunas citas nietzscheanas más —no muchas, en total—, pero cabe resumirlas todas en la que dice que «en el lenguaje está escondida una mitología filosófica» (en *Opiniones y dichos mezclados*, 2, 2, 1). O bien, podríamos acabar nuestra referencia a Nietzsche sorprendiéndonos de que él, siendo filólogo clásico, no haya sintetizado su sentir diciendo que la filosofía ha sido un estupendo *lapsus linguae*.

Una curiosa afinidad con las ideas nietzscheanas sobre lenguaje y filosofía querría ahora indicar brevemente en un autor que no pretendió ser parte de la historia de la filosofía, pero que ha de quedar, creo yo, como una de las más aguzadas inteligencias del siglo XX: Paul Valéry, un poeta hoy ya clásico, publicó en su vida algunos brillantes libros de prosa, pero dejó inédito para la posteridad un inmenso legado de cuadernos —veintiséis mil páginas, a lo largo de cincuenta años— que muestra hasta dónde puede llegar un pensamiento radical y frío, en monólogo sobre las más diversas cuestiones. Sólo se ha publicado una selección, una décima parte, clasificada según diversos rótulos temáticos: si atendemos a los apartados

«lenguaje» y «filosofía» nos llamará la atención que Valéry no tuviera en cuenta en esto a Nietzsche —un ejemplo más de esa discontinuidad a que antes aludía, en el desarrollo de estas cuestiones—. Todavía no había muerto físicamente Nietzsche cuando Valéry escribía, por ejemplo, con una metáfora óptica sobre el prisma: «El lenguaje en tanto que clasificación de las palabras es un medio refringente para los fenómenos mentales —los dispensa en palabras y en orden o en espectros—. La frase es un espectro de una idea». Y también por entonces: «Lo que oscurece casi todo es el lenguaje —porque obliga a fijar y generaliza sin que uno quiera». O este aforismo, que cabría creer que es de la pluma de Nietzsche: «El hombre espera superar su pensamiento por su lenguaje. Quiere y cree decir más de lo que tiene de pensamiento. Cuando dice el Mundo, no posee, después de todo, más que un peculiar jirón de visión, y lo redondea en la boca. Apunta al todo como el pequeño ojo apunta a una montaña». Y esta impresionante observación: «Si el lenguaje fuera perfecto, el hombre dejaría de pensar». A partir de ahí, se comprende que en el apartado «filosofía» diga cosas como ésta: «La filosofía y lo demás no son más que un uso particular de las palabras». Y dando un paso más, casi como Russell o Wittgenstein: «Toda metafísica resulta de un mal uso de las palabras». O también: «En general, el filósofo se dice: La existencia de tal *palabra* prueba que hay algo bajo ese nombre. Estudiemos esa cosa. Y acumula los *razonamientos*. ¡Gigantesca definición de cosa! No hay nada más falso ni menos establecido». O bien, sobre la *doxa* clásica: «La apariencia, oh griego, la ilusión —es siempre el lenguaje». Pero hemos de contentarnos aquí con esta sugerencia y estas brevísimas muestras de un tesoro aún no bien valorado. (También dejaremos a un lado a otros pensadores no estrictamente filósofos que dijeron cosas sugestivas sobre el lenguaje, como mi predilecto Walter Benjamin.)

Pues no hemos entrado todavía en nuestra gran cuestión en este siglo: la de los filósofos que, de un modo o de otro, se han hecho cargo de la realidad lingüística del pensar. Ante todo, hay que advertir que los que han criticado el lenguaje real denunciando su incurable minoría de edad en el orden lógico, no son exclusivamente los «analíticos» sino también otros más —digámoslo así— «históricos». Me permito ilustrar esto con una doble anécdota personal: el maestro Xavier Zubiri, una vez que me vio llevando bajo el brazo las *Investigaciones sobre el significado y la verdad*, de Bertrand Russell, me amonestó: —No se envenene usted con esas cosas—. Y sin embargo, a él mismo le oí lamentar en otro momento lo mal que habla la gente, aduciendo como ejemplo flagrante esta frase: «poco más de medio metro escaso». A mí, en cambio, esa frase me pareció muy rica en sentidos; por ejemplo, me hacía pensar en una situación en que sus oyentes la entendieran como: «si usted se empeña en que esto pasa del medio metro, no le voy a llevar la contraria, pero personalmente tiendo a creer

que no llega». En la vida real, el contexto es lo que hace que sean buenas muchas frases que en un análisis lógico parecerían estúpidas.

En esta sede, no necesito entrar en grandes exposiciones ni resúmenes: me basta con alusiones a lo que es dominio de todos. Hace un momento, nombraba a Bertrand Russell, y es evidente que cabe tomarle como referencia básica para nuestro tema: con él, el lenguaje general queda muy desprestigiado —y sin embargo, Russell no dejó de usarlo en la mayor parte de lo que escribió; él reconocía que por un lado está el mundo del Ser, «alegría del matemático, del lógico, del constructor de sistemas metafísicos y de todos los que prefieren la perfección a la vida», y por otro lado está el mundo del Existir, «fluyente y vago», pero que contiene «todo lo importante para el valor de la vida»; y de éste es del que preferimos hablar—. A su modo de ver, todo lo que decimos es o «tautología» o «geografía»; esto es, o razonamiento formal, deductivo, o indicación de algo que está ahí y existe porque sí. Pero en lo primero, no cabe narrar nada ni, en general, usar el pretérito; en lo segundo, resulta superfluo nombrar hechos que se perciben empíricamente si no es para atribuirles nombres o explicarlos o relacionarlos —en cuyo caso ya estamos manejando sustantivos (y adjetivos) que entran, más o menos, en el ámbito de lo criticable, del *non-sense*—. La filosofía, pues, si hubiera de basarse en el análisis lógico, serviría sólo para delimitar el auténtico lenguaje científico, dejando devaluado al pobre «lenguaje ordinario» —«ordinario» lo tendríamos que entender entonces con un retintín de desprecio—; cabría decir, dando más importancia a la raspa que a lo comestible del pescado. (Un punto importante me parece, aunque no me siento con fuerzas para entrar en él debidamente, el rechazo de Russell a la filosofía del «lenguaje ordinario» que cree que la filosofía puede arreglárselas con el lenguaje de la vida diaria. Aristóteles, sin embargo, se las arregló con palabras como *ousía*, que todo el mundo entendía primordialmente como «riquezas», el castizo «posibles», y quizá como lo que hace a un caldo ser «sustancioso»: sin renegar de ese uso, él acentuó su lado abstracto hasta darle valor de término metafísico. Pero la metafísica, ya sabemos, es *nonsense* para la analítica.)

El ingeniero alemán, como nombraba Russell a Wittgenstein cuando le vio aparecer en Cambridge, abordaría, como es sabido, la misma cuestión en términos primero más dramáticos y espectaculares, y luego, en definitiva, más humanos y corrientes. Yo no tengo especial autoridad para decir algo importante sobre Wittgenstein: espero que no se tome a irreverencia si recuerdo que toda lectura del *Tractatus* está inevitablemente sesgada porque empieza, claro está, por el prólogo, pero éste es un *post-scriptum*, y eso es como si empezáramos una novela policiaca sabiendo quién es el asesino. Y no ataco la grandeza de Wittgenstein si recuerdo que los famosos números que él puso de moda no evitan el embarullamiento de la obra, ni mucho menos la voluntaria ambigüedad de mucho de lo que dice.

