

ESCRITOS DE FILOSOFIA  
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS  
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

1

LENGUAJE

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *El lenguaje de la mística* • FLORENCIO GONZÁLEZ  
ASENJO, *El lenguaje de la ciencia* • FRANCISCO MIRÓ QUESADA, *El lenguaje de  
la política* • RICARDO POCHTAR, *Sobre el aspecto creativo del uso del lenguaje* •  
HÉCTOR E. CIOCCHINI, *La segunda mediación del poema* • JOSÉ SAZBON, *Lenguaje  
y escritura* • ROBERTO J. WALTON, *La dimensión esencial del lenguaje según  
Heidegger* • EDGARDO L. ALBIZU, *El lenguaje en la hermenéutica filosófica de  
Gadamer* • NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Lingüística y psicoanálisis en la filosofía  
de Ricoeur* • JORGE ALFREDO ROETTI, *Lenguaje natural y lógica* • NÉSTOR LUIS  
CORDERO, *Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias* • ROSA MARÍA RAVERA,  
*El arte como lenguaje* • GEROLD STAHL, *La ambigüedad de los indicadores* • JUAN  
CARLOS D'ALESSIO, *Lenguaje y ontología en la falacia naturalista de G. E. Moore*  
• EUGENIO PUCCIARELLI, *Tiempo y lenguaje.*

AÑO I

•

BUENOS AIRES

•

ENERO - JUNIO 1978

ESCRITOS DE FILOSOFIA

*Director*

EUGENIO PUCCIARELLI

*Secretarios de Redacción*

HUGO E. BIAGINI

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

MARTÍN LACLAU

*Dirección Postal*

Academia Nacional de Ciencias

Junín 1278

C. P. 1113 Buenos Aires

Argentina

**ESCRITOS DE FILOSOFIA**  
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS  
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

AÑO I • BUENOS AIRES • ENERO - JUNIO 1978

## P R E S E N T A C I O N

*Los hombres de nuestra época, sacudidos por acontecimientos históricos tan violentos como imprevisibles y que no conceden tiempo ni sosiego para reflexionar sobre sus consecuencias, sienten la necesidad y la urgencia de obtener, a través de medios rápidos y seguros, una información que les permita tomar las decisiones que reclaman las circunstancias. ¿Cómo alcanzar claridad teórica y orientaciones prácticas en un mundo agitado por intereses contrapuestos? Los intelectuales, divididos en sectores ideológicos que no cesan de hostilizarse entre sí, no siempre se hallan en condiciones de satisfacer aisladamente estas demandas. Aca-so se requiera, para cumplir con esa finalidad, de órganos de información y de crítica capaces de señalar las virtudes y defectos de las orientaciones intelectuales en boga. No es otro el propósito que anima la publicación de los Escritos de Filosofía, la nueva revista especializada del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias.*

*En una época excepcionalmente crítica se han adelantado al primer plano de la cultura, y son motivo de preocupación pública, cuestiones como técnica, trabajo, ideología, mito, razón, justicia, lenguaje, política, tiempo, violencia, sociedad, angustia, libertad, opinión pública, etc., todas ellas igualmente acuciantes para la mentalidad de nuestros contemporáneos. El ritmo acelerado, a veces hasta el desenfre-no, de la vida actual y la necesidad de tomar en el minuto oportuno las decisiones prácticas que, en la mayoría de los casos, comprometen el destino del individuo y el porvenir de la sociedad, obligan a buscar información amplia y, al mismo tiempo, precisa y segura.*

*Algunos aspectos de la temática antes señalada, junto a otros problemas tradicionales de mayor vuelo teórico en filosofía, son examinados a la luz de la información más reciente con ejemplar rigor metódico y actitud crítica por el grupo de estudiosos que, dispuestos a trabajar con carácter interdisciplinario, se han congregado en la institución cuyos integrantes proceden de campos científicos heterogéneos, desde*

los cuales es posible visualizar los mismos problemas y recoger imágenes no siempre concordantes pero destinadas a complementarse. Tal labor de síntesis, que no será anticipada en esquemas impuestos como dogmas, sino entregada como tarea a cumplir por la reflexión de los lectores, será de utilidad para aliviar las tensiones que hoy nos acosan.

La revista Escritos de Filosofía acogerá colaboraciones de estudiosos, preferentemente argentinos y latinoamericanos, con la esperanza de reunir las opiniones más autorizadas sobre los problemas de nuestro tiempo. Sus redactores están animados de una sana confianza en la capacidad de la razón y en la eficacia de una crítica constructiva, destinada a destacar los aspectos positivos de la realidad común y las soluciones más prudentes para las cuestiones prácticas. El trabajo en equipo y la consideración crítica de la labor en vías de realización serán los medios más adecuados para alcanzar los fines, teórico y práctico, que se han propuesto.

A pesar de las vicisitudes no siempre gratas de la vida institucional de los países de este medio continente, el nivel intelectual, sobre todo en el campo de la filosofía, se ha elevado considerablemente. Mucho hay que atribuir a las vocaciones abnegadas y al esfuerzo disciplinado y perseverante de algunos, también a la comunicación intelectual, cada día más amplia y frecuente, con centros de alta jerarquía científica de otras partes del mundo, e igualmente a la creación, por parte de algunos gobiernos, de la carrera de investigador, cuyos frutos, en el campo de las humanidades, comienzan a revelar su estimulante calidad.

Consciente del compromiso moral que implica la iniciación y prosecución de esta tarea, la Academia Nacional de Ciencias contribuirá con sus mejores esfuerzos para asegurar el éxito de una empresa destinada a tener noble influencia sobre la vida cultural de nuestro país.

## LENGUAJE Y ESCRITURA

POR José Sazbón

Desde los comienzos de su historia, la indagación filosófica —como observó Cassirer— ha estado asociada a una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje. Esta contemporaneidad de problemáticas permitió que se produjeran deslizamientos de uno a otro ámbito; lenguaje y pensamiento filosófico llegaron a conformar un terreno objetivo en el que sus perspectivas quedaron entrelazadas. Un ejemplo ilustre de esta imbricación lo constituye la enumeración y explicación de las Categorías en la formulación de Aristóteles.

Después que Kant señalara, en la *Crítica de la razón pura*<sup>1</sup>, la falta de un principio rector en la determinación de las categorías y su carácter rapsódico e inductivo, imputación luego repetida por otros filósofos, la atención se concentró, a partir de Trendelenburg, en los aspectos lingüísticos (gramaticales o semánticos) del problema. Brunschvicg<sup>2</sup> pudo hablar así del “carácter enteramente verbal de la ontología” aristotélica y acusar a su autor de erigir “inconscientemente” las particularidades de la lengua (griega) en “condiciones necesarias y universales del pensamiento”. Y Cassirer<sup>3</sup>, sin dejar de reconocer las limitaciones históricas de Aristóteles (quien “no contaba con ninguna posibilidad de comparación y de delimitación segura... no podía pensar fuera de la lengua griega”), señaló que la definición aristotélica del ser es “a la vez ontológica y lingüística” en un sistema en el que “la unidad de la *physis* y el *logos* no es accidental sino necesaria”.

<sup>1</sup> Analítica trascendental: Libro I, cap. I, sección 3ª.

<sup>2</sup> LEÓN BRUNSCHVICG: *Las edades de la inteligencia*, Hachette, Buenos Aires, 1955, pp. 58 y 64.

<sup>3</sup> ERNST CASSIRER: “L'influence du langage sur le développement de la pensée dans les sciences de la nature”, en *Journal de Psychologie*, París, 1946, p. 129.

Más recientemente, el tema interesó también a la lingüística, que retomó la cuestión en otro nivel analítico y desde una perspectiva diferente. El indoeuropeísta Emile Benveniste, al estudiar el problema más general que plantean las relaciones entre "Categorías de pensamiento y categorías de lengua"<sup>4</sup>, postuló que el contenido del primero adquiere necesariamente *forma* mediante las diferentes articulaciones de la segunda. Molde de toda expresión posible, la lengua provee sus marcos formales (morfemas de ciertas clases, dispuestos en cierto orden, etc.) a un contenido que de otro modo no sería sino algo vago e indiferenciado, ajeno a la comunicación<sup>5</sup>. Además de condición de transmisibilidad, la forma lingüística es sobre todo condición de realización del pensamiento. Significativamente, cuando busca ir más allá de la generalidad del problema y detener el análisis en un ejemplo concreto, Benveniste reencuentra las categorías de Aristóteles, a las que considera "un documento de gran valor" para su propósito: analizándolas una tras otra, concluye que se trata de categorías lingüísticas. En su opinión, Aristóteles, razonando abstractamente, se vio llevado —sin saberlo— a enunciar las categorías fundamentales de la lengua en que discurría su pensamiento.

Y si bien "la lengua no ha orientado evidentemente la definición metafísica del 'ser'", sí ha permitido en cambio que "ser" fuera una noción objetivable, disponible para la reflexión filosófica. La contrapunto de esta situación reside en la confrontación —que realiza Benveniste— del griego con la lengua ewe, hablada en el Togo, en la que el equivalente eventual de la noción de "ser" se distribuye entre varios verbos que no cubren exactamente su misma área semántica, y una vez se ordenan diferentemente, sin analogía con nuestro "ser". El *ewe*, pues, es un patrimonio de las lenguas indoeuropeas y de ningún modo representa una situación universal o una condición necesaria del pensamiento. La estructura lingüística del griego fue así la que "pre-dispuso a la noción de 'ser' a una vocación filosófica"<sup>6</sup>.

Lo que nos interesa señalar en todo este comentario es la temprana asociación de la filosofía y el lenguaje y la problemática implícita en esa vinculación. Como se sabe, Heidegger ha hecho notar insistentemente esta situación de proximidad entre el pensar del ser y el lenguaje de los orígenes (precisamente de los orígenes griegos de la filosofía). Más aún: el lenguaje sería la dimensión propia del ser y de la verdad, al mismo tiempo que el ámbito propio, la "casa"

<sup>4</sup> EMILE BENVENISTE: "Catégories de pensée et catégories de langue" en *Les Études Philosophiques*, P.U.F., París, nº 4, 1958. Reprod. en *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1966, pp. 63-74.

<sup>5</sup> Ya el padre de la lingüística estructural, Ferdinand de Saussure, subrayaba el carácter amorfo e indiferenciado del pensamiento antes de la operación lingüística. "Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una masa en la que nada está necesariamente delimitado. No hay ideas pre-establecidas, y anda es distinto antes de la aparición de la lengua". *Cours de linguistique générale*, Payot, París, 1960, p. 155.

<sup>6</sup> E. BENVENISTE: *Problèmes cit.*, p. 73.

del hombre<sup>7</sup>. "El decir y el oír —ha escrito— sólo son justos cuando en sí mismos y de antemano se dirigen al ser, al Logos"<sup>8</sup>; el lenguaje preserva el logos. Pero correspondería a otro filósofo, a uno de los mejores lectores que ha tenido Heidegger, desarrollar todas las implicaciones de la complicidad incesante que liga al lenguaje, el ser y el logos, así como a otras nociones tradicionales de la filosofía occidental. En efecto, las aperturas heideggerianas han permitido a Jacques Derrida emprender una vasta encuesta errática de todas las *inscripciones* que la metafísica ha dejado en la historia de la filosofía y de las que sigue produciendo en el pensamiento contemporáneo.

Si bien en la formación de las ideas derridianas hay una filiación heideggeriana —así como otra proveniente de Emmanuel Levinas—, es conveniente fijar los límites de esas influencias. Cuando Derrida se inspira en las formulaciones del pensador alemán sobre el valor ontológico de la *presencia*<sup>9</sup>, lo hace para desarrollar toda su potencialidad crítica, pero sin adherir a la posibilidad, implícita en los planteos heideggerianos, de pensar el ser como tal, o a la incitación, explícita en ellos, de "habitarlo" o de "cuidarlo". Más aún: Derrida considera que la problemática heideggeriana es la defensa más profunda y poderosa de lo que él, por su parte, cuestiona críticamente: el *pensamiento de la presencia*<sup>10</sup>. Del mismo modo, así como presta atención a la "diferencia" heideggeriana (entre el ser y el ente), en su filosofía ella reaparecerá *desplazada* y amplificada hasta abarcar todos los avatares del ser y del sentido. En cuanto a Levinas, si Derrida adopta su concepto de *huella* (aunque también Heidegger había hablado, en "La palabra de Anaximandro", de "la huella matinal de la diferencia"), no lo hace dentro del contexto trascendentalista del autor de *La trace de l'autre*, sino para marcar, una vez más, la incitación y al mismo

<sup>7</sup> Cf., entre otros lugares, la "Carta sobre el humanismo", trad. cast. incluida en: J. P. SARTRE y M. HEIDEGGER: *Existencialismo y humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1963, pp. 65, 70-71, 96, 117-121.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER: *Introducción a la metafísica*. Trad. Estiú. Nova, Buenos Aires, 2ª ed., 1972, p. 170.