Dejando, pues, el prólogo para dentro de unos momentos, me interesa subrayar la proposición 4.116: «Todo lo que se puede pensar de algún modo, se puede pensar claramente. Todo lo que se deja expresar, se deja expresar claramente». Cualquier persona corriente lo entenderá así: «Este señor no admite que se llame *pensar* a lo que no sea *pensar claramente*». Con lo cual, se desvalora casi todo el pensar corriente: en rigor, sólo el pensar científico merecería llamarse «pensar». Pero el término «expresar», usado antes, enlaza con la frase del prólogo con la que Wittgenstein sugiere que «cabría resumir el sentido entero del libro: lo que se deja decir de algún modo, se deja decir claramente; y de aquello de lo que no se puede hablar, se debe callar». Por supuesto, esto no lo admite nadie, aunque le maten: una vez más, el lector normal entiende probablemente que el autor emplea «decir» y «hablar» en sentidos personales, arbitrarios, propios de un fanático de la exactitud, pero seguramente ve adónde va a parar: a una suerte de círculo vicioso, por pretender eludir la conciencia de la realidad del lenguaje: por un lado, «toda filosofía es *crítica del lenguaje*» (4.0031); incluso «terapéutica», en sentido russelliano; pero, por otro lado, a la luz de esa crítica, se reconoce, especialmente en el prólogo, que la filosofía entera no es sino un equívoco: «el planteamiento de los problemas filosóficos descansa en el malentendido de la lógica de nuestro lenguaje». En las *Investigaciones filosóficas* (final de 194), irá más allá y dirá algo terrible: «Cuando filosofamos, somos como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresarse de los hombres civilizados, los malentienden, y sacan entonces de su interpretación las más extrañas consecuencias». Desde la idea de un lenguaje «claro», lo metafísico, lo ético y lo estético quedan, para él, en lo indecible, o más duramente, en el «sin-sentido» (*Unsinn*). Pero el límite de lo pensable —cito otra vez el prólogo— «sólo puede ser trazado en el lenguaje», y a su vez el lenguaje sólo vale si es claro —esto es, en cuanto que es lógico—. Con eso Wittgenstein —recordemos la imagen de la penúltima proposición del *Tractatus*—, al tirar la escalera por la que ha subido, tira la filosofía y el lenguaje juntos. En definitiva: todo eso parece una introducción al silencio. Y sabemos que, en efecto, Wittgenstein intentó callar —parece ser que aunque, vuelto a su ciudad, tuvo algún contacto con el naciente «Círculo de Viena», era sólo para recitar versos con Schlick—. Pero ya decíamos el otro día que el silencio es imposible, y, en efecto, Wittgenstein tomaría otra vez la palabra y la pluma, ahora con irrestañable abundancia, regresado a Cambridge. Ahora aceptaría que hay que hablar; por ejemplo, en el párrafo 120 de las *Investigaciones filosóficas* admite que para hablar de lenguaje tiene que hablar «el lenguaje de cada día», «el lenguaje entero», preguntándose cómo cabría construir otro lenguaje, a la vez que se maravillaba de que se pueda hacer algo «en absoluto» con ese pobre lenguaje cotidiano. Sin embargo, en el párrafo anterior nos había hecho dudar de si realmente percibía la reali-

dad del lenguaje, al decir que «los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún sencillito sinsentido y unos chichones que ha sacado el entendimiento al chocar con los límites del lenguaje» (¿cómo podría «chocar»?). Insisto: siempre hay en Wittgenstein cierta ambigüedad reforzada por el laconismo y el redondeamiento de cada párrafo numerado: así, cuando en el 255 dice «El filósofo trata una pregunta como una enfermedad», no podemos estar seguros de si está insistiendo en la idea de la filosofía como terapéutica del lenguaje, o si está poniendo en solfa a los filósofos (¿sería admisible leer a Wittgenstein en clave humorística, como en un reiterado *Witz* vienés?). Lo más positivo, para mis intereses en este momento, es la idea de «juego de lenguaje» —a que aludí el otro día; muy sugerente, pero ciertamente que no muy puesta «en claro» en las *Investigaciones filosóficas*—. Un juego —recordábamos— es sobre todo un reglamento: pero el reglamento general del lenguaje humano sólo importa para pensarlo en teoría; en la práctica lo que manejamos son pequeños juegos de un grupo en una lengua y en una coyuntura determinada, esto es, en un contexto donde cada cual tiene su perspectiva hacia lo común. Ahí me parece Wittgenstein atenerse al lenguaje real; ahí, y ahora ya casi siempre, por ejemplo, en 597, al criticar un malentendido común: «[...] creemos a menudo que a nuestro pensamiento le subyace un esquema de pensar, como si tradujéramos de un modo de pensar más primitivo al nuestro». («Más primitivo»: creo que no lo pensaba en sentido histórico, sino como «más lógico», «más elemental».) Pero con Wittgenstein, aunque se escriban gruesos libros sobre él, no cabe más que asomarse en incursiones siempre diversas y aun contradictorias: dejémosle ahora.

El caso más llamativo y complicado en la cuestión «filosofía y lenguaje» es probablemente el de Heidegger: intentaré esbozar brevemente cómo lo veo, sin pretender ser un especialista en su obra. Heidegger tenía conciencia lingüística pero, en lugar de atenerse a las consecuencias, utilizó esa conciencia para ir a contrapelo y montar una lengua personal —sin validez general, en cuanto que personal—, al servicio de la intención última de su pensar. Me explicaré un poco: el estilo de Heidegger, como todo estilo, según hemos dicho ya, revela el sentido último de su pensamiento; incluso «traicionando» a su autor. Lo que llamó Adorno la «jerga de la autenticidad» —aunque Adorno no era quién para criticar la jerga de nadie— vino a ser una «deconstrucción» —en el término del heideggeriano Derrida— acompañada de una «reconstrucción» —una suerte de «operación acordeón», como dicen los banqueros—. Quienes nos acercamos a Heidegger con un alemán aprendido —probablemente más para leer que para conversar— podemos disfrutar mucho con su juego de separación y nueva unión de raíces, de neologismos y de recursos al griego —que *tampoco* es nuestra lengua—. Pero los que viven hablando en alemán, me parece a mí que o bien caen hipnotizados mágicamente por esa nueva

lengua oracular —con algo de juego de palabras a lo Joyce—, o simplemente la dejan a un lado como una extravagancia profesoral que no les atañe.