<sup>9</sup> Por ejemplo: "Para los griegos, 'ser' significa, en realidad, el estado de presencia" (*Introducción a la metafísica*, cit., p. 98); "este análisis del tiempo [de Aristóteles y la historia posterior de la metafísica —J. S.] ha sido orientado por una comprensión del ser que —ignorándose a sí misma en su propio hacer— entiende al ser como una presencia permanente y determina por consiguiente, al 'ser' del tiempo desde el 'ahora', o sea a partir de aquel carácter del tiempo que está completamente presente en él, es decir: lo que es propiamente, en el antiguo sentido de la palabra"; "el ser es *permanencia en la presencia*" (*Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Roth. F. C. E., México, 1954, pp. 199-200).

Por lo demás, en *De la grammatologie* (Minuit, París, 1967, pp. 31, 65), Derrida reitera el procedimiento, utilizado por Heidegger en *Sobre la cuestión del ser* (Revista de Occidente, Madrid, 1958, pp. 52-61), de tachar la palabra "ser" para indicar cómo el significado trascendental se borra sin perder legibilidad, destruyéndose y mostrándose la idea misma de signo (*De la gramm.*, cit., p. 38).

<sup>10</sup> *Positions*, Minuit, París, 1972, p. 75.

tiempo la imposibilidad de pensar un origen del sentido: la "huella" no puede ser descrita por ningún concepto de la metafísica porque está en la fuente de toda metafísica.

La huella o *grama* señala también la problemática de la *escritura*, vinculada a la diferencia, al "diferir", en sus relaciones con la conciencia y con la presencia. La crítica de cada una de estas nociones invade en el mismo movimiento las demás nociones solidarias y, por ello, el conjunto de la metafísica. Hay en ésta, en efecto, una dinastía de figuras cuya proliferación y expansión ha apresado a la filosofía en las mallas estrechas de un discurso logocéntrico; este discurso —por una determinación estructural que su movimiento reproduce sin cesar— no puede dejar de transitar los mismos cauces y de recorrer las mismas oposiciones: intuición/significación, sensible/inteligible, naturaleza/cultura, etc. Tal binarismo irreductible deriva de un régimen conceptual que reconoce en el logos su instancia mayor instauradora: de allí el nombre de logocentrismo con el que Derrida identifica y pone a distancia (en la medida de sus posibilidades críticas y sin esperar concluir una tarea por definición interminable) ese sistema envolvente que abarca tanto la filosofía como las ciencias (sobre todo las "humanas").

Desde el punto de vista de su postulada (pero no garantizada) clausura, la historia de la metafísica podría concebirse como el conjunto de las figuras, imágenes, metáforas o conceptos en que ha insistido la filosofía occidental. Conjunto cerrado, pero móvil; parasitario, pero activo: no es casual que Derrida haya consagrado un seminario universitario a estudiar la actividad de la metáfora en el texto filosófico<sup>11</sup>. La forma matricial de ese conjunto sería la determinación del ser como presencia, invariante que aparece bajo distintas formas: "forma 'objetiva' de la idealidad del *eidos* o de la sustancialidad de la *ousia*" en los antiguos, "presencia ante sí del sujeto en la conciencia o en el *sentimiento*" en Rousseau, "*présente viviente*, presencia ante sí de la vida trascendental" en la fenomenología husserliana<sup>12</sup>, etcétera.

La tarea que se ha impuesto Derrida consiste en remontar contra la corriente el cauce de la(s) filosofía(s), recuperando los puntos de clausura y reabriendo las síntesis instauradoras. Esta operación, que deriva de una "estrategia general de desconstrucción", tiende a repensar la genealogía estructurada de los conceptos filosóficos mediante un gesto doble: desde su interior y con la mayor fidelidad, pero también desde

una exterioridad inaccesible e innominable para la filosofía, con el fin de determinar aquello que no ha podido presentarse en su historia y que, por lo demás, "no está presente en ninguna parte". Se trata, precisamente, de cuestionar la determinación del ser como presencia, "en la que Heidegger supo reconocer el destino de la filosofía"<sup>13</sup>. Y si el trabajo de textos recurre con insistencia al *lenguaje* filosófico —para disgregarlo, desarticularlo y recomponer en otra escena su estructura íntima—, es a la *escritura* adonde se dirige esta búsqueda de ese nivel reprimido que no puede aparecer en el simple juego de la presencia y de la ausencia. El creador de la "Gramatología" insiste, en efecto, en que ha habido (y subsiste) una represión metafísica de la escritura en virtud de la cual ésta resulta desplazada ante la plenitud de la palabra viva —cuya notación gráfica no haría más que traslucirla—, palabra inmediatamente presente al sujeto que la habla y presente también en la intimidad de la conciencia: toda la historia de la metafísica supone un "querer-escucharse-hablar absoluto".

Interesado en el antiguo y renovado problema del signo y del sentido, Derrida lo ha estudiado en profundidad tanto en la filosofía como en las ciencias humanas. En *La voix et le phénomène*, pequeño volumen consagrado al tema del signo en la fenomenología husserliana, intenta responder a este interrogante: ¿acaso el rigor de los análisis fenomenológicos, rigor que busca evitar y neutralizar la especulación metafísica, está realmente libre de supuestos metafísicos? La investigación muestra que el proyecto crítico de Husserl no tiende sino a desechar una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia (como lo dice el mismo filósofo en las *Meditaciones cartesianas*), pero para restablecer con más vigor la metafísica auténtica de los orígenes.

La propia actitud fenomenológica tiende a derivar su actividad purificada de un principio que se identifica con la evidencia instauradora: el presente o la presencia del sentido ante una intuición plena y originaria. La conciencia, en este presente viviente, es indiscernible del lenguaje y más precisamente de *la voz*, continuándose así una tradición que, en definitiva, el fundador de la fenomenología reivindica, recupera y purifica: "Husserl radicalizará el privilegio necesario de la *phoné*, implícito en toda la historia de la metafísica, explotando todos sus recursos con el mayor refinamiento crítico"<sup>14</sup>. La descripción husserliana del discurso está regida teleológicamente por el motivo de la presencia plena, intuicionista, animada por una "voz fenomenológica", "carne trascendental", "carne espiritual" que continúa hablando y manteniendo su presencia ante sí: escuchándose, en ausencia del mundo. La voz obtiene de este modo una dignidad superior, una preeminencia respecto a cualquier otra sustancia significativa. Husserl no habría podido poner entre paréntesis la sustancia de la expresión (en la acepción de Hjelmslev) sin hacer vacilar los fundamentos de su fenomenología.

<sup>13</sup> *Positions*, cit., p. 15.

<sup>14</sup> *La voix et le phénomène*, cit., pp. 115 y 15.

<sup>11</sup> Que dio lugar a un texto: "La mythologie blanche" (en *Poétique*, Paris, n.º 5, 1971). En él podemos leer: "La metafísica —mitología blanca que refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco considera a su propia mitología, la indoeuropea, a su logos, es decir al *mythos* de su idioma, como la forma universal de lo que quiere seguir llamando la Razón... Mitología blanca que la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la sustenta, que subsiste, no obstante, activa, inquieta, inscripta en tinta blanca, legible y recubierto en el palimpsesto" (p. 4).

<sup>12</sup> *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 411; *De la grammatologie*, P.U.F., Paris, 1967, p. 147; *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1967, p. 5.

En "Le puits et la pyramide", Derrida indica también en Hegel el papel estratégico de la voz en la coordinación de una filosofía que reserva a los signos y al lenguaje una función necesaria de "conexión en el sistema de la actividad intelectual" (*Enciclopedia*, parág. 458). La voz une la naturalidad antropológica del sonido natural con la idealidad psíquico-semiótica, articulando la filosofía de la naturaleza con la filosofía del espíritu; la relación fónica entre lo sensible y lo inteligible, entre lo real y lo ideal, se determina como relación de expresividad entre un interior y un exterior. Hegel reitera, entonces, el gesto metafísico tradicional de exaltar la voz y subordinar o desplazar la escritura: para él, la lengua vocal es una lengua originaria, y la escritura un desarrollo ulterior, suplementario. "Esta excelencia relevante, espiritual e ideal de la fonía —comenta Derrida— determina que todo lenguaje espacial, y en general todo espaciamiento, sea inferior y exterior". Ejemplifica esta actitud el reproche que Hegel dirige a la escritura china, en la que los signos escritos no reflejan la lengua viviente, acusación comprensible en una filosofía en la que la dialéctica especulativa es inseparable de un logos asociado a la voz y a la escritura fonética. En Hegel, la gramática del logos se confunde con el sistema de la metafísica<sup>15</sup>.

El recelo, la hostilidad hacia la escritura —y correlativamente la entronización de la notación fonética como una duplicación de la palabra hablada, del verbo—, es una invariante que Derrida descubre tanto en los filósofos —contemporáneos o de otras épocas— como en los teóricos de las ciencias humanas. En este sentido es ejemplar su lectura paralela de Saussure y Rousseau; en ella muestra cómo ambos, utilizando fórmulas a veces muy semejantes, adjudican un privilegio ético y metafísico a la voz, al mismo tiempo que declaran la inferioridad y la exterioridad de la escritura.

Para el lingüista, la única razón de ser de esta última es la de "representar" a la lengua; para el filósofo, "suplir" el habla, "representarla"; en uno y en otro, además, el privilegio del habla está asociado al carácter institucional, convencional y arbitrario del signo. Y, sobre todo, Saussure y Rousseau atribuyen efectos nocivos y distorsionantes a la escritura, en un caso porque traba la libertad y la vida, "altera" y "enerva" la lengua; en el otro, porque subvierte la relación "natural", "disfraza" la lengua y ejerce una acción "tiránica", dando lugar a "vicios" y "monstruosidades" que la lingüística debe aislar como casos teratológicos<sup>16</sup>.

No obstante, la gramatología, que denuncia el viejo orden fonológico, no deja de apoyarse en el proyecto semiológico de Saussure, corrigiendo en él el papel dominante de la lingüística. La valoración derridiana del *Curso de lingüística general* parte de reconocer en este

texto la coexistencia de dos perspectivas antagónicas: una, tradicional y desechable; otra, renovadora y fructífera. Esta última permitía que Saussure quebrantara la noción metafísica de signo en más de un aspecto: desustancializando tanto el significado ideal como el significante material —que *en principio* no es exclusiva ni preferentemente el acústico—; subrayando el carácter formal del signo: del lingüístico y de los demás que debía estudiar la semiología y enfatizando la necesidad de desarrollar esta disciplina; postulando la inseparabilidad del significante y el significado, su pertenencia recíproca como las dos caras de una sola entidad; estableciendo la *diferencia* como fuente del valor lingüístico y de la posibilidad de la significación en general.

Pero la continuidad del logocentrismo en el interior mismo de la teoría semiológica saussureana limita la originalidad de su apertura. Aunque Saussure declara no privilegiar la sustancia fónica en el funcionamiento del sistema de la lengua, reitera, de hecho, el gesto esencialmente metafísico de ligar el signo a la *phoné*, el pensamiento a la voz y el sentido al sonido, aceptando un "enlace natural" entre ellos; se refiere, incluso, al "pensamiento-sonido". Además, limita nuevamente el alcance renovador de sus tesis erigiendo a la lingüística en modelo de la semiología y subordinando ésta a la psicología general, lo que en definitiva es coherente con su definición del signo lingüístico como una entidad *psíquica*.

Las limitaciones del proyecto semiológico —tal como se lo halla en el *Curso*— ejemplifican, en el terreno mismo de las ciencias humanas, las considerables dificultades que encuentra una teoría de la diferencia para eludir y neutralizar la impregnación fonologista de los marcos conceptuales dentro de los que se mueve el pensamiento. En efecto, la "phoné" es la sustancia significante por excelencia, la que se presenta más inmediata e íntimamente a la conciencia como el pensamiento mismo del concepto significado. Al hablar, "no sólo tengo conciencia de estar presente ante lo que pienso, sino también de mantener en la mayor cercanía de mi pensamiento o del 'concepto' un significante que no cae en el mundo, que escucho tan pronto como lo emito, que parece depender de mi pura y libre espontaneidad y no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza proveniente del mundo"<sup>17</sup>. De manera que el significante y el significado parecen unirse, y reducirse o desaparecer la exterioridad del significante, lo que implica no admitir sino sus atributos psíquicos.

Pero el alcance más general de las imputaciones de Derrida deriva de su ataque a la conceptualidad misma del signo. La distinción rigurosa —varias veces secular, ya que proviene del estoicismo— entre un significante y un significado (herederos, asimismo, del *signans* y el *signatum* medievales) permitiría pensar un concepto significado *en sí mismo*, es decir en su presencia simple al pensamiento, en su independencia respecto al sistema de significantes de la lengua. Esta es una posibilidad abierta por la propia oposición del significante al significado, que es al mismo tiempo la de lo sensible a lo inteligible,

<sup>15</sup> "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", en *Logos*, L'Honor (comp.); *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F., París, 1970, pp. 62, 73.