Heidegger parece deber su conciencia lingüística a Humboldt —sobre todo, en el último ensayo de *De camino al lenguaje* llega a citar párrafos de aquel gran lingüista, si bien tomando más su lado «romántico» que su lado formalista—. En cambio, parece que él no vio tal conciencia en Nietzsche, a pesar de dedicarle dos gruesos volúmenes —centrados, como se sabe, en los grandes temas zaratustrianos—. Pero en lugar de atenerse al sentido básico de que el lenguaje vale en su uso general, donde los matices personales sólo se legitiman en muy pequeñas y preparadas dosis, Heidegger se lanza a crear un neo-alemán, a veces simplemente dando un nuevo giro al poner un guión entre los elementos radicales (*Unterschied* en vez de *Unterschied*) o entre palabras habitualmente separadas (*In-der-Welt-sein*, «estar-en-el-mundo», y aquí como tantas veces, los traductores tienen —tenemos— que recurrir a las charreteras de las comillas además de los guiones). Otras veces, usa un dilectalismo o un arcaísmo, que puede ser meramente gráfico —el *Seyn*, con y griega, que remite a los románticos, sobre todo a su predilecto Schelling—; a menudo, crea inauditos vocablos derivados (así, *das Nichts nichtet*, «la nada nadea»: no cabría traducir «la nada anonada» porque entonces usaríamos una palabra real); también explota los dobles germánico-latinos (*Dasein* y *Existenz*); pero, sobre todo, salpica todo de palabras griegas, empleadas con soberano desdén hacia lo que puedan decir los filólogos, ya que la tarea que propone —no sólo para él— es pensar «más a lo griego lo pensado en griego». A primera vista, parece absurdo eso de darles lecciones a los griegos de lo que no supieron ver que estaba en su propia lengua cuando filosofaban. Pero, en todo caso —aparte de que ya dijimos que hay que entender a los filósofos mejor que como ellos se entendieron a sí mismos—, ahí está, a mi juicio, la clave del empeño heideggeriano. Cabría quizá ver arrancar ese empeño de una palabra: él contó que, en su juventud pensante, había sido muy importante para él la obra de Franz Brentano *Sobre la múltiple significación del ser en Aristóteles* (1856). Y parece que la palabra «ser» hubiera sido ese arranque: según una anécdota, probablemente apócrifa, que oí de estudiante, nuestro máximo lector de Aristóteles, Zubiri, se había despedido del filósofo alemán, tras una larga conversación, diciéndole: «¡No, Heidegger; el ser no es lo que dice usted!». No hace falta, en efecto, ser un experto en Heidegger ni en Aristóteles para notar que su idea de «ser» se parece más a la *natura* leibniziana; dicho en términos profanos, tiene más cuerpo que el «ser» aristotélico —que Heidegger, nietzscheano en este punto sin darse cuenta, critica como mero lugar común de referencias lingüísticas—. Entonces, para él se trataba, ante todo, de emprender la «destrucción de la metafísica» occidental, «deconstruyéndola» e invalidán-

dola —y, de paso, anulando casi todo lo que sonara a lenguaje común: a cada momento, Heidegger, apenas parece que ha dicho una frase en palabras normales, advierte que no hay que tomar éstas en su sentido normal—. Le haría falta, incluso, en sus propios términos, «liberar al lenguaje de la gramática» —por cierto, dejando la escritura en posición ventajosa frente a la lengua hablada, lo que recogería Derrida en su «gramatología»—. Pero con eso Heidegger no pretende sólo, a la manera de Nietzsche, apuntar a la situación presocrática de cuando no se había puesto en marcha ese «desarrollo de la razón» que ya vimos que a éste le parecía un afortunado error; situación prístina con referencia a la cual cabría criticar la filosofía en ese desarrollo. No; Heidegger, a mi entender, tiene una intención de situar en ese origen —que es, también, su futuro, un horizonte universal no histórico— algo positivo, su «Ser» diferente —alguien podría decir que este término sería, en el fondo, un seudónimo de Dios, un Dios con algo de Voluntad schopenhaueriana, pero menos dinámico que ésta—. El camino, pues, habría pasado por el desprecio al lenguaje comunicativo y la apelación al alemán en cuanto lengua en cuya raíz cabría encontrar el lenguaje fundante, por privilegiado destino de ese pueblo, por antonomasia, el *Volk* de Herder, siempre vinculado al influjo del terruño —estamos cerca del *Blut und Boden* de los nazis—. Pero yendo más atrás, en tránsito no muy bien explicado, se llegaría a la verdadera lengua originaria del pensar, la griega, aunque no leída según lo hacemos desde nuestra cultura, sino en ese sentido «aún más griego» a que aludíamos. Así quedaría abierto el horizonte del Ser —la larga peregrinación había empezado, todavía poco previsible en su desarrollo, con la rilkiana «muerte auténtica» en el *Dasein*, el «ser-ahí» o, como ha sugerido alguien, el «ser-el-ahí»—. Pero al Ser no se le contempla; se le escucha, pero no como dando ningún mensaje, sino quedando —digamos— como zumbar de cielo ventoso y nublado sobre el pastor mesetario de la *Trilogía española* de Rilke, o tronando y cayendo en fertilizadora tempestad hölderliniana sobre nuestras cabezas descubiertas. (De esa actitud saldría, como *prêt-à-porter* más divulgable, el «pensamiento débil», el que, invocando términos heideggerianos, no es ave de presa que quiera llevarse algo a su nido, sino entrega —en definitiva cómoda— a esa apertura total, a la que el maestro llegó intentando cambiar el lenguaje de todos por un lenguaje «fundante», que quizá quedó en lenguaje ortopédico.)

Estoy dispuesto a admitir que se me diga que no he hecho sino una caricatura: la brevedad podría ser mi excusa, sin negar cierto prejuicio también por «espíritu de cuerpo» poético, a la vista de lo que hizo Heidegger con Hölderlin y con Rilke —ya advirtió Nietzsche que «toda palabra es un prejuicio»—. Lo dejo aquí. Otros filósofos deberían ser estudiados ahora, sobre todo, aquellos que, dentro de los aludidos nietzscheanos franceses, tienen *status* propiamente filosófico —un Foucault, un Derrida—, sin

olvidar a un psicólogo como Lacan. En el primero, me limito a recomendar que se lea *El orden del discurso* antes de abordar sus sabrosas obras históricas —o pseudohistóricas: no importa aquí—; del segundo, su nombre nos ha ido saliendo más de una vez. Y, por lo que toca a Lacan, si cupiera estar seguro alguna vez de que se le entiende —acaso no era eso lo que pretendía él, sino provocar—, habría que decir que él aportó a Freud la conciencia lingüística que éste no tuvo, al señalar que el mismísimo inconsciente ya es lenguaje. Pero después de los magnos nombres anteriores, ya nos es lícito ahora el silencio reflexivo. Hasta la próxima.