<sup>16</sup> *La gramatología*, cit., Primera parte: "La linguistique de Rousseau", *Revue de philosophie*, Bruselas, nº 82, 1967.

<sup>17</sup> *Positions*, cit., pp. 32-33.

Y por ello admite una remisión directa a un "significado trascendental", autosuficiente y autónomo respecto a la cadena de los signos. Y así como el *signatum* remitía siempre a un referente, "a una *res*, a un ente creado o en todo caso primero pensado y dicho" —pensamiento y decir que se producían en el presente eterno del logos divino—, del mismo modo la lingüística moderna, a pesar de sus recaudos formales, considera al significado como un sentido pensable, en principio, "en la presencia plena de una conciencia intuitiva",<sup>18</sup> lo que la mantiene en la dependencia de la "onto-teo-teleología".

Al rechazar una instancia originaria tal como el "significado trascendental", Derrida se ve llevado a cuestionar la misma unidad semiológica y por consiguiente a postular que, no habiendo significado pleno e inteligible por sí mismo, todo significado está siempre en posición de significante. *Todo significado es, esencialmente, huella, espaciamiento, diferencia.* Derrida radicaliza la desustancialización saussureana desplazándola de nivel. El juego de las diferencias, que en Saussure permitía la discriminación de las unidades de sentido en el proceso de la comunicación, en Derrida autoriza —en el campo ilimitado del texto— la dislocación del sentido, la propagación de la cadena significativa, la hemorragia de las significaciones. Los dos atributos del signo saussureano resultan, así, uno desplazado, el otro abolido.

La *arbitrariedad* se amplifica liberándose del esquema jerarquizante en virtud del cual el orden del significante gráfico está subordinado al orden del significante fónico (como "representación" o "figuración" de éste); la arbitrariedad del signo permite que la escritura deje de ser una "imagen" de la lengua y abre la vía a la autonomía de la formalización. Correlativamente, queda abolida la *linealidad*, supresión de profundos alcances para el establecimiento de una gramatología. Saussure fundamentaba la linealidad en el hecho de que "los significantes acústicos sólo disponen de la línea del tiempo", lo que implica: por un lado, subordinación del significante gráfico al fónico (o del grafema al fonema) y, por otro, reivindicación de lo que Heidegger ha llamado "concepto vulgar del tiempo" y que, como Derrida ha explicado en su "Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", pertenece por entero a la metafísica y señala la dominación de la presencia.<sup>19</sup> Pero además, la misma linealidad de la escritura es derivada, no originaria, y está enlazada al concepto tradicional del tiempo y al fonologismo. Como han mostrado las investigaciones de Leroi-Gourhan, la escritura lineal sucedió a una escritura pluridimensional (el "mitograma") en la que el sentido no se rige por la sucesividad, el orden del tiempo lógico o la temporalidad irreversible del sonido. Derrida advierte que la filosofía, la ciencia y la literatura han ido ero-

<sup>18</sup> De la *grammatologie*, cit., p. 106.

<sup>19</sup> "Ousia et Gramme. Note sur une note de *Sein und Zeit*". En: *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972. Cf., además, EUGENIO PUCCIARELLI: "El origen de la noción vulgar del tiempo", en *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), XI, n° 15-16, Buenos Aires, 1964, particularmente las pp. 234-236.

sionando el modelo del pensamiento lineal y que se hace necesario un acceso a la pluridimensionalidad y a una temporalidad deslinealizada.

Al mismo tiempo, "el fin de la escritura lineal es el fin del libro"; la idea del libro ha remitido siempre a una totalidad natural y es, dice Derrida, profundamente ajena al sentido de la escritura. Constituye "la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la disrupción de la escritura, contra su energía aforística y contra la diferencia en general"<sup>20</sup>. Libro y escritura constituyen la antinomia de la tradición y su superación. El uno debe ser disuelto para que la otra (re)comience. El libro fue siempre un objeto paradójico en el que una voz investía su sombra escrita dándose a leer, a repetir como plenitud. Y esto, mediante una técnica supuestamente neutra que se instituyó como portavoz, desplazando, en un solo movimiento, la totalidad del significado y de la significación, sin resto, sin permitir el trabajo de la diferencia. Entre la escritura fonética "y el logos (o el tiempo de la lógica), dominado por el principio de no contradicción, fundamento de toda la metafísica de la presencia, hay una profunda connivencia"<sup>21</sup>. De esa manera, la operación productora de signos, la producción del texto, resultaban degradadas; en este olvido se alimentaba la noción del libro como totalidad del significante de tipo representativista, como una derivación de otra totalidad ya constituida del significado.

A esta totalidad, que contendría un significado inmutable y definitivo, totalidad cerrada e idéntica a sí misma, Derrida opone el juego descentrado de los significantes, la dislocación permanente del interior y el exterior, de lo mismo y de lo otro: el texto. Trama de diferencias sin referente, tejido múltiple y disociado, el texto nunca se cierra sobre sí mismo, siempre se abre sobre el exterior, sobre los (las) márgenes, sobre lo otro; la operación textual se consume en la lectura de otros textos. Transgrediendo constantemente los límites del sentido pleno y de la presencia, el texto permite la efusión de la escritura. Ésta, liberada de sus subordinaciones, anuncia el juego en su potencialidad más liberadora. El juego es la "ausencia del significado trascendental como ilimitación del juego, o sea como destrucción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia". El juego permitido por la metafísica es un juego *fundado* en virtud de la centralidad que ocupa en él una presencia plena (telos, esencia, existencia, conciencia, Dios, sujeto, etc.). Pero si se comienza negando la posibilidad de un significado trascendental, se extiende al infinito el campo y el juego de la significación.

En nuestra época, ese descentramiento y esta posibilidad están autorizados por la crítica nietzscheana de la metafísica, la crítica freudiana de la conciencia y la destrucción heideggeriana de la metafísica y de la onto-teología. Pero para pensar radicalmente el juego, es preciso agotar la problemática ontológica y trascendental, siguiendo el movimiento crítico iniciado por Husserl y Heidegger. Y, en efecto,

<sup>20</sup> De la *grammatologie*, cit., pp. 129 y 31.

<sup>21</sup> *L'écriture et la différence*, cit., p. 321.

sólo después de estudiar las operaciones del "querer-decir" (definición derridiana del *Bedeutung*) husserliano, sólo después de recorrer sus adherencias a los motivos fonológicos y logocéntricos, pudo Derrida aventurar un "pensamiento-que-no-quiere-decir-nada",<sup>22</sup> un pensamiento del juego y de la diferencia. Y sólo después de explorar la diferencia óptico-ontológica heideggeriana y toda la trama de sus envíos especulares y especulativos pudo postular una teoría generalizada de la diferencia como "producción del diferir" y "proceso de diferenciación" que permite situar "en un sentido rigurosamente freudiano, el *inconsciente* de la oposición filosófica, el inconsciente insensible a la contradicción en cuanto pertenece a la lógica del habla, del discurso, de la conciencia, de la presencia, de la verdad, etc."<sup>23</sup>

Pero como la oposición filosófica se reconstituye siempre con su necesidad interna, la jerarquización de sus términos y su consiguiente recaída en el discurso metafísico, la crítica destructora no puede fijarse un límite: es un análisis interminable. No podemos prescindir de los conceptos de la metafísica para destruir la metafísica, ha reconocido Derrida; ningún lenguaje —científico o filosófico— puede eludirlos; ninguna propuesta destructora evita la lógica implícita de lo que se quiere impugnar. La originalidad y la fuerza del proyecto derridiano residen en la doble voluntad de demoler y de habitar lo demolido, de destruir y de vigilar las ruinas. Con total lucidez sobre esta situación —estructuralmente inevitable—, la estrategia de-limitante de Derrida sigue proponiendo la escritura de un texto cuyo espaciamiento esquiva los bordes del discurso logocéntrico, se inscribe en sus márgenes, fuera de su juego, en la apertura —trabajosa— de otro juego.

"La obra de Derrida ¿divide el desarrollo del pensamiento occidental con una línea demarcatoria similar a la que en el kantismo separa al criticismo de la filosofía dogmática?" —se ha preguntado recientemente Emmanuel Levinas,<sup>24</sup> uno de los pensadores en quienes se inspiran las investigaciones de Derrida. La pregunta merece ser meditada: una respuesta afirmativa nos convencería del poder devastador del pensamiento de la diferencia, capaz de hacernos despertar de otro sueño, más insidioso, profundo y tenaz que el que la *Crítica de la razón pura* disipó hace dos siglos.

<sup>22</sup> *La grammatologie*, cit., p. 73; *L'écriture et la différence*, cit., pp. 411-412; *La voix et le phénomène*, cit., p. 18; *Positions*, cit., p. 21.

<sup>23</sup> *La grammatologie*, cit., p. 38; *Positions*, cit., p. 60.

<sup>24</sup> Véase su contribución al número 54 de *L'Arc* (Aix-en-Provence, 1973), p. 117. Véase también Derrida. Cf. "Tout autrement", op. cit., p. 33.

## EL LENGUAJE DE LA MÍSTICA

POR Francisco García Bazán \*

Enfocar la mística desde una perspectiva fenomenológica<sup>1</sup>, sobreentiende, por parte del observador, el emplazamiento sobre un horizonte que incluye el ámbito de la fe o de la intuición espiritual y que al mismo tiempo lo trasciende. O de otra manera, el fenomenólogo de la religión tiene la posibilidad, tanto por la libertad de acción que le otorga la *epoché*, como por la amplitud de miras que le confiere la perspectiva *eidética*, de asistir, ante el fenómeno místico, a la superación y ruptura de los límites de una fe religiosa o de una tradición espiritual determinada, para bucear, intencionalmente, en la hondanada desde cuyos orígenes se nutren la totalidad de las diversas experiencias de lo sagrado y sus múltiples, pero no menos constantes, manifestaciones en el tiempo y en el espacio, o las cristalizaciones históricas de este reconocimiento por parte del hombre de su relación con Dios, es decir, las formas clásicas de la expresión religiosa, doctrinales (símbolo, mito y teología); afectivas (rito y ceremonia) y volitivas (ética y actitud de servicio)<sup>2</sup>. En el precedente escaeto planteo básico creemos que se insinúan seguras las líneas que han de dirigir la presente exposición y que son:

- 1) Caracterización de la experiencia mística
- 2) La expresión de la experiencia mística
- 3) La lengua de los místicos.

\* Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> Cf. en general, C. J. BLEEKER, "The Phenomenological Method" y "La structure de la religion", en *The Sacred Bridge*, Leiden, 1963, pp. 1-15; 25-35 y J. WACH, *El estudio comparado de las religiones*, Bs. As., 1967, pp. 71 ss. y 90 ss.

<sup>2</sup> Puede verse previamente, F. GARCÍA BAZÁN, "Crisis de la fe y eclipse del lenguaje de la fe", en *Revista Bíblica*, 2, 1975.

## 1. Caracterización de la experiencia mística.

El término "mística" por la complejidad misma del objeto que trata de denotar ha sufrido el deterioro a que se hace pasible toda alta significación y que recuerda la suerte pareja que ha sobrellevado el vocablo "filosofía". De un descenso en el significado, aún respetuoso de algunos de sus matices semánticos, como cuando se habla de la "mística de la patria" o de la "mística de la libertad", teniendo en cuenta un ideal inspirador de los hombres<sup>3</sup>, se ha rebajado en frases tan ambiguas como las de una "mística del estado", "mística de la raza" o "mística del superhombre"<sup>4</sup> y se ha conducido a una plena inversión, cuando en la mala prosa periodística justificándose en el mero prestigio de las locuciones de resonancias indefinidas, se ven escritas expresiones como la "mística del deporte" o, lo que es idéntico, a una franca depreciación, cuando se utiliza el término "misticismo", peyorativamente, como sinónimo de una híbrida combinación de sentimentalismo y de piadosa evasión de las responsabilidades concretas e inmediatas<sup>5</sup>. Si bien la etimología de la palabra "mística", de la raíz griega *my*, presente por variados destinos en *tà mystiká* (lo concerniente a ciertos ritos), *hoi mystikói* (los iniciados en dichos ritos) y *mysterion* (secreto), pero no menos en *mythos*<sup>6</sup>, tiene que ver con la naturaleza misma del objeto que trata de designar, es decir, con un tipo de experiencia maravillosa y por ello indescribible, la obnubilación de la capacidad humana supraconsciente propia de nuestros tiempos, podría llevar fácilmente a esta definición nominal hacia las dimensiones inferiores de su misma constitución polisémica e interpretarla como la designación de un mero fenómeno anímico consciente o infraconsciente, reduciéndola a la nada. Por ello, nos parece que el mejor camino a recorrer para caracterizar al hecho místico, es el que toma por punto de partida el mismo plano del que se han levantado los sujetos humanos que lo han experimentado, es decir, el nivel propio del hombre piadoso o espiritual; o de otra forma, del ser que ha tomado conciencia de su necesaria relación estructural o enraizamiento en Dios (= la fe de los creyentes, la intuición espiritual de los filósofos) y desde este ámbito más general, seguir remontándonos, en un acendramiento cada vez mayor, hacia la universalización de la experiencia espiritual en su punto culminante, o sea, hasta aquel límite en el que llega a tal sutilidad el sentimiento de lo divino, que se transforma éste en el objeto subordinante mismo y en el que desaparece la experiencia espiritual (religiosa o noética), para llegar a ser la unión, el contacto, la experiencia

propia del místico<sup>7</sup>. No se trata ahora, pues, de la captación de una realidad común, aunque distinta y diferenciada, la "unidad dual" propia del hombre que intuye allende de su nivel psicofísico, su propio soporte; sino de la Unidad misma que permite superar a la anterior conciencia y reconocerla así como su imagen<sup>8</sup>. Y es dable ya advertir que en el mismo núcleo de la trascendencia de la experiencia espiritual presentada según la vía ascendente, se anticipa la problemática de su expresión; pero no nos adelantamos y preferimos progresar en lo expresado por otro camino y llevados siempre de la mano de sus protagonistas.

Entre la simple experiencia profana, la religiosa y la mística, o desde una perspectiva antropológica, entre el plano psicofísico, el espiritual y el "centro del alma" de los místicos<sup>9</sup>, en la medida en que nos la tenemos que ver con dimensiones auténticas de la realidad, se insinúan límites ontológicos que deben ser y son superados en tanto en cuanto se hace presente la conciencia de lo divino en el sujeto o la identificación con Ello. Naturalmente, la palabra "límite" aquí no tiene nada que ver con lo espacial, ni el rebasamiento de un horizonte involucra la destrucción del inmediato inferior, sino que

<sup>7</sup> Véanse las bien pensadas páginas de Ed. MOROT-SIR, *Philosophie et mystique*, París, 1948, pp. 186 y ss.

<sup>8</sup> Dice PLOTINO: "Y aparece la máxima dificultad, porque la comprensión de Aquello no es ni por el saber en sí (*epistème*) ni por la intuición espiritual (*nóesis*), como los demás inteligibles, sino por una presencia más importante que el saber en sí" (*Enn.* VI, 9, 4, 1-3, BRÉHIER). Ver también VI, 9, 7, 42: "*oudè nóesis, hina mè heterótes*". Y SAN JUAN DE LA CRUZ:

"El corazón generoso  
nunca cura de parar  
donde se puede pasar,  
sino en más dificultoso;  
nada le causa hartura,  
y sube tanto su fe,  
que gusta de un no sé qué  
que se halla por ventura" (*Poesías*, XX, 2).

<sup>9</sup> Dice bellamente el poeta místico español:

"Oh llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro."  
(*Llama de amor viva*, I, 1.)

PLOTINO habla de "*tò psychés kétron*" (VI, 9, 8, 10); "*risan psychés*" (VI, 9, 9, 2); "*tò psychés theiátaton*" (V, 3, 9, 1), es decir, el ápice del Espíritu de *Enn.* VI, 9, 3, 24-27 y V, 5, 8, 22-23. Si placet, cf. J. IGAL, "Observaciones al texto de Plotino", *Emérita*, 41, 1, 1973, pp. 81-82 y n. 1. MAESTRO ECKHART gustaba hablar de "*das oberste der sêle*" o como TERESA DE AVILA, de "*der sêle geist*" —"el espíritu del alma"—. J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, París, 1961, ha reunido cómodamente esta última y pareja terminología en las pp. 65-66.

<sup>3</sup> Cf. L. BORDET, *Religion et mysticisme*, París, 1959, p. 1.

<sup>4</sup> Cf. J. GOREY, *La experiencia mística*, Andorra, 1966, p. 7.

<sup>5</sup> Ver ya W. JAMES, *L'expérience religieuse*, París, 1906, p. 324.

<sup>6</sup> Cf. L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, París, 1963, pp. 449 y ss.; más también V. VEZVANI, *Le mysticisme dans le monde*, París, 1955, pp. 13 ss. y F. GARCÍA BAZÁN, "Plotino y el lenguaje de la metafísica", en *Cuad. de Filosofía*, 1963, pp. 106-7, n. 36.

El superior se incluye la plena captación de una dimensión de la realidad que supera y engendra esencialmente al que le sigue.

El fenómeno, manifestación de una experiencia radicalmente mística, ha sido expuesto cristalinamente por Plotino cuando sabe de la exigencia para el alma mística de la elevación desde el plano del Alma al del Espíritu (*Noûs*) y de aquí a lo Primero en el camino anagógico y cuando expresa lo mismo inversamente, con su teoría ontológica de la imagen, mediante la vía del *próodos*<sup>10</sup>. Y algo idéntico, bien que le pesara al mismo Neoplatónico, era expresado por los gnósticos valentinianos cuando colocaban un doble Límite (*Hóros*) en la descripción de la aventura del último de los Eones pleromáticos, *Sophía*. En efecto, el primero de ellos separador de la Divinidad Suprema e inefable (= Abismo-Silencio (*Bythos-Sigé*)) de su primera manifestación en el Espíritu o Pleroma, permitía distinguir el nivel de lo divino del de los dioses y el segundo, entre el Pleroma y el mundo de la Ogdóada y de la Hebdomada, la experiencia meramente cósmica y exterior de la sagrada<sup>11</sup>. No dice tampoco otra cosa, por citar un caso del Oriente, el vedantino maestro *Sámkara*, cuando distingue lo Absoluto sin atributos (*nirguna Brahman*) de lo Absoluto calificado (*saguna Brahman* o *Ísvara*) y cuando constituye a este último como el productor del cosmos<sup>12</sup>. Y bien entrados en la Edad Media cristiana reconoce, además, M. Eckhart estos correlativos, aunque subordinados, momentos del reencuentro místico con un lenguaje muy próximo al de Plotino<sup>13</sup> y los grandes maestros de la mística española, San Juan de la Cruz y Teresa de Avila, son

<sup>10</sup> Puede contrastarse F. GARCÍA BAZÁN, "Plotino y el lenguaje de la metafísica", pp. 93 y ss.

<sup>11</sup> Cf. SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, I, 2, 2, y I, 2, 5 (Harvey I, p. 15 y 20) (si se quiere, F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis*, Bs. As., 1971, pp. 71-72). El testimonio polémico de PLOTINO ya en *Enn.* II, 9, 3 y sus motivos histórico-doctrinarios en nuestra tesis inédita sobre *Plotino y la Gnosis*.

<sup>12</sup> Cf. R. S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, London, 1929, II, pp. 533 y ss., y la síntesis de P. MARTIN-DUBOST, *Çamkara et le Vedantisme*, Paris, 1973, pp. 101-102.

<sup>13</sup> "¡Dios! Si alguien me preguntara: Hermano Eckhart ¿Cuándo partiste de casa?, esto indicaría que alguna vez he estado en casa. Allí estaba poco ha. Así hablan las criaturas de Dios, pero ¿Por qué no mencionan a la divinidad? Porque en lo divino hay sólo unidad y nada hay que decir sobre ella. Dios obra. La divinidad, no. Nada tiene que hacer ni nada se sigue en ella. Nunca tiene en mira nada que hacer. La diferencia entre Dios y la divinidad es la que va entre la acción y la inacción.

"Cuando torne a Dios, estaré sin forma y así mi retorno será mucho más alto que mi manifestación... Cuando torne al centro, a la patria, al río, a la fuente que es la divinidad, nadie me preguntará de dónde he venido o adónde he ido. ¡Nadie me podrá interpretar mal, pues incluso Dios se esfuma!" (Cf. *Enn.* III, 8, 10 y 11 y V, 5, 10, e incluso NUMENIO, *Fragm.* 12 (L. 21), Ed. Des Places, *Numenius. Fragments*, Paris, 1963, p. 54.

testimonios elocuentes de una idéntica ruptura y superación de barreras y zonas del perfeccionamiento espiritual<sup>14</sup>.

Pero si la experiencia mística supone esta obligada marcha desde los grados inferiores de la realidad hasta el fundamento del ser múltiple en compañía del creyente y del filósofo y si llegados aquí los debe abandonar para ingresar en una meontología radicalmente fundante<sup>15</sup>, se comprenderá que en tal dominio, la esfera peculiar de la Unidad, todo rasgo de expresión se encontrará suprimido, puesto que nos hallamos en la raíz que posibilita toda otra manifestación<sup>16</sup>. Que desde una perspectiva metafísico-hierológica estamos aquí afincados en la pura Posibilidad inobjetivable, que es propiamente No-Ser abismal y, como tal, la posibilidad misma de todo ejemplar de objetivación en el plano de la fe religiosa y de la intuición espiritual (divinidad/ Dios, No-Ser/Ser); pero que desde la perspectiva del individuo en el que se abre semejante experiencia, se nos hará también presente su más potente revelación subjetiva, pero ahora, ni aun ya como reflejo en el ámbito del espíritu, sino como expresión psicológica y es este reflejo último el que saltando por sobre la *fe/nóesis* y reconociendo como su fondo constitutivo a la unión absoluta, el que permite al fenomenólogo descubrir y formular lo que se puede considerar como la más universal representación de la mística, lo que podríamos llamar su caracterización, o sea, "la experiencia frutiva de un absoluto", como se ha dado en definir<sup>17</sup>. Es decir, la más alta forma de expe-

14

"El que allí llega de vero,  
de sí mismo desfallece;  
cuanto sabía primero  
mucho bajo le parece;  
y su ciencia tanto cresce,  
que se queda no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo" (*Poemas*, IV, 4). Para

SANTA TERESA ver *Las moradas*, VII, 1. Rec. también entre los cabalistas el método del *dillug* y de la *kefitsa*, o sea, del salto de una a otra esfera, como fue propugnado por ABULAFIA.

<sup>15</sup> Tal es el sentido del "*epékeinas tés ousías*" platónico a finarnos de PLOTINO, p. ej., *Enn.* III, 8, 10, 29-30 y 11, 16 (*Resp.* 509 a 3); V, 5, 6. 10-13 (*Resp.* 509 a 9); V, 5, 13 *et passim*, tras una dimensión comprensiva de PLATÓN que recuerda NUMENIO, *apud* CALCIDIO in *Tim.* 295-299 (*Fragm.* 52 —L. Test. 30—, *Des Places*, p. 95), que sostiene EUDORO, según SIMPLICIO, más tarde MODERATO y según lo confirma en pleno siglo II NICÓMACO de GERASA, en JAMBlico, *Theol. Arithm.* Puede cf. E. R. DOBBS, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", en *Class. Quart.*, July-Oct., 1928, pp. 310-311 y A. J. FESTUGIÈRE, *Rév. Hermès Trism.*, IV, pp. 22-25; 32-40; 88-91 y 308-311. V. FATONE utilizó ya felizmente el vocablo, véase "El extremismo de la filosofía oriental", en J. A. VÁZQUEZ, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Bs. As., 1965, p. 321.

<sup>16</sup> Ver p. ej., PLOTINO, *Enn.* III, 8, 10 y V, 3, 10.

<sup>17</sup> Cf. L. GARDET, *La mystique*, Paris, 1970, pp. 5 y ss. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1960, pp. 15 y ss., ha reunido varias de las más acabadas definiciones. Ver también M. ELIADE, *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, 1969, pp. 21 y ss. y, entre nosotros, el esfuerzo de V. FATONE: "Definición de la mística", en J. A. VÁZQUEZ, o.c., pp. 310-18.

rimentar, que es experimentarse como esencialmente diferente y percibir este hecho como una experiencia completa en sí misma. Y resulta claro a ojos vista que en la anterior enunciación perteneciente al plano psíquico, porque la descripción humana no acepta otra manera, se encuentran afirmados y reunidos para ser superados por purificación, reunificación y unificación final que es negación, las tres funciones de la expresión anímica (racional, sentimental, volitiva), su razón de ser espiritual (verdad, belleza, ser/conocimiento, felicidad, realidad) y lo Otro, motor último de su expresión en el medio reflejante, el hombre, que no puede manifestarse más que fragmentado, debilitado, reflejante, o como se quiera decir. Y es también este carácter intrínseco de la definición de la mística de significación fundamentalmente sugerente, el que explica la radical falta de propiedad de las voces que tratan habitualmente de apresar dicho fenómeno. Así los vocablos "éxtasis", "énstasis" y "rpto", se mueven, naturalmente, en la superficie anímica y cada uno de ellos, a su vez, revela un aspecto del alma humana que se esfuerza por proferir algo que trasciende no sólo a esta misma como unidad, sino incluso a su fuente, el espíritu. Así el éxtasis habla al sentimiento, ya que revela la felicidad o plenitud de la unión; el énstasis al intelecto, puesto que se refiere al autoconocimiento esencial y el rpto a la voluntad, al hacer hincapié en la renuncia o entrega de uno mismo<sup>18</sup>. Y con este tratamiento nos parece que hemos llegado al confín de lo que se puede declarar como espectadores sobre la experiencia mística y nos vemos ya expulso, a introducirnos en el terreno de la formulación de los propios actores, vale decir, que entramos de lleno en la cuestión del espíritu.