3. *El peso de la conciencia lingüística*

Hoy vamos a referirnos a los efectos de la autoconciencia lingüística en ámbitos menos específicamente filosóficos que los de ayer, aunque muy bien puedan ser tenidos en cuenta por las filosofías actuales, tan amplias y flexibles en sus temas e intereses. Con brevedad y por encima, empezaré aludiendo al ámbito de la ciencia, sobre todo física; por encima, digo, no sólo porque yo sea lego en ese terreno, sino porque me parece que ahí la toma de conciencia lingüística de que venimos hablando tiene un papel muy secundario dentro de la gran cuestión de qué puede ser hoy el lenguaje de los físicos. Hasta el siglo XIX, como es sabido, el lenguaje de todos siempre contaba, más o menos implícitamente, con la referencia a un fondo sólido e inequívoco, el lenguaje de la ciencia, mal conocida por la inmensa mayoría, pero tranquilizadora e inapelable: había un modelo de todo saber. En este siglo, poco a poco, ha ido cambiando esa idea popular dominante: ahora hay que ir contando con que no se trata simplemente de una oscuridad técnica, sino con que cuando un físico usa palabras, no las toma igual que como todos —incluido él— solemos tomar las del «lenguaje ordinario». Todavía en mi niñez y adolescencia se podía hablar tranquilamente en cursos de bachillerato del modelo del «átomo de bolitas», con unos electrones un tanto planetarios, que podían girar en un sentido o en otro —y eso era el *spin*, término mágico—. Pero luego me dijeron que todo lo físico no debía ser imaginado plásticamente, sino ser considerado bajo el «principio de complementariedad», aplicando dos modelos heterogéneos, a su vez cargados de paradojas: una partícula elemental podía ser vista como una onda, pero que siempre estuviera a la misma distancia de su centro —¡extraña onda!— y como un corpúsculo, en la órbita de tal onda, pero no en un lugar preciso. Etcétera: nunca he podido aclararme, por ejemplo, cuánto hay en las grandes fórmulas de la física de *a priori* o de empírico: así, la constante de Planck, ¿es simplemente expresión del calibre de la red con que se quiere pescar materia? ¿Podemos estar seguros de que la luz tiene una velocidad máxima o es que tomamos la que haya de suponerse en cada caso como metro para todo lo demás en ese

contexto? El otro día le preguntaba yo a un físico amigo qué había un minuto antes del *big-bang*; me contestó que mi pregunta no tenía sentido porque el tiempo había empezado precisamente con el *big-bang*: eso me sonó a Génesis bíblico. Por otra parte, el libro de Kuhn nos estropeó a todos, retrospectivamente, nuestra imagen del pasado de la ciencia, que ingenuamente habíamos creído —como creían los propios científicos de antaño— que se desarrolló de modo totalmente «científico» y lógico, pero que resultaba haber marchado a través de cambios de paradigma; como quien dice, por ocurrencias de nueva planta. Entonces, dentro de esta nueva situación del lenguaje físico, no sé hasta qué punto los propios físicos son conscientes de que el lenguaje ordinario es, para empezar, la forma inevitable del pensar, antes del pensar científico, o simplemente echan mano de las palabras con cierto desdén irónico, a modo de concesión al público, mientras ponen su verdadera atención en las formalizaciones matemáticas de lo que observan. Como profano, en todo caso, creo observar en algunos de ellos bastante sentido del humor cuando escriben para profanos —los artículos periodísticos de Álvaro de Rújula me parecen estupendos—, y me divierte enterarme, por ejemplo, de que el término *quark* esté tomado del *Finnegans Wake* de Joyce, donde surgió por el error de alguien que al pedir cerveza dijo *three quarks for Mister Mart* en vez de *three quarts for Mister Mark*: al parecer, lo que contaba era el número «tres».

Luego volveremos sobre Joyce, pero, al dejar nuestra alusión al lenguaje científico, el mismo Joyce nos aconsejaría que en nuestra consideración, antes de entrar en el ámbito donde se impone nombrarle a él, prestásemos atención a cómo se plantea hoy la cuestión que viene ocupándonos estos días en la disciplina que ha hecho siempre un uso más discutible y pretencioso del lenguaje: la teología. Por supuesto, aludo sólo a la teología occidental, la presuntamente cristiana —ignoro la islámica y las orientales, pero no tengo por qué suponer que su sentido del lenguaje se parezca al que conocemos en nuestra teología—. *Philosophia ancilla theologiae*, «la filosofía, sierva de la teología», fue el axioma tradicional, pero podemos preguntarnos si la filosofía no llegó a veces a ser una suerte de *serva padrona*. Pues una teología ha de ser inevitablemente filosófica, esto es, con algún supuesto de totalización y sistematismo conceptual. Sin embargo, la fe cristiana no parecía prestarse a tal cosa, incluso por su previa historia hebrea, que empieza con la advertencia de que Dios es incluso innombrable y con la destrucción de toda categoría ética cuando Abraham sacrifica a su hijo —él no sabía que un ángel le pararía el cuchillo—. En los Evangelios, por supuesto, no hay nada categorizable filosóficamente; el Cuarto, el llamado de San Juan, toma incluso el gran término griego *logos* para poner en cuestión su sentido lógico al decir que «se hizo carne y acampó entre nosotros». Y por lo que toca a Pablo, sin duda recordamos cómo, a pesar de su intento de retórica ante los

estoicos y epicúreos del Areópago ateniense, dejó de ser tomado en serio por éstos apenas mencionó la resurrección, por lo que luego escribiría, en Col, 2, 8: «mirad que nadie os atrape mediante la filosofía y el engaño vacío». Es significativo que en las traducciones a veces se quite hierro a esa frase, manipulando el término «filosofía»; por ejemplo, en la Biblia de Jerusalén francesa se pone entre comillas —inoportuno anacronismo—, o en la Biblia ecuménica Herder, más hábilmente, se cambia un término, *mit seiner Philosophie*, «que nadie os atrape con su filosofía», donde decía «la filosofía» en general. Luego, la historia es tan sabida que basta con aludirla: el platonismo, desde san Justino, desvirtúa con su espiritualismo esa fe tan carnal y material que es la cristiana. Con eso, se trata sólo del «alma»: el cuerpo es el mal; «el hermano burro» en el menos malo de los casos, el franciscano. Y la teología llega a su plenitud canónica cuando santo Tomás incorpora a Aristóteles, no para corregir el espiritualismo platónico, que sigue aceptando por lo que toca al sentido superior del alma, sino para imponer sistema y lógica. En el Éxodo (3, 14) Dios rehúsa dar a Moisés su nombre para que con él hable a su pueblo, y en vez de nombrarse le dice: «Soy el que soy». Esto dirás a los israelitas: «Yo soy me envía a vosotros». Pero santo Tomás no se asusta ante tal rechazo a la pretensión de poseer el nombre de Dios e interpreta ese *Ego sum qui sum* como la revelación de la mismísima esencia divina: «yo soy el que existo», la esencia de Dios consistiría en el existir: todo quedaría claro y bien definido. (Más cristianamente, Kierkegaard advirtió: «Dios no existe: es eterno». En efecto, lo que llamamos «existir» es esta cosa tan modesta de ocupar un espacio y un tiempo determinados.) Y en su gran código, santo Tomás empieza por *De Deo uno*, como si para el cristiano tuviera interés hablar de Dios en general, olvidando provisionalmente el cristianismo, y luego pasa a *De Deo trino*, viendo lo trinitario como la estructura sustancial de Dios, y no como algo meramente dejado entrever en relación a la humanidad. Este sentido pitagórico de Dios tuvo enseguida una magna expresión en la *Divina Comedia*, donde, en cambio, Jesucristo tiene muy poco que hacer, dejándose entrever de modo casi abstracto en el *Paradiso*. Me permito citar sobre esto algo que escribí dentro de un artículo titulado «Cristianismo, lenguaje, poesía (un esbozo)»: «Hablamos de Trinidad divina porque la encarnación de la Palabra y la entrada en acción del Espíritu nos la han dejado entrever muy remotamente, pero ¿quién se atrevería a excluir que en Dios haya también una no menos santísima Cuaternidad, y Quinquenidad, y así *ad infinitum*? Entre ese inmenso diálogo, a la vez unitario y múltiple, Dios ha nombrado el mundo y al hombre, y lo que él nombra, existe. Una vez pecador el hombre, su siguiente palabra hacia su creación ha sido —en cierto modo— *desdecirse* pronunciando ahora su propia Palabra en términos de hombre, es decir, hecha un hombre, en carne y hueso; un hombre que, a su vez, hablara en lenguaje humano; no traduciendo el lenguaje divino a lenguaje humano, que eso sería un disparate, sino dejando

entrever lo divino por los resquicios de su hablar —que, por ser verdadero, es también obrar—, y sobre todo, dejándose matar». (Tal vez conviene añadir que esto se publicó en la revista de la Abadía de Montserrat, sin objeciones de nadie.)

Volviendo a nuestra historia, los desarrollos posteriores de la teología fueron, hasta hace muy poco, meras variaciones sobre el tema escolástico: el neotomismo que el Vaticano quiso utilizar como revestimiento intelectual de su intento de reconquista moderna no llegaría a ser nunca un lenguaje de curso legal entre la cultura de nuestro tiempo. En este tiempo, hemos presenciado algún intento de teología nueva, por ejemplo la de Karl Rahner, con un toque hegeliano: de todos modos, nunca se ha evitado la distancia abstracta respecto a la simplicidad narrativa, sin proposiciones universales, que sería propia de la fe cristiana, referida a un hecho singular en el espacio y el tiempo, decidido de modo libre y amoroso por un Dios no reducible a conceptos. Y lo que ahora nos interesa más: en esas teologías nuevas ha solido faltar la conciencia del lenguaje de que venimos hablando. Por eso ha sido excepcionalmente meritorio el esfuerzo del teólogo canadiense Leslie Dewart, sobre todo en el libro *Religion, Language and Truth*, donde muestra haber adquirido plenamente esa conciencia, incluso estudiando lenguas de países exóticos, aunque —por lo que yo sé— sin llegar luego a sacar plenamente las consecuencias, que acaso habrían implicado la renuncia a la propia teología. (Naturalmente, no hago entrar en las presentes consideraciones la «teología de la liberación», muy entrañablemente querida por mí, ya que, gracias a Dios, no es una «teología» en el sentido técnico del término, sino simplemente el darse cuenta de lo que debería significar el amor al prójimo —al próximo y al lejano— en este mundo de injusticia.) En suma, yo me inclino a creer que la autoconciencia lingüística, que ya indicamos que es un grave problema para la filosofía, probablemente hace imposible desde ahora cualquier proyecto de teología propiamente dicha, agudizando la sensación de torpeza de nuestras palabras para referirse a algo que, a quien medita a fondo sobre ello, le deja, como al profeta, incapaz de decir más que «a, a, a».

Pero ya es más que hora de que hablemos de cómo se da la autoconciencia del lenguaje en el ámbito donde puede ser más evidente e incluso más sugestiva: en el de la literatura. En ésta, a diferencia de lo ocurrido en la filosofía, no hay ningún motivo de inconsciente prevención en contra de tal autoconciencia: el que escribe ya suele ser algo consciente de lo que es el lenguaje, a la vez, por supuesto, de que lo más importante es su hábil manejo de las palabras en el estilo, sin absorberse en intentos de grandes intuiciones de la totalidad del Ser o de explicaciones de valor científico. En efecto, normalmente el escritor, mejor dicho, el literato —empleo este término en contraposición al filósofo en cuanto tal, que también es escritor— no suele estar muy interesado en especular abstractamente sobre nada, y

por ello, aunque, en un primer momento y durante un rato, lo encuentre divertido, a la larga le cansa —o peor, le perturba— eso de hablar sobre el hablar —y, por tanto, pensar sobre el pensar—. Goethe pudo pretender que hablaba como portavoz de los poetas cuando proclamó: «Nunca he pensado sobre el pensamiento»; claro que, si fuera verdad, no lo habría podido decir, porque el decir tal cosa es remontarse a un segundo o tercer grado de autoconciencia intelectual —no necesariamente lingüística—. Goethe, por cierto —y con su augusto ejemplo vamos entrando en nuestro tema de ahora—, muestra una cierta distancia entre el pensador y el creador: aquél manifiesta su hegemonía, en definitiva, no tanto en la obra teórica cuanto en cierta tendencia a desdeñar el lenguaje, la palabra misma. Ciertamente no es él mismo quien habla sino su personaje Fausto cuando dice: «El sentimiento lo es todo: el nombre, ¡ruido y humo!», o cuando éste, puesto a traducir el evangelio de San Juan, dudando si poner: «En el principio estaba la Palabra», se rebela: «¡No puedo darle tanto valor a la Palabra!». Y después de considerar otros términos, como «Sentido» y «Fuerza», se decanta por «Acción». Cabría incluso interpretar que con eso Goethe muestra a Fausto ya anticipadamente propenso a quedar dominado por el demonio, porque, al despreciar la Palabra, está cometiendo el pecado contra el Espíritu que no se puede perdonar. Pero, aunque Goethe no sea Fausto, en su propio estilo, incluso en sus mejores poesías, hay cierto distanciamiento desamorado respecto a su lenguaje que le distingue claramente de los poetas-artistas, los comprometidos sin reservas con su palabra —digamos, un Rilke—. Y eso mismo, incluso en mayor grado, le pasaba a su gran interlocutor Schiller, que, en una de las *Xenien* compuestas más o menos en colaboración con Goethe, se quejaba del lenguaje: «Si el alma habla, ¡ay!, ya no habla el alma».

Desde los simbolistas franceses, o si se prefiere, desde Flaubert para acá, el escritor literario —me resisto a emplear el cliché de «creativo»— se va haciendo más consciente, aunque sea vagamente, del lenguaje en general, y, por ello, con nueva claridad, de sus propias técnicas y procedimientos. Esto representa para él, a la vez, placer y dolor, diversión y entorpecimiento, pero, sobre todo, representa ironía hacia sí mismo: el escritor se ve a sí mismo escribiendo de un cierto modo a la vez que sabe que podría escribir de otro modo, y acaso en el siguiente libro lo intentará. Esta conciencia, en cuanto que es conciencia de que toda la vida mental existe precisamente en palabras, o buscando palabras, se expresa modernamente en una forma de veras «literaria» y no teórica: a saber, presentando a los personajes de una narración no sólo por lo que dicen y hacen sino por lo que piensan, esto es, por lo que se van diciendo a sí mismos, por su «palabra interior». Algunos novelistas —así el Clarín de *La Regenta*— lo hacen resumiendo y poniendo en limpio lo que piensan sus personajes, por debajo de lo que dicen hacia fuera: otros dan un paso más allá, más adentro,

ofreciendo lo que en nuestros días llamaríamos una «grabación» interior del flujo de palabras en un personaje —así lo hacen alguna vez Tolstói y Garshin, más notoriamente Schnitzler en su *El teniente Gustil*, y sobre todo Dujardin, de cuya novela *Han cortado los laureles* dijo James Joyce que había tomado esa técnica para su *Ulises*—. En esta magna novela, en efecto, de vez en cuando se nos dan largos pasajes que parecen reproducir de modo realista la marcha de la «palabra interior» de ciertos personajes, esto es, dejándose llevar por lo que ven, y saltando de tontería en tontería, en especial por semejanzas de sonido; todo ello —se comprende, siendo un proceso íntimo— con una desvergüenza sin censura que escandalizó a las autoridades de lengua inglesa. Sin embargo, yo opino que Joyce, precisamente para dar más sensación de realidad en la captación de un monólogo interior, arregló cuidadosamente esos aparentes caos inconteniblemente fluyentes. Hace mucho ya, la lectura de *Ulises* me hizo pensar que algún día se inventará un artefacto para grabar nuestra voz interior, y mi primera previsión fue que para ello se introducirían en el cerebro, por ejemplo, unos finos electrodos, pero no tardé en comprender que el artificio en cuestión debería basarse más bien en unos sensores que se aplicaran a la laringe, donde, aunque estemos callados por fuera, probablemente se producen diminutos movimientos correspondientes a las palabras que pensamos. (Valga eso también como otra retrasada ilustración a cuanto dijimos el primer día).