### 2. La expresión de la experiencia mística.

Cada místico como sujeto humano posee un temple anímico peculiar y si la experiencia que mueve su expresión es connaturalmente inexpresable, cuando a causa de la sobreplenitud de tal estado se siente compelido a manifestarlo, lo constriñe, necesariamente, dentro de los límites del vehículo que lo revela, o sea, bajo las constantes de su constitución psicofísica. Pero, a su vez, el místico, además de ser un individuo humano, transita en el interior de una tradición espiritual de creencia o de pensamiento y ha sido este último hecho, el que ha moldeado ciertas muestras históricas constantes que podrían aparentemente canonizarse como las dos más amplias expresiones de la expe-

<sup>18</sup> Plotino ha mostrado la impotencia misma del vocabulario, reuniendo un cúmulo de términos en *Enn.* VI, 9, 11, 22-25: "Pero la contemplación que tendríamos, no sería una contemplación, si uno llegara a contemplar en el santuario. No otro modo de ver, éxtasis (*ékstasis*), simplificación (*háplosis*), abandono de sí (*tephlosis autoû*), deseo de contacto (*éphesis pròs haphén*), detención (*stásis*), conocimiento de un acuerdo (*perinóesis pròs epharmogén*"). Para el término como énstasis, ver M. ELIADE, *Patañjali et le Yoga*, Paris, 1965, p. 80. Véase también *cf.* L. BORDET, *o.c.*, pp. 11 y ss.

riencia mística. Semejante testimonio ha hecho extraviarse a la mayoría de los intérpretes de la mística e incluso, lo que es más grave, los ha estimulado a empeñarse en establecer una jerarquía entre ambas manifestaciones, tratando de subordinar entre sí dos términos que son expresivamente autónomos. Se trata, en una palabra, de lo que actualmente suele denominarse *mística de la trascendencia* y *mística de la immanencia* que sostienen, respectivamente, una concepción teísta y devocional o transpersonalista y especulativa de lo divino<sup>19</sup>. En el primer dominio se alistarían místicos como San Juan de la Cruz, Al Ghazzâlî o Râmânúja y en el segundo maestros de la mística como Sámkara, Plotino o M. Eckhart. Dejando de lado el cargo de panteístas con que con prejuicios teológicos o falta de penetración de los autores, se suele inculpar a algunos de los miembros de la segunda categoría<sup>20</sup> y poniendo el acento sobre el punto que según los exégetas constituye lo específico de cada una de estas experiencias, en el primer caso, la devoción y el afecto que inspira un Dios personal, en el segundo, la identificación que subraya el conocimiento de la Mismidad y los mutuos reproches (sentimentalismo en un extremo, frialdad intelectual en el otro) y, por lo tanto, la insistencia recíproca del fracaso de cada uno de los ejemplos y la necesidad de deber integrarse en su contrario para completarse, podemos decir, que el error es debido a una fundamental falta de claridad por parte de los intérpretes sobre la experiencia mística y la expresión de esta experiencia y que esta falsa identificación de un modo de la expresión con una nota de la experiencia mística, no sólo se empeña con una equivocada tendencia reductora en anular al otro modo de expresión, sino que al mismo tiempo ambos son víctimas del desacierto de dejar en la sombra, a una tercera manifestación de la experiencia mística, aquélla en la que predomina el rasgo volitivo<sup>21</sup>. En síntesis, estas dos grandes vertientes antedichas de expresión de la experiencia del místico, la efectiva y la intelectual, son tan legítimas en sí mismas, como irreductibles entre sí e incluso deben ser ampliadas, para mantenernos dentro de los límites de la corrección,

<sup>19</sup> Cf. R. C. ZAEHNER, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1961, caps. VIII y IX, lo sigue GARDET, *o.c.*, *passim*.

<sup>20</sup> Se trata de una suposición genérica. Para PLOTINO, p. ej., cf. M. DE CORTE, "L'expérience mystique chez Plotin et saint Jean de la Croix", *Etudes Carmélitaines*, Oct., 1935, part., pp. 182 y ss. y la respuesta correcta en J. TROUVILLARD, "Raison et mystique chez Plotin", *Revue des Etudes Augustiniennes*, XX, 1974, pp. 7 y ss.

<sup>21</sup> ZAEHNER, *o.c.*, ejemplifica bien la falsa perspectiva del teísmo místico excluyente y R. GUÉNON, por el contrario, el transpersonalismo. Otro es el caso de las consecuencias que se puedan extraer de la primera postura, por ej. que en PLOTINO no se da una total transformación en lo Uno de las almas humanas. Se comprende que sólo así expuesto, ya el planteo es equivocado. Cf. J. M. RIST, *Plotinus*, Cambridge, 1967, Cap. 16 y siguiendo sus huellas, G. J. P. O'DALY, "The Presence of the One in Plotinus", en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, pp. 159-169.

... voluntariosa<sup>22</sup>. Y es un texto hindú cardinal, la *Bhagavad Gītā*, el que en su preciosa y profunda sabiduría religiosa y metafísica, plantea claramente la dificultad. La B.G. expone las tres principales vías de acceso o de manifestación de lo divino para el fiel. Una es: la vía de la devoción (*bhakti mārga*), el camino del conocimiento (*jñāna mārga*) y la senda de la acción desinteresada (*karma mārga*)<sup>23</sup>. Es decir, la criatura, el existente que ha reconocido su vínculo esencial con lo divino y que por la afinación de esta experiencia espiritual que lo testimonia como hijo de Dios, ha tenido el privilegio de dar un segundo salto metafísico, ahora no ya de lo sensible y animado a su profundidad espiritual, sino de lo espiritual a la Profundidad misma que no es, al centro real de la manifestación espiritual y sensible (que no siendo ninguno de estos dos rangos —uno que es, el otro, que es y no es—, pero sí su verdadera realidad —y por ello no es—, los origina y sostiene), como sujeto que soporta una experiencia radical e inagotable<sup>24</sup> se dejará inspirar por ella y la revelará según su estructura personal y como ésta en su nivel animador del cuerpo ofrece una dinámica consciente tripartita, expresará con esencial creatividad su experiencia, coloreándola de aquella función anímica que predomina en su constitución psicofísica. De este modo en la historia de la mística tanto de Oriente como de Occidente, encontramos no sólo la revelación de una experiencia universal, que extra-

<sup>22</sup> El afán, empero, reductivo a una mística fundamentalmente activa es el que enturbia los análisis de H. BERGSON, cf. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bs. As., 1962, pp. 222 y ss. y 227 y ss. Dejando de lado la débil e incompleta interpretación por parte del filósofo francés de la noción plotiniana de "teoría-praxis" (el mejor trabajo sigue siendo el de R. ARNOU, *Praxis et theoria chez Plotin*, Paris, 1921, no obstante su brevedad y pese a los renovados esfuerzos de INGE, MORSELLI, CILENTO, EBOROWICZ, DECK y ROLOFF), resulta fácil advertir, en primer lugar, que la conducta devocional o especulativa es también una forma de actividad, lo que es natural, ya que el fondo mismo que permite cualquier modo de comportamiento es una aspiración más alta que los mantiene en el ser y no en vano una de las denominaciones para lo Absoluto es lo Bueno. Lo que sucede es que en el caso del místico caritativo, lo que predomina es el factor determinativo o misional, como en los otros lo intelectivo o sentimental. Confundir la subordinación teoría-praxis propia de un intelecto poderoso, con la oposición quietismo-activismo surgida de inteligencias mediocres, es empeñarse en comprender un bello modelo por el diseño surgido de un mal caricaturista.

<sup>23</sup> Encontramos la síntesis en B.G., IX, 2: 14, 15 y 27-28 y una similar amplitud de espíritu en XIII, 25-26. Cf. para conocimiento: IV, 19, 23, 33, 37, 39; V, 20-21; VI, 8; VII, 18; X, 11 y XIV, 10; para devoción, V, 27-29; VI, 47, XI, 54, XIII, 13 y XVIII, 54-57; para acción desinteresada: IV, 20, XI, 55, XII, 20, XVIII, 9-10, 17, 26, 36 y 49. En la visión que dimos en nuestra "Gnosis y jñāna. La intuición metafísica del hinduismo y del gnosticismo", pp. 21-34, nuestra comprensión se revela más limitada.

<sup>24</sup> Cf. *Enn.* III, 8, 10 y V, 3, 17, entre otros. Igualmente el cap. IX de la *Enn.* El eco en *Div. Nom.* V, 8, es claro a través de PROCLUS, *Elementa Theol.*, p. 10. Véase también, E. R. DOBBS, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 129.

limita la propia orientación espiritual y se da la mano con sus similares<sup>25</sup>, sino, al mismo tiempo, constantes expresivas que tienen que ver con el nivel antropológico medio y que, a su vez, suelen estar recubiertas, como veremos en 3), con las influencias del contorno espiritual que tienden a ocultar su primordial originalidad<sup>26</sup>. Y bien, estas constantes expresivas perfectamente delimitadas en el ámbito de la fe y razón de ser del teólogo (predominio de lo racional en el lenguaje), del hombre devoto (supremacía del afecto) y del apóstol (hegemonía de la acción), en el caso del místico cuya potencia movilizadora excede y trasciende la fe (= la intuición espiritual), se manifestará, coherentemente, con su máximo brillo y vigor y, por derecho natural, creadoramente, en un permanente empeño por quebrantar lo espiritualmente establecido y que sutilmente se desliza hacia su materialización, para hacer levantar lo que es sombra de la inspiración hacia la inspiración misma, sin la que a la corta o a la larga dejará de tener sentido<sup>27</sup>. Por eso el lenguaje del místico especulativo, en cuyos testimonios predomina lo intelectual, ostenta en su propio núcleo la vacuidad del discurso que maneja y se combinan en él los recursos afirmativos (elementos demostrativos, simbólicos e incluso míticos) con los negativos (teología negativa, doble negación), en un permanente esfuerzo por sugerir, por mostrar que el origen y el fin de sus afanes es mucho más que lo contenido en su lenguaje y en una invitación sin desfallecimientos a trascender las mismas expresiones por él forjadas<sup>28</sup>; idéntico es el comportamiento del místico que se sumerge en lo sagrado y expresa esta experiencia afectivamente; él será primordialmente un enamorado de Dios y comunicará su fervor a través de su devoción y de su arte y no se cansará de repetir en tanto eróticamente<sup>29</sup> encendido que esos medios de que se vale son manifestaciones débiles de una realidad que por auténticamente vivida que es, supera la vida, y a la que se debe llegar, como la más alta aspiración,

<sup>25</sup> Cf. ya G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, p. 483.

<sup>26</sup> Es lo que hace que como sujetos humanos casi todos los místicos sean místicos confesionales. El rasgo está bien subrayado por G. SCHOLEM, o.c., p. 18.

<sup>27</sup> *Mutatis mutandis* esto mismo lo ha sostenido ya BERGSON, *Las dos fuentes*, pp. 246 y ss. *et passim*.

<sup>28</sup> Es lo que hemos intentado establecer en nuestro art. ya citado, "Plotino y el lenguaje de la metafísica". Ver también *De mystica theologia*, Cap. III. Si hubet, C. M. HERRÁN y M. RLANI, *Cuad. de Fil.*, 9, 1968, pp. 100-104 (las pp. 101 y 103 correspondientes al texto griego se encuentran invertidas por una evidente errata) con la versión castellana y pp. 119 y ss. con las nn. correspondientes.

<sup>29</sup> En sentido técnico griego, según se desprende del plotiniano *noûs erôn* de *Enn.* VI, 7, 35, 22, y que tiene debajo, aunque es su cima, el sentido general de la *ephésis*, cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, 1967, pp. 94 y ss. Rec. también GREGORIO DE NYSSA, *De Vita Moysis*, II, 231-232, sin que nos parezca tan exclusivista la nota *ad locum* de J. DANIELOU, *SCh.* 1, p. 266 ss. Ver asimismo, *idem*, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 199 y ss.

La mente de toda belleza y de todo sentimiento verdadero<sup>30</sup>. Tenemos finalmente al hombre de Dios. A aquel que habiendo escalado las más altas cumbres de la experiencia espiritual, le resulta inconcebible que no puedan todos los hombres participar de aquella misma experiencia que de él se enseñoa y que arrebatado entonces de caridad, no deja espacio de su existencia que no sea servir a su Dios, estando al servicio de sus hermanos. Se trata, es claro, del iluminado activo por excelencia. Del que hace fundamentalmente de su conducta la antorcha de su inspiración insondable y que será el maestro religioso y ético por antonomasia. En el fundador de religiones, con toda su profundidad, en el profeta incansable, en el apóstol sin fatiga, debemos buscar la huella de este estro de santa actividad. Las consecuencias de la mística volitiva son las de más amplia capacidad transformadora, de suerte que no sólo todo llamado a la conversión y al acercamiento a Dios reposa en ella como un eco debilitado, sino que ofrece también una pacífica garantía para las osadías expresivas de los hombres de acción y de cordialidad profunda<sup>31</sup>.