Con todo esto, estamos hablando de la conciencia que un escritor tiene del lenguaje en sus personajes, lo cual es diferente de la conciencia lingüística en cuanto vuelta hacia él mismo. Ahí, el escritor, a la vez que escribe, va observando —en un primer grado— el propio lenguaje, en sus estructuras y su forma sonora, lo cual puede dar lugar a que se divierta incluso demasiado con los chistes que se forman entre las palabras. (Eso, volviendo a Joyce, hizo que *Finnegans Wake* resulte tan inferior a *Ulises*: ciertamente, convenía que alguien hiciera ese experimento, apurando lo que es el jugar con las palabras, pero el producto perdió el valor humano y poético de la anterior obra.) En un segundo grado, el escritor, hipnotizado por la marcha del lenguaje al escribir, se olvida del tema sobre el que escribía y se queda prisionero de su letra: entonces, como dice Roland Barthes, «escribir es un verbo intransitivo». El mismo Barthes ha descrito ese desplazamiento: «En lo que él escribe hay dos textos. El texto I es reactivo, movido por indignaciones, miedos, réplicas interiores, pequeñas paranoias, defensas, escenas. El texto II es activo, movido por el placer. Pero el texto I, al escribirse, al corregirse, al plegarse a la ficción del Estilo, se hace también activo; desde entonces pierde su piel reactiva, que ya sólo subsiste en placas (en menudos paréntesis)». Con tal autoconciencia, el escritor, tras de un primer momento de diversión, puede encontrarse en una suerte de esquizofrenia —viéndose escribir mientras escribe, lo cual

puede llevarle a no poder escribir, tal como dejamos de poder andar si nos dedicamos a pensar sobre el funcionamiento de nuestras piernas y pies—.

Por otra parte, algunos escritores —poetas, sobre todo—, al tomar conciencia del lenguaje como algo que implica la totalidad humana, lo han llegado a sentir con extrañeza, como algo engañoso; algo que nos separa inevitablemente del mundo, de la tierra, tal vez de nuestro ser más auténtico. Me voy tomar la libertad de mostrarlo en dos citas en verso —ya dijo Pope que una de las ventajas de la poesía es que es más corta que la prosa—: la primera cita es de Rilke, en versión mía:

Me aterra la palabra de los hombres.
¡Lo saben expresar todo tan claro!
Y esto se llama «perro» y eso «casa»,
y el principio está aquí y allí está el fin.
Me espanta su sentir, su juego en broma:
saben todo cuanto es y cuanto fue:
no hay montaña para ellos asombrosa:
su hacienda y su jardín lindan con Dios.
Siempre os he de avisar: no os acerquéis.
Me encanta oír las cosas cómo cantan.
Las tocáis, y ellas quedan quietas, mudas.
Vosotros me matáis todas las cosas.

La segunda cita va a ser de fragmentos de un poema de Pablo Neruda titulado «Demasiados nombres», en que le parece que el mundo es ajeno al lenguaje,

... y todos los nombres del día
los borra el agua de la noche.
Nadie puede llamarse Pedro,
ninguna es Rosa ni María,
todos somos polvo o arena,
todos somos lluvia en la lluvia.
Me han hablado de Venezuelas,
de Paraguayes y de Chiles,
no sé de lo que están hablando:
conozco la piel de la tierra
y sé que no tiene apellido.

Y luego:

Cuando duermo todas las noches,
cómo me llamo o no me llamo?
Y cuando despierto quién soy
si no era yo cuando dormía?
Eso quiere decir que apenas

desembarcamos en la vida,
que venimos recién naciendo,
que no nos llenemos la boca
con tantos nombres inseguros,
con tantas etiquetas tristes,
con tantas letras rimbombantes,
con tanto tuyo y tanto mío,
con tanta firma en los papeles...

Y el poeta acaba proponiéndose unirlo todo, confundirlo todo, sin la separación de los nombres, en «una integridad generosa, una fragancia palpitante».

Otro poeta, paisano de Wittgenstein, expresó el mismo sentir en una ficción en prosa: Hofmannsthal, en su llamada *Carta de Lord Chandos*. Pero para mencionar este texto, nos conviene ponerlo en el contexto de aquella Viena de la que se marchó Wittgenstein. Pues allí, en el cambio de siglo, se dio el raro caso de que más de un escritor tuviera plena conciencia del lenguaje como realidad de la mente; de que esto se convirtiera casi en un «asunto local». Cabría suponer que esa conciencia se la debían a un maestro vienés, el físico-filósofo Ernst Mach —cuyo apellido, por cierto, se usa como símbolo de la velocidad del sonido para medir la de los aviones supersónicos—. Mach postulaba un modo de pensar científico simple y directo: era superfluo distinguir lo interior y lo exterior, y en cuanto al Yo, no pasaba de ser un recurso para la economía del lenguaje, que es lo único que podemos manejar. Pero, pensándolo mejor, es difícil suponer que ese científico influyera a tiempo en aquel exquisito muchacho, judío bautizado y aristócrata con escudo de armas, que antes de los veinte años era el mejor poeta austriaco: Hugo von Hofmannsthal. Y sin embargo, éste en seguida dejó la lírica: luego dio a entender por qué, en la aludida *Carta de Lord Chandos*, que un imaginario noble inglés escribiría a Francis Bacon para cerrar un epistolario intelectual. Lord Chandos explicaba que sufría una crisis en que el lenguaje se le estaba haciendo extraño, absurdo: «las palabras abstractas que usa la lengua para dar a luz cualquier juicio, conforme a la naturaleza, se me descomponían en la boca como hongos podridos». Así, mientras las cosas y las personas se le aparecían cada vez más claras y luminosas, él iba perdiendo la capacidad de decir nada sobre ellas. Hofmannsthal, en la vida real, no dejó de hablar, pero sí abandonó la poesía y se replegó al teatro, donde el autor no habla directamente, y a la narrativa, donde todavía se esconde más: luego daría otro paso atrás dedicándose a escribir libretos de ópera para Richard Strauss, aparte de algún sesudo ensayo en la línea de la llamada «revolución conservadora» europea. El derrumbamiento del Imperio austrohúngaro contribuía a esa retracción de personalidad, pero, desde nuestro tema, cabe decir que la conciencia lingüística había sido en él lo que puso en marcha ese proceso: ante la nueva crítica a que quedaba sometido

todo —empezando por el mismísimo «Yo»—, Hofmannsthal había optado por un retroceso, o mejor, por una espantada ante la realidad del vivir y el hablar, con sus límites y sus responsabilidades.