Pero si el expuesto configura el gran marco —conjunción armónica de experiencia superior y de estructura anímica— en el que se formula la mística, hemos de reconocer igualmente que cada místico ha vivido individualmente en un contexto histórico determinado y aquí entra a desplegarse el fenómeno místico como un hecho que al mismo tiempo que anhistórico y psicológico, es también histórico.

### 3. La lengua de los místicos.

El personaje ejemplar que representa el místico, que es soberanamente señor de su experiencia y que está simultáneamente constituido por un temple anímico preciso, que marca con un sello específico su

<sup>30</sup> Decía así SAN JUAN DE LA CRUZ tratando de explicar el verso: "Donde secretamente solo moras". "Dice que en su seno mora secretamente, porque, como habemos dicho, en el fondo de la substancia del alma es hecho este dulce abrazo". (*Llama de amor viva*, IV, 14) y SAN BERNARDO DE CLAIRVAUX con extática elocuencia: "Lo confieso, el Verbo ha venido a mí, y más de una vez... E incluso cuando he podido sentir su entrada, nunca he podido tener la sensación de ella ni tampoco de su partida. ¿De dónde ha venido a mí alma? ¿A dónde se ha ido al abandonarme? ¿Por dónde ha entrado y salido? Ahora también, lo confieso que lo ignoro..." en DOM J. LECLERCQ, *St. Bernard et l'Esprit cistercién*, Paris, 1966, p. 84. CATALINA DE SIENA colma la sublimidad del verso: "Yo me voy y vuelvo, no es que retire mi gracia, sino el sentimiento de una presencia... Por amor me voy y por amor me vuelvo; no yo propiamente hablando, porque soy el Dios inmutable y no me muevo, sino que lo que desciende y vuelve es el sentimiento que mi amor produce en el alma" (Diálogo III, 79, en GORRY, o.c., p. 68).

El caso de PABLO DE TARSOS en II Cor., Capts. 11 y 12 es notable, si tenemos en cuenta el núcleo antignostico incipiente allí sobreentendido. Puede verse también, "San Pablo y el problema de la Gnosis", en *Festschrift Rodolfo E. E. E. Aurora*, 1975. Los comentarios teológicos de san Juan de la Cruz en su prueba del segundo ejemplo.

mensaje, no podrá tampoco hacer caso omiso del conjunto de elementos que pone a su servicio la tradición espiritual y el medio sociocultural en el que se integra; sin embargo no se dejará subyugar por ellos, sino que los asimilará con sentido renovador, los rechazará o instituirá nuevos principios, según sea el vigor de su inspiración y su modalidad expresiva antropológica. Obviamente, aquí cobra un puesto relevante el lenguaje natural, oral o escrito, por la estabilidad de su textura, frente a la transitoriedad del gesto. Así en los testimonios lingüísticos del místico que han quedado como discurso enunciativo, emotivo o exhortativo, descubrimos una serie de invariantes y de técnicas expresivas que se mueven en el campo de la imagen, tratando de sugerir más que de significar (luz/tinieblas, día/noche, vida/muerte, amado/amante; centro, silencio, nada, unidad, etc. Embriaguez sobria, obscuridad luminosa, tiniebla misteriosa, soledad sonora, música callada...) y de la teología negativa. Muchas de estas imágenes utilizadas por los místicos pertenecen al simbolismo religioso-metafísico universal, visibles tanto en el plano consciente, como en las imágenes psíquicas oníricas e infraconscientes en general; pero, en más de un caso, es posible rastrear las filiaciones tradicionales inmediatas, bien como un remozamiento de la lengua religiosa común, como, en muchos otros casos, siendo el resultado de la influencia de un lenguaje místico más perfecto libremente adoptado<sup>32</sup>.

El recurso estilístico de la doble negación y la instauración de una terminología durable, pertenecen a este campo<sup>33</sup>. Y aunque resulta normal que en cualquiera de las dimensiones expresivas, especulativa, devocional o volitiva, aparezcan elementos de las otras dos, ya que el místico trata de revelar una experiencia que trasciende toda dualidad y así se orienta necesariamente hacia la síntesis<sup>34</sup>; sin embargo, para un temple anímico determinado representa una verdadera frustración expresiva, el tratar de indicar la más profunda unión a través de formas comunicativas para las que no está personalmente dotado. En efecto, al empeñarse en manifestar a través de medios que le son secundarios la experiencia incenarrable, el sujeto se encuentra más incapacitado de lo que naturalmente lo es y de este modo oculta más que descubre el objeto que hace el conato de señalar. Los casos de dos mis-

<sup>32</sup> PLOTINO → PROCLIO → *Corpus dionysianum*, constituyen un ejemplo. PLOTINO, *Liber de causis*, M. ECKHART, otro. PLOTINO → *Plotinus Arabus* → Ibn 'Arabi un tercero. Pueden encontrarse elementos en G. C. ANAWATI, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane; état actuel des recherches", en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, pp. 339 y ss.

<sup>33</sup> Téngase presente, a modo de ilustración, la terminología mística elaborada en el sufismo, el gnosticismo y la cábala.

<sup>34</sup> Dos místicos devocionales, SAN JUAN DE LA CRUZ y TERESA DE AVILA, desenvolvieron una notable actividad práctica. El tratado de M. ECKHART, *Von abegescheidenheit*, como muchos de sus sermones, representan notables piezas exhortativas en la pluma y la boca de un especulativo. Aquí y allá sucede lo mismo en los cursos de PLOTINO. Por otro lado, muchos de los recuerdos del mensaje oral de BUDDHA y de JESÚS son de sublime valor especulativo, como otros tantos del canon maniqueo, de sabor poético.

tiempos constitucionalmente devocionales, como Râmânuja y san Juan de la Cruz, cuando especulan sobre su más íntima comunicación con lo divino, resultan ejemplares<sup>35</sup>.

No queremos concluir sin hacer una breve referencia al más humilde de los planos de la expresión mística, al que tiene que ver con algunos síntomas paranormales y físicos que se presentan en algunos místicos. Efectivamente, fenómenos como la levitación, la clarividencia y la penetración en el secreto de otras almas, la bilocación, las estigmatizaciones, visiones, etc., por una parte, y los signos corporales, como la rigidez, el arrebatamiento y demás, por otra, se han manifestado en muchos místicos, pero también en personas meramente piadosas y en otras de un equilibrio psíquico inestable, al punto que el hecho se ha sometido a la mistificación, especialmente en el Oriente, por el puro dominio de técnicas que no tienen ninguna finalidad trascendente. Por añadidura, no faltan los místicos auténticos en los que semejantes indicios espectaculares jamás se han dado, con lo que se puede afirmar claramente que las dichas manifestaciones son sólo concomitantes de la experiencia, pero no su necesaria consecuencia; de modo tal que no constituyen una prueba empírica irrefragable de una actividad supraconsciente y más bien, por el contrario, tienden a desvirtuar la esencia del verdadero "sentimiento de presencia" y peligrosamente, cuando se combina dicha creencia con el uso de drogas y alucígenos que operan la liberación, no ascendente, sino del "dinamismo oscuro de lo infraconsciente"<sup>36</sup>.

Martínez, 29 de junio de 1975.

<sup>35</sup> Cf. para el primer patrón, RADHAKRISHNAN, o.c., II, pp. 712 y ss. Sobre el nivel del lenguaje teológico del místico español ya hizo entre nosotros algunas observaciones, V. FATONZ en su obra *Filosofía y poesía*.

<sup>36</sup> Más brevemente, BORDER, o.c., pp. 33 y ss., M. ELIADE, *Patañjali*, pp. 89-96 y *ibid.*, o.c., pp. 11-18.

## EL LENGUAJE DE LA CIENCIA

Por Florencio González Asenjo

### 1. No una ciencia, sino muchas

Es un error filosófico común considerar la ciencia unitariamente como una disciplina integral y coherente. Nada está más lejos de la verdad. Las ciencias son muchas, cada una en estado diferente de desarrollo, sin que hoy por hoy haya intento serio de integrarlas. Las diversas ciencias (la física, la química, la biología, la psicología, por ejemplo, así como sus combinaciones marginales que se multiplican de década en década con el progreso del saber) nacieron del proceso natural de división del reino de lo estudiable. Esta división pareció al principio puramente temporaria, una mera división de trabajo, mas la integración subsiguiente de los saberes parciales que cada ciencia provee tomará siglos antes de materializarse, si es que esto deviene posible alguna vez. De hecho, carecemos hoy por cierto de la visión sintetizante necesaria.

De acuerdo con su estado de desarrollo, cada ciencia comunica el conocimiento acumulado de su respectiva área del saber por medio de un lenguaje especial propio que difiere radicalmente de ciencia a ciencia. Puesto que hay así tantos lenguajes científicos como ciencias, nos llevaría muy lejos intentar aquí un análisis comprensivo aunque más no fuese superficial de los mismos. Nos limitaremos pues a considerar como ejemplos el lenguaje de la física y el de la psicología sólo, ya que estos dos casos ofrecen un contraste extremo que nos interesa aquí destacar.

### 2. Lenguajes en general

Para hablar del lenguaje de la física y del de la psicología hemos de analizar previamente algunas características básicas del lenguaje en general. Un lenguaje es una serie de símbolos y reglas con los cuales hacer un registro de significados. Los símbolos constituyen el alfabeto

(letras, signos de puntuación, números, signos para representar predicados específicos, etc.); las reglas lo son, por ejemplo, de formación o de clasificación. Las de formación nos dicen qué sucesiones finitas de símbolos son palabras, u oraciones completas, o párrafos, o ecuaciones, o sistemas de ecuaciones, etc. Las reglas de clasificación distinguen categorías de palabras (sustantivos, adjetivos, términos, fórmulas, etc.), categorías de oraciones (declarativas, interrogativas, imperativas, etc.), categorías de ecuaciones (algebraicas, diferenciales, etc.), etc. Todo lo cual forma lo que podemos llamar la gramática formal de un lenguaje. Aunque las reglas son generalmente simples, su flexibilidad es, por lo común, infinitamente mayor de lo que parece. Así, cuando consideremos el lenguaje de la física veremos que la forma gramatical sujeto-predicado con la cual se lee una ecuación diferencial posee propiedades descriptivas que van mucho más allá de lo que las ideas de sustancia y propiedad (de donde se abstrae la estructura gramatical sujeto-predicado) son capaces de sugerir a primera o segunda vista.

Pero el punto esencial radica aquí en esto: aunque es correcto describir un lenguaje como un conjunto de símbolos y reglas, lo cierto es que genéticamente hablando el sentido precede al lenguaje. Como dice Goethe en su *Fausto*: "En el principio fue el significado". Todo lenguaje formal es de por sí incompleto, una estructura esquelética derivada y secundaria. Sin el esfuerzo por codificar y preservar significados valiosos no habría lenguaje. La lógica matemática corriente (el lenguaje más preciso que existe) se basa también, como todos los otros lenguajes, en tal hecho. La lógica matemática formal, su sintaxis, se la estudia y desarrolla en función de sus modelos semánticos. La dirección sintaxis-semántica que décadas atrás se consideraba la natural en lógica según el famoso e influyente programa de Hilbert, ha sido reemplazada hoy por la dirección dominante semántica-sintaxis. Tal ha sido el resultado de las investigaciones brillantes (en verdad, monumentales) de Tarski y su escuela sobre teoría de modelos. Lo cual, si se piensa, es intuitiva e históricamente muy comprensible. El hombre continuamente extrapola a partir de modelos significativos y valiosos, y sólo por excepción, por designio teórico, juega con sistemas formales arbitrarios con abstracción de sus sentidos asignables. El lenguaje, pues, es el fruto del significado, del cual es inseparable.

¿Qué entendemos por significado? Toda realidad objetiva o subjetiva, todo fenómeno natural o psicológico, toda potencialidad efectiva o pensada, todo evento o concepto, sustancia o función, relación o acción, etc. Sin referencia al significado el lenguaje sólo puede ser correcto o incorrecto, mas en razón de la simbiosis irreductible de ambos el lenguaje adquiere verdad, falsedad, verosimilitud, probabilidad. Y así como una clase de modelos determina un sistema de proposiciones (normalmente el de aquellas proposiciones válidas en cada uno de los modelos), un sistema que puede considerarse por lo tanto como definitorio de un lenguaje (de tales modelos), así también, a un nivel más general, una constelación de significados dada determina un lenguaje particular, aquél que describe y articula dicha constelación. Las filosofías lingüísticas que analizan significados específicos a partir de esquemas o de usos previamente dados (los juegos lingüísticos a priori de

Wittgenstein, por ejemplo) constituyen una abstracción y generalización del fallido programa de Hilbert, uno de cuyos objetivos principales era la construcción y estudio de lenguajes formales abstractos cuya legitimidad provendría exclusivamente de la falta de contradicción, no de la adecuación a sistema de significados o a modelo alguno. Como bien sabemos hoy, el programa de Hilbert es irrealizable, un callejón sin salida y sin futuro, el cual lejos de conducir a la fundamentación formalista de la matemática como Hilbert creía, sigue sendas por completo divergentes y estériles. Debido a la enorme (y justificada) influencia de Hilbert, Tarski encontró al principio enconada oposición a su desarrollo de la teoría de modelos. Pero esto es, cosa ya del pasado.

Una constelación de significados engendra pues el lenguaje que la describe mediante la adjunción de símbolos y reglas pertinentes. Estos símbolos y reglas son a veces sorprendentemente eficaces e innovadores, y en virtud de su gran poder expresivo han deslumbrado a algunos hasta el punto de hacerles creer que el lenguaje constituye el principio y el fin del pensamiento cuando en realidad sólo es su instrumento.

### 3. La física

El lenguaje de la física es el de las ecuaciones diferenciales, un lenguaje infinitamente sutil y preciso, altamente descriptivo y de enorme concisión. Tratar de traducir en proposiciones de la forma sujeto-predicado el contenido significativo de sistemas fundamentales de ecuaciones como los de Maxwell o Einstein tomaría interminables volúmenes. En vez de intentar tal traducción imposible, los tratados introductorios de física enseñan en cambio a pensar físicamente en términos de su propio lenguaje, esto es, a descifrar las ecuaciones y entender su contenido sin traducciones innecesarias; de por sí, el uso de las ecuaciones diferenciales para expresar propiedades y relaciones de la realidad física representa una de las hazañas del entendimiento humano. Superficialmente, una ecuación es una proposición ordinaria. Cuando la leemos en alta voz nos dice literalmente (por ejemplo) que la derivada parcial (o sea la proporción de cambio) de una función del tiempo y del espacio con respecto al tiempo sumada a la derivada parcial de otra función con respecto al espacio, etc., es igual a una cierta constante. Las implicaciones totales de una oración semejante, aparentemente simple, son enormes. Dar las relaciones matemáticas de la derivada de una función es una manera indirecta de dar una función complicada en términos de otras más simples, función que se obtiene resolviendo (integrando) la ecuación o sistema de ecuaciones dado. Pero aunque una ecuación se lee como si fuera una proposición lingüística ordinaria, en realidad carece de sujeto, o mejor dicho, posee varios sujetos, tantos como funciones, variables y constantes intervienen, sujetos que desempeñan cada uno al mismo tiempo el papel de predicado con respecto a los demás. Esta ambigüedad lingüística, este entramado funcional entre los distintos términos de la ecuación no es otra cosa

que el correlato gramatical del hecho de que un campo físico real es un entramado concreto de relaciones efectivas y de potencialidades armónicas, una multiplicidad relacional irreducible en vez de una mera sustancia con propiedades. Tal paralelismo entre realidad física y lenguaje es un ejemplo de la dependencia ya mencionada que todo lenguaje tiene con la constelación de significados de la que proviene.

Si se nos permite la comparación, podemos decir que describir una porción o aspecto de la realidad física por medio de ecuaciones diferenciales se parece un tanto al establecimiento de una doctrina moral por medio de una tabla de imperativos categóricos. Un imperativo moral está abierto a una variedad infinita de circunstancias sociales y personales. Puesto que al imperativo no se lo comprende realmente (a pesar de su apariencia simplista) hasta que se lo vincula a situaciones concretas específicas, es un error creer que es menos difícil de entender que una ecuación física. Un imperativo moral posee tantos significados como situaciones a las que se lo aplique. Y así como postular el sistema de ecuaciones de Maxwell es una manera de tratar de "decirlo todo" de una sola vez respecto al campo electromagnético, así también un imperativo trata de regularlo todo en una sola orden respecto a cierta esfera de la conducta humana. No obstante lo cual no estará de más recordar que a pesar de la flexibilidad y densidad descriptiva del lenguaje físico, de la intensidad de penetración y capacidad de síntesis que hacen de él, como queda dicho, uno de los logros lingüísticos supremos del hombre, la realidad es siempre más compleja y más vasta que el lenguaje más expresivo, y que, por lo tanto, aun al sistema de ecuaciones más abarcador se le han de escapar inevitablemente aspectos de la inagotable variedad de lo real. Todo acto de expresión es sólo una aproximación a esferas de significado infinitamente matizables.

#### 4. La psicología

Hay desde luego quien objeta clasificar a la psicología como ciencia, debido a la proliferación de escuelas psicológicas a veces compatibles, a veces contradictorias. Pero esta proliferación es la mera consecuencia de que la psicología estudia la más compleja de las regiones observables de la realidad: la mente humana, cuya observación y análisis requieren precisamente muchos puntos de vista, a veces complementarios, a veces contradictorios. Nos interesa aquí sólo el contraste entre el lenguaje de la física y el de la psicología en relación con sus respectivas génesis.

Quizá la manera más certera de poner en evidencia este contraste es tener a colación una definición de Fichte. El concepto, dijo este autor, es la actividad de la mente considerada en reposo. Definición que concuerda con la de conjunto matemático de Cantor: conjunto es toda multiplicidad tomada como unidad. Y así como en esta definición la multiplicidad precede a la unidad en el sentido de que debe darse primero la multiplicidad, así la definición de Fichte supone la precedencia de la actividad sobre el reposo, esto es, la actividad primordial de la conciencia sobre el inabarcable y deslenguajable de la conciencia precediendo siempre al

acto reflexivo incidental por el cual el yo de segundo orden congela temporariamente la actividad, paralizándola de momento al mirarla con la mirada del espíritu para convertirla en objeto en reposo, esto es, en concepto en cuanto tal. Pues, bien, mientras que las constelaciones de significados de la física provienen de conceptos que objetivan la percepción o representación de procesos naturales (actividades mentales tomadas en reposo), las constelaciones de significados de la psicología provienen en forma predominante de actividades puras de la mente, esto es, actividades sin cristalizar, tomadas antes de ser miradas "desde fuera" (como en reposo) por el acto trascendental de la reflexión. No se trata de que la física sea estática y la psicología dinámica, entiéndase bien, pues por cierto que la física describe procesos tanto como la psicología reposos. Pero en un sentido más profundo y esencial, la física es una "geometrización" de la naturaleza en la cual al tiempo se lo toma en su conjunto, como una dimensión más, mientras que para la psicología el tiempo es creador, y el reposo una mera característica pasajera de procesos subyacentes indetectables y sólo hasta cierto punto gobernables. Lo que interesa del proceso para la física es lo predecible, y por eso su lenguaje es un lenguaje cuantificado, en el cual aun lo parcialmente previsible se mide por medio de funciones de probabilidad. Para la psicología, en cambio, lo imprevisible interesa tanto o más que lo previsible: la psicología estudia los hiatos del proceso mental, las transformaciones originantes, las conversiones, las iluminaciones mentales, el aprendizaje de lo previamente ignorado. Por un lado, pues, para la física, el objetivo es la domesticación del proceso, lo cual conduce a un lenguaje preciso de símbolos sin ambigüedad: las ecuaciones de Einstein coagulan el universo físico en una fotografía instantánea de cuatro dimensiones que no admite retoques. Por el otro lado, para la psicología, la negación del reposo absoluto y de la certeza ineludible conducen a la ramificación ilimitable de lenguajes, a lenguajes incluso impresionistas y ambiguos por necesidad, lenguajes con los cuales describir comprensiones fugitivas y visiones parciales, así como simbolizar y registrar cualidades en proceso de cambio. Por esa razón, el lenguaje de la psicología carece de reglas inflexibles y es, de los lenguajes científicos, el más cercano sin duda a la poesía, en cuyo lenguaje lo imprevisible es la norma.

#### 5. Algunas características comunes a todos los lenguajes científicos

Picasso dijo de sí mismo: "Yo no busco, encuentro". Este dicho tan citado revela bien la actitud fundamental del artista o del literato de talento. *Don Quijote* es una descripción asertiva de un mundo y de unas personas imaginarias, una sucesión de afirmaciones, de párrafos declarativos, como es el caso prácticamente de toda la literatura. La ciencia, por el contrario, se basa esencialmente en un buscar deliberado, y el lenguaje científico consiste en una sucesión de preguntas y respuestas. Las preguntas (a veces tácitas) son por lo menos tan importantes como las respuestas. Saber qué preguntar y cómo preguntarlo, hallar los símbolos y los términos más fecundos con los

cuales expresar una pregunta dada es a menudo la mitad de la respuesta. Por no saber formular las preguntas más significativas las respuestas más importantes se quedan en el limbo de lo ignorado. Estas características la ciencia las tiene en común con la filosofía, desde luego, excepto que la ciencia interpola entre pregunta y respuesta largas series de prescripciones en lenguaje imperativo (hágase esto, luego aquello, etc.) que involucran el procedimiento por el cual se llega con certeza o con determinada probabilidad a la respuesta del caso. El lenguaje de la filosofía especulativa ha sido predominantemente del tipo pregunta-respuesta hasta el presente siglo, durante el cual la importancia de consideraciones de tipo metodológico ha aumentado enormemente bajo el estímulo de la ciencia como ejemplo, aunque esto a veces (por desgracia) con un dogmatismo que desmerece el espíritu de ecuanimidad propio del auténtico investigar científico.

La pregunta, pues, constituye el momento más crítico del lenguaje científico, la pregunta por el qué y por el cómo, esto es, por el método. Pero preguntar es la modalidad lingüística que corresponde al estado de perplejidad. Lejos, pues, de considerar al asombro y al sentimiento de maravilla como meros estados afectivos anticientíficos uno debe ver en ellos el origen subjetivo de la ciencia. Dice Whitehead: "En el estudio de las ideas es necesario recordar que la insistencia en la claridad a toda prueba surge de un sentimiento, de una neblina, por lo común, que encubre las perplejidades del hecho. Insistir en la claridad a toda costa se basa en una pura superstición con respecto a la manera en la cual funciona la inteligencia humana. Nuestro razonamiento se aferra a pajas en el viento por premisas y a telarañas por deducciones". En otras palabras, la perplejidad es constructiva, pues es el fundamento fenomenológico de la pregunta; por esta razón, anatematizar las perplejidades de una u otra naturaleza como la fuente de problemas o de cuestiones mal planteadas es, a la postre, esterilizante y contrario al normal desarrollo del temperamento científico. La mente se lo pregunta todo, y en particular sobre lo más evidente, sobre lo establecido con claridad aparentemente definitiva. De tal renovada sorpresa ante lo obvio tanto como lo recóndito crece y se profundiza el saber.

Debemos, sin embargo, trazar una diferencia entre la perplejidad y la duda radical. La perplejidad entraña una relación positiva hacia el hecho, un interés, incluso una fascinación por el fenómeno o la cosa, basados en una certeza, subyacente en la existencia de una explicación total o parcial del hecho del caso. Sobre esta certeza se superpone la desorientación interpretativa y metodológica que es el aspecto exterior de la perplejidad. De aquí que la perplejidad se traduce lingüísticamente en pregunta que debe contestarse, que demanda respuesta. La duda radical, en cambio, tiene una vena irreducible de escepticismo que impide el preguntar o conduce a un preguntar vano e improductivo. Así como hay fes ciegas, hay también dudas ciegas, dudas para las cuales todo preguntar es superfluo, ya que no hay respuesta que satisfaga ni parcialmente al escepticismo radical sobre el que tal preguntar ocioso se basa. Este tipo de duda se traduce

lingüísticamente en negación continua y absoluta y no tiene nada que ver con la ciencia, cuyo incontestable progreso histórico se basa en cierta fe en su futuro desarrollo. Pero ésta es una fe iluminada por así decir, una certidumbre basada en la evidencia del pasado y que se sabe servir de las perplejidades de que forma núcleo inseparable con clara conciencia de que quien mejor pregunta mejor encuentra. El arte de asombrarse y preguntar deviene así el arte creador supremo del hombre de ciencia.

Y puesto que el hombre se lo pregunta todo, puesto que no hay límite a su sentimiento de maravilla, no hay tampoco límite a las formas del lenguaje científico, ya que no lo hay en consecuencia a los objetos que pueden constituir significaciones de dichas formas. Lo universal y lo particular, incluso lo raro y lo único, son objetos igualmente admisibles del preguntar científico. La falta de método conocido para el esclarecimiento de una pregunta no implica de ninguna manera que la pregunta carezca de sentido. Pensar de otro modo es poner un énfasis desmesurado en el mérito de la respuesta, a la vez que revelador de una ignorancia ingenua del valor de la pregunta de por sí, ignorancia del hecho de que la historia subjetiva de la ciencia es precisamente la de una evolución de perplejidades.