En cambio, en el mismo ambiente vienés, alguien tomó un camino opuesto, a partir de la toma de conciencia del lenguaje: Karl Kraus, durante treinta y tantos años, con su revista *La Antorcha*, se convirtió en el crítico más duro de su pequeño mundo, sobre todo, del mundillo intelectual y literario de los cafés. Kraus tenía unas ideas tan claras sobre el lenguaje como el mismísimo Nietzsche: citemos algunos de sus aforismos —el aforismo llegó a ser un género predilecto de los vieneses—: «La idea viene porque la tomo por la palabra»; «El lenguaje es la varita de virtudes que encuentra las fuentes del pensamiento»; «Mi lenguaje es la prostituta universal a la que convierto en virgen»; «El lenguaje no es el aya, sino la madre del pensamiento», y tantas otras. En sus críticas y ataques, Kraus utilizó mucho el procedimiento de la cita que, al quedar desprovista de su contexto, se evidenciaba como estúpida o inmoral; o bien utilizaba las erratas para comentarlas sarcásticamente. El caso más resonante, en esta actividad, terminó de enfrentarle con Hofmannsthal: éste, al empezar la guerra, se vistió su uniforme de oficial de reserva y publicó un artículo incitando a la juventud a tomar las armas y ofrecer su vida por la patria. Pero en una frase capital del artículo, los duendes de la imprenta hicieron deslizarse un *no* inoportuno, y el sarcástico Kraus lo comentó tomando partido a favor de la errata: el tipógrafo, decía, sería sin duda un hombre sensato y tal vez con algún hijo en edad militar, y entonces, sin darse bien cuenta, había enmendado la plana a Hofmannsthal haciéndole decir lo que debía haber dicho. Por supuesto, Kraus quedó marcado como traidor a la patria, pero siguió su labor, recibiendo no pocas bofetadas, incluso físicamente, y dejando caer sus tremendos aforismos; alguno de los cuales iría contra el lenguaje y la literatura en general y contra él mismo: «Uno escribe porque no tiene bastante carácter como para no escribir».

Pero ya se ve que, hablando de literatura y lenguaje, nos hemos metido en cuestiones de moral; en éstas, la conciencia lingüística no nos inclina hacia el bien ni hacia el mal, pero sí nos complica o nos enriquece en lo ético al hacernos ver mejor nuestro funcionamiento mental. Tal vez, con más tiempo y autoridad, cabría echarse atrás unos pocos siglos para explorar lo que tenía de lingüística la idea jesuítica del examen de conciencia —no por nada Barthes habló de Loyola, en un libro, junto a Sade—: ahí, no se trata de valorarse ni juzgarse a uno mismo, sino de aceptar la limitación de nuestro autoconocimiento, también al procurar recordar con qué ojos se veía lo que se hizo, para, en definitiva, contentarse con *invenire quid dicas*, «encontrar qué vas a decir». Pero es mejor que nos acerquemos por lo menos a mitad de camino hacia nuestro tiempo, para recordar con qué claridad vio Kierkegaard el dilema que nos plantea el hecho mismo de

poder hablar —un «o esto o aquello» que en él tenía un horizonte cristiano, pero que me parece que también vale para todos—. Ciertamente, Kierkegaard no expresó explícitamente esa conciencia de la condición lingüística del pensar a que nos venimos refiriendo estos días; pero implícitamente sí la manifestó, por ejemplo, en sus agudas reflexiones sobre dos modos verbales, el indicativo y el subjuntivo (incluyendo en éste el condicional, como lo hacía la gramática española hasta hace cerca de ochenta años). Así, dice: «El indicativo piensa algo como efectividad (identidad de pensamiento y realidad). El subjuntivo piensa algo como pensable» (II A 156, 1837). A partir de eso dirá luego: «La gramática del indicativo y del subjuntivo contiene básicamente los conceptos más estéticos y da lugar casi al disfrute estético supremo (raya en el musical, que es el supremo): del subjuntivo es cierta la trillada proposición *cogito ergo sum*; ésta es el principio vital del subjuntivo (por consiguiente, uno podría realmente presentar toda la filosofía moderna en una teoría sobre el indicativo y el subjuntivo: en efecto, es puramente subjuntiva)» (II A 159, 1837). No sólo la filosofía, sino toda la literatura entonces moderna le parece a Kierkegaard «escrita en subjuntivo» —y se lo hubiera parecido aún más la de nuestro siglo—; él escribe en el siguiente apunte de sus *Papeles*: «Debería ser posible escribir toda una novela en que el presente de subjuntivo fuera el alma invisible, lo que es la luz para la pintura». Por supuesto, en él, eso no es sólo una cuestión estética y ética, sino religiosa y aun de la «religiosidad B», la cristiana: por eso alguna vez exclama —cito ahora de memoria—: «¡Oh Señor, dame la fuerza de vivir en indicativo, no en subjuntivo!». (Su gran lector Unamuno empezaría su capital soneto «La unión con Dios» con este verso, traducido de Miguel Ángel: «Querría, oh Dios, querer lo que no quiero».) Pero más adelante planteará apremiantemente el gran dilema que se deduce de ello: por tener lenguaje, el hombre se eleva o se corrompe; no se puede quedar en la simple naturalidad inocente. Leeré entero el apunte, aunque sea un poco largo: «El lenguaje es una idealidad que el hombre tiene gratis. ¡Qué idealidad; que Dios pueda usar el lenguaje para expresar sus pensamientos y así el hombre, por medio del lenguaje, sea compañero de Dios! / Pero en la relación del espíritu nada es un regalo directo, como puede serlo un regalo material; no, en la esfera del espíritu, el regalo siempre es también un juez —y por medio del lenguaje, por medio de lo que llegue a ser en su boca esa idealidad, el hombre se juzga a sí mismo—. / Y en la esfera del espíritu siempre está presente la ironía. ¡Qué irónico es que precisamente por medio del lenguaje el hombre pueda degradarse por debajo de lo que no puede hablar!» (XI 2 A 147, 1854). Un animal, dice en otro apunte, hace todo lo que hace sin dar explicaciones y por ello es inocente; en cambio: «Lo que lo enreda todo es esa ventaja que el hombre tiene sobre el animal, su capacidad de hablar. Esto permite que la vida de una persona exprese lo más bajo mientras que su boca charlotea

sobre lo más alto y *da seguridades* de que eso es lo que le determina». Kierkegaard dice algo más: el lenguaje, por su misma abundancia frívola (¡qué diría si levantara la cabeza ahora!), tiende a hundirnos: «El don de hablar abisma a la raza humana en tal nube de cháchara y tontería que llega a ser su ruina. Sólo Dios sabe cuántos, en cada generación, no se han echado a perder hablando; no se han transformado en charlatanes o hipócritas. Sólo las personalidades más sobresalientes son capaces de soportar esta ventaja, el poder de hablar» (XI 2 A 222, 1854). En otros momentos dice que sería bueno proclamar «un año sabático del lenguaje», y que incluso por razones meramente estéticas se justificaría una orden de silenciosos, como la Trapa. Incluso llega a una paradoja irónica digna de análisis formal: el mero hecho de que existan términos como «cháchara estúpida» le tranquiliza porque demuestra que no todo el lenguaje es «cháchara estúpida». Con todo eso, no nos hace falta recordar su odio a los periodistas, y más aún, a los editores de libros. Pero dejémosle aquí: acaso estemos incurriendo en un caso de esa ironía a que él aludía, ya que comentamos sus advertencias sobre las tentaciones del lenguaje precisamente en una conferencia profesoral destinada a imprimirse (peor aún si recordamos sus maldiciones a los profesores del porvenir, que le explicarían advirtiéndole que «su peculiaridad es que no puede ser explicado»). En todo caso, espero que me permitan que, para desagraciarle un poco, les diga que sólo a partir de mi toma de conciencia lingüística, y con ayuda de tales textos de Kierkegaard, creo haber empezado a entender un pasaje del Evangelio que al principio me parecía muy chocante: «Os digo que de toda palabra vana que digan los hombres, darán razón de ella en el día del juicio. Pues por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado» (Mt, 12, 36-37). Mi primera reacción había sido pensar, como el Fausto goethiano, que no cabe dar tanta importancia a la palabra: luego, con las mencionadas aportaciones, el pasaje me pareció más transparente, aunque sólo si la palabra se entiende «reduplicada» —según el término kierkegaardiano— por la acción y la vida, y, por tanto, como lo que dota de sentido a éstas.

Viniendo a nuestros años, cabe preguntarse, ante todo, si la toma de conciencia lingüística, sobre todo a efectos políticos y sociales, reblandece la conciencia moral, por producir cierto relativismo e incluso escepticismo, o si más bien la fortalece y la hace más rigurosa. Creo que no cabe establecer una conexión fija: cierto que el estructuralismo nacido de la conciencia lingüística no ha solido estar a favor de ideales de emancipación, pero el lingüista más famoso de Estados Unidos, Chomsky, ahora es más famoso aún como implacable crítico de la política imperial de su país. En todo caso, me parece que el ser consciente de la modestia y la materialidad de nuestra vida mental, en cuanto encarnada en palabras, podría predisponernos a estar del lado de lo concreto, de lo corporal, de lo pobre —y de los pobres: el idealismo abstracto parece más propicio a los ricos—.

Lo que sí considero evidente es que la conciencia lingüística puede hacernos más agudos en la crítica del uso que se hace del lenguaje, también en lo social y lo político. Alicia en el País de las Maravillas no pudo discutir con aquel personaje en forma de huevo, Humpty Dumpty, porque éste le advirtió que las palabras significan lo que quiera quien tenga el poder, y allí lo tenía él. Orwell, en su *1984*, imaginó un lenguaje organizado por el Gran Hermano, el «Double-Speak», en que muchas palabras significarían lo contrario de lo que les correspondía: algo de eso ocurre, pero generalmente de modo más refinado y sutil (por ejemplo, lo que era ministerio de la Guerra se llama ahora de Defensa, aquí y en todos los países; una situación paradójica, pues si todos se aprestan a defenderse y nadie a atacar, ni siquiera haría falta tal defensa). El poder, en efecto —no digo los Gobiernos, sino el verdadero poder, el material— sabe condicionar con mucho arte el lenguaje, especialmente influyendo para que ciertos ámbitos de la vida queden en silencio, y por tanto, sin conciencia clara para todos. Aquí estuvo, entiendo yo, lo más importante de la revolución mental iniciada por Marx: las llamadas «bajas materialidades» nunca eran mencionadas, por ejemplo, en la poesía, y, donde se trataba específicamente de ellas, se usaba —y se sigue usando— un lenguaje oscuro, inaccesible a la mayoría —¡justo en lo que más nos interesa a todos!—; una oscuridad que mantienen la mayoría de los economistas actuales —la prensa, por su parte, suele relegar lo económico a las últimas páginas, dándole un tono casi incomprensible para la mayoría—. En ese sentido, y en otros, cabe decir que Marx fue un «antieconomista», que quebrantó los tabúes vigentes y, con sano cinismo, decidió llamar al pan, pan, al vino, vino, y al robo, robo.

Bertolt Brecht extendió esa franqueza, aún más agresivamente, a su poesía y su teatro; él dijo, por ejemplo:

Entre los de elevada posición
hablar de comer parece bajeza.
Eso es porque ellos
ya han comido.
Los de abajo deben marcharse de la tierra
sin haber comido algo
de buena carne.
Para pensar de dónde vienen y adónde van,
en los hermosos atardeceres,
están demasiado agotados.
Las montañas y el gran mar
ellos no los han visto todavía
cuando se les acaba ya su tiempo.
Si los de abajo no piensan en lo bajo
no se elevarán.

Tales lecciones de claridad pueden vernos bien para entender y criticar el sistema que nos envuelve, tanto en nuestro mundo inmediato como en el mundo planetario. Una frase tan suave como «deterioro de los términos de intercambio» resulta significar un método de saqueo a los países pobres, imponiéndoles a la fuerza que paguen más por lo que importan y que cobren menos por lo que exportan. Y alguien ha denunciado que la fórmula de «países en vías de desarrollo» es una mera trampa: de hecho no hay más que países «subdesarrollados» y países «subdesarrollantes» de los demás.

Pero, para terminar en tono personal, como empecé, esta toma de conciencia puede llevar a efectos parecidos a la del Lord Chandos de Hofmannsthal: a no poder hablar, empezando por los nombres y los adjetivos —al contrario que en los procesos de afasia—. En principio, yo habría tendido a decir ahora que, históricamente, el vocabulario político nace en la izquierda y muere en la derecha, y lo habría querido ilustrar con ejemplos —para no molestar a nadie de los presentes, simplemente recordaría que el partido de Lenin de antes de la revolución se llamaba socialdemócrata—. Pero, pensándolo bien, hay muchos hechos actuales que me imponen la evidencia de que «izquierda» y «derecha» son términos simplemente relativos. Con tal sensibilidad, voy haciéndome una «lista negra» de palabras ante las que me declaro en huelga, por no aceptar el uso impuesto. Pero de ese modo, me empieza a resultar difícil hablar de política ni aun con los amigos con quienes coincido en protestar —siquiera sea testimonialmente— contra el ya envejecido «nuevo orden». Y, dado que éste es mundial, debo añadir que mi tendencia al silencio se hace más fuerte, a la vez que respetuosa, y acaso positiva, cuando se habla de las iniciativas que podría tomar, hoy o mañana, esa inmensa mayoría que son los «parias de la tierra», no sólo en Chiapas. Pues incluso a los que nos consideramos más disidentes del estado de cosas nos resulta muy difícil desprendernos de nuestra mentalidad «occidental», y siempre tendemos a analizar y juzgar lo que haga o intente hacer esa «famélica legión»; propendemos a dictaminar qué es oportuno y qué no, a larga distancia, y cuándo algo se debe clasificar como «justa defensa» o como «terrorismo». Claro que ya dije el primer día que el silencio es imposible, porque, por lo menos, siempre hablamos con nosotros mismos. En ese fuero, pues, dejo ahora mis opiniones más radicales sobre la sociedad mundial, que no hubieran venido a cuento en estas consideraciones sobre lenguaje y filosofía.