## 6. Conclusión

Los hechos no adquieren significado por medio de símbolos: los hechos dan significado a los símbolos de acuerdo con reglas lingüísticas que cambian según nuestro conocimiento de los hechos. El lenguaje nos ayuda a penetrar en el hecho inteligentemente, pero es el hecho el que moldea el lenguaje y no a la inversa. Los significados de un lenguaje científico son combinaciones de factores objetivos y subjetivos; esto es, todo hecho es hecho interpretado, hecho concebido por la mente de acuerdo con categorías específicas. Una nueva manera de percibir y concebir un hecho o de percibir y concebir relaciones entre hechos se refleja en correspondientes refinamientos de expresión: en las nubes mentales del pensar inarticulado, en las intuiciones sin nombre se engendra la lógica más rigurosa. Por medio de semejantes cambios en la manera de concebir el fenómeno natural el indeterminismo, por ejemplo, se introdujo en la física como posibilidad real y efectiva: no hay aparato lingüístico que cree de por sí la distinción conceptual básica entre la certeza determinista absoluta de la física clásica y el probabilismo objetivo de la mecánica atómica actual. Una vez que surge el nuevo concebir, la manera en la cual se simboliza tal cambio de concepción, la forma lingüística de desarrollarlo en catálogo de sedimentos mentales objetivables fija la nueva constelación de significados y permite que el flujo de la conciencia se articule con referencia a tal concepción en formas progresivamente penetrantes (hasta que la concepción misma sufra a su vez nuevos cambios). Tal es la manera en la cual la naturaleza, la mente y el lenguaje cooperan en íntimo contacto en la busca incesante que es la ciencia.

## EL LENGUAJE DE LA POLÍTICA

Por Francisco Miró Quesada

### 1. *Carácter suasorio de los lenguajes científicos y políticos.*

El lenguaje político y el científico tienen, a pesar de sus enormes diferencias, un rasgo genérico común: su carácter suasorio. Ambos se utilizan, en sus más diversos tipos y variantes, *para convencer a los demás de algo*. Pero aquello sobre lo cual se desea convencer es diferente en relación al uso científico o al uso político. Cuando alguien utiliza un lenguaje con finalidad científica, lo que persigue es convencer a los demás de que cierta región del mundo *es de determinada manera*; cuando utiliza un lenguaje con finalidad política persigue siempre un doble fin: convencer a los demás de que determinada región del mundo *debe ser de tal o cual manera* y de que *el mejor camino para lograr esta realización es la acción de un determinado sujeto o un determinado conjunto de sujetos*. También se utiliza para convencer a los demás de que ciertas personas o grupos no deben ser seleccionados para realizar la acción transformadora. Pero este uso negativo no es sino para reforzar el positivo, de modo que, sin pérdida de generalidad, podemos dejarlo de lado.

En términos generales, se utiliza un lenguaje científico para decir la verdad sobre el mundo y un lenguaje político para prescribir cómo debe ser el mundo y quién o quiénes deben transformarlo. Es esta diferencia de contenido en relación a la finalidad suasoria lo que establece la enorme diferencia entre ambos tipos de lenguaje.

### 2. *El lenguaje político, el deber ser y la ausencia de verdad.*

El principal problema que enfrenta el que usa algún lenguaje político es que no existen criterios objetivos de verdad en relación al *deber ser*. Toda verdad es, directa o indirectamente, descriptiva. Una proposición es verdadera o falsa cuando corresponde o no corresponde a lo que dice, es decir, cuando los hechos son o no como ella dice que

son. En el caso de las teorías empíricas complicadas esta correspondencia sólo puede establecerse probabilísticamente en relación a las consecuencias deductivas. Pero cuando se afirma que una determinada región del mundo (la sociedad en que vivimos) *debe ser* de una manera y no de otra, no tiene sentido plantear el problema de la verdad de esta afirmación. Porque la verdad sólo puede establecerse en relación a algo que se describe y las expresiones que expresan la manera como debe ser algo no describen sino *prescriben*. Pero los hechos prescritos *no son* (pues aún no existen), y no hay por eso ninguna posibilidad de confrontar la expresión con los hechos.

Esta situación impone una serie de caracteres específicos a los lenguajes que se utilizan con fines políticos. Pero, además, estos lenguajes tienen otros caracteres derivados de la segunda función que deben cumplir: convencer de que la mejor manera de lograr que el mundo sea como debe ser, es mediante la acción de una determinada persona o de un determinado grupo. Esta segunda función puede cumplirse de dos maneras: cuando el hablante sostiene que una persona diferente de él, o que un grupo es el mejor medio de realizar lo que debe ser, y cuando el hablante sostiene que él mismo es el mejor medio. Para simplificar la exposición, vamos a considerar este segundo caso que es el más interesante y revelador.

### 3. El lenguaje natural como lenguaje político y la multiplicidad de los recursos suasorios.

Cuando los recursos expresivos empleados no constituyen un medio para llegar a la verdad, no tienen el carácter de universalidad y de necesidad suasoria que presentan cuando se utilizan con este fin. Puede afirmarse, sin temor de errar, que sólo los criterios racionales de *verdad poseen poder suasorio universal*. Todos los demás dependen de circunstancias contingentes y variables. Llamamos extrarracionales a los recursos suasorios que no se fundan en criterios de verdad. Es indudable que los medios suasorios asociados con el lenguaje político son *extrarracionales*. Y esto hace sumamente difícil la tarea de detectarlos, pues cuando se deja de lado el terreno de la racionalidad, la vaguedad y la enorme cantidad de los posibles recursos dificultan el intento de sistematización. Hay desde luego recursos fácilmente detectables, como los emotivos, pero hay otros sumamente elusivos.

Lo primero que se observa es que, en el caso de la función política, para que sea posible convencer a los demás de algo, el lenguaje utilizado debe cumplir ciertas condiciones necesarias. Las siguientes nos parecen importantes.

1) El lenguaje utilizado *debe permitir expresar con facilidad e intensidad las emociones humanas*.

2) *Debe ser subjetivizado*, es decir, debe permitir al hablante manifestar la excelencia de su personalidad, excelencia que debe convencer a los que escuchan o leen, que es la persona indicada para imponer la sociedad al modelo que debe realizarse.

3) *Debe permitir expresar el mayor número posible de medios suasorios*, incluso aquellos que no se basan en efectos emotivos.

Estas condiciones imponen al político *la necesidad de utilizar los lenguajes naturales* para realizar sus fines suasorios, pues ningún lenguaje formalizado puede cumplirlas. En efecto, en un lenguaje formal la expresión de las emociones está rigurosamente eliminada. Y, como hemos visto, un lenguaje de este tipo debe ser desubjetivizado. El ideal del científico es *no tener estilo*, porque el estilo es una expresión directa de la subjetividad. Aunque esta desubjetivización no puede ser absoluta, es indudable que los lenguajes formales se acercan bastante al ideal, de manera que, por definición, no pueden ser utilizados para manifestar caracteres personales. Los lenguajes formales son, en general, muy pobres. Pueden ser ricos en ideogramas que denoten relaciones, pero, por lo general, las relaciones primitivas son escasas y permiten definir un enorme número de relaciones complejas. Si no lo fueran los lenguajes serían tan complicados que sería imposible utilizarlos. Sólo mediante la simplicidad de los medios expresivos pueden alcanzar la exactitud imprescindible para acuñar proposiciones de significado preciso que sean verdaderas. No pueden por eso ser empleados para expresar un amplio número de medios suasorios.

De lo dicho se desprende que sólo los lenguajes vernaculares permiten cumplir las condiciones necesarias que debe cumplir un lenguaje para expresar recursos suasorios extrarracionales.

### 4. La función performativa de los lenguajes políticos.

Como hemos dicho, los recursos son muy numerosos y es difícil detectarlos todos. Los más visibles son los emotivos. Emociones de amor, de odio, de admiración, de miedo, de júbilo, incluso estéticas, son utilizadas con gran eficacia. La emoción patriótica (que es muy compleja y difícil de analizar) es utilizada con enorme eficacia. Por ejemplo, cuando el hablante que trata de convencer a los demás de que la idea que propone es buena y debe ser realizada, dice: «... y además de todas las pruebas que he dado de la excelencia de esta idea, hay una que es mejor que todas: es una idea peruana, concebida por peruanos...». Además de los recursos emotivos, se utilizan recursos de los tipos más diversos. El buen político recurre a la fábula, al mito, a la leyenda y... hasta a la propia ciencia, sobre todo el político moderno. Hoy día es una vigencia universal de nuestra cultura que la ciencia es algo bueno y eficaz. Por eso cuando el hablante quiere demostrar la excelencia de una tesis, recurre con frecuencia a argumentos científicos. Pero no se trata de un medio racional de persuasión, pues lo que persuade a la multitud es más el prestigio de la ciencia que el propio argumento científico. Casos típicos son las demostraciones «científicas» de los nazis sobre la superioridad de la *raza germánica*, o el carácter «científico» de ciertas doctrinas sociales.

Los recursos mencionados son eficaces para convencer a los demás de un determinado modelo de organización social debe ser elegido de

preferencia a los restantes. Pero convencer a los demás de que el que habla debe ser el hombre elegido para realizar el modelo, exige recursos diferentes. El que habla o escribe tiene que convencer a quienes lo escuchan (o leen), que tiene una personalidad superior, verdaderamente extraordinaria y que, por eso, debe ser el agente principal de la gran transformación que predica. Este proceso de convicción se realiza utilizando, como en el caso anterior, innumerables recursos. Entre ellos se pueden mencionar la expresión caracterizada por un estilo brillante, por un lenguaje fluido, elegante, enérgico, lleno de sugerencias, imaginativo, pleno de ritmo y de plasticidad que sugiera, por su propia dinámica significativa, la grandeza de alma, el talento y el coraje de quien lo emplea. Pero hay, además, otro recurso muy importante, que revela la soberbia energía del hablante y da la impresión de conducir hacia la realización del modelo: *el compromiso*. Sólo los grandes hombres pueden asumir grandes compromisos. Por eso el hablante, cuando utiliza el lenguaje en función política y trata de demostrar su capacidad, tiene que adquirir compromisos. *El compromiso* crea un vínculo indestructible entre el hablante y el pueblo. El se compromete a morir o a lograr el cambio de la realidad social, y el pueblo, con sólo escucharlo se siente ya comprometido y le responde con aclamaciones y con frases que le devuelven el compromiso. El pueblo también se compromete a morir en la empresa, al lado del hablante.

El *compromiso* impone al lenguaje utilizado una cualidad que, por principio, no puede tener o mejor, no debe tener, ningún lenguaje formal: la capacidad de cumplir una función *performativa*. Austin ha sido el primero en formular con precisión la función *performativa* del lenguaje<sup>1</sup>. Una expresión performativa es una expresión que tiene el aspecto de una proposición, pues no describe hechos sino es, en sí misma, una manera de actuar. Por ejemplo, cuando el sacerdote pregunta a un hombre que está casando, si acepta por mujer a fulana de tal, y él responde: «Sí la acepto»; o cuando la esposa de un ministro lanza una botella de champagne contra el casco de un buque y dice: «te bautizo con el nombre de Pumacahua», dan la impresión de estar describiendo hechos, pero lo que están haciendo, en realidad, es actuar de manera determinada. En el primer caso, el hombre está *dando su consentimiento*, no describiendo un estado interno de ánimo, y en el segundo caso, la esposa del ministro no está describiendo la ceremonia del bautizo de una nave, sino que, sencillamente, *la está bautizando*.

El político, para comprometerse utiliza constantemente expresiones en función *performativa*. Rara vez se compromete de una manera explícita, utilizando la palabra «compromiso» o alguna equivalente. Pero constantemente se está comprometiéndose cuando habla ante la multitud. Así, en un discurso político el hablante dice: «ahora los pobres serán los protagonistas de la historia . . .». En apariencia esta frase es una proposición que describe un hecho que comienza a partir de un momento histórico determinado. Pero en realidad es un compromiso con los po-

<sup>1</sup> Ver AUSTIN: *Philosophical papers*, Oxford, 1966, Cap. 10.

bres, una declaración de que el hablante está decidido a luchar por ellos, a cambiar los fundamentos de la sociedad, a hacer una verdadera revolución.

Hasta donde llega nuestro conocimiento, nadie ha analizado la función *performativa* de los lenguajes políticos. La brevedad del presente trabajo nos limita a hacer únicamente mención de esta interesante propiedad. Pero es fácil captar su importancia y descubrir una serie de variantes. Pueden distinguirse funciones performativas fuertes y débiles, condicionadas y absolutas, auténticas e inauténticas, etc. Estas últimas presentan un gran interés pues son un constante recurso del político: adquirir un compromiso que no lo comprometa demasiado, un compromiso que, en caso de no ser cumplido, no lo desacredite ante el pueblo. La función performativa del lenguaje es, como vemos, imprescindible, en el lenguaje político, y presenta una serie de matices sumamente delicados y ambiguos cuyo análisis permite calar hondo en la naturaleza de este tipo de lenguaje.

## SOBRE EL ASPECTO CREATIVO DEL USO DEL LENGUAJE

Por Ricardo Pochtar \*

El propósito de estas páginas consiste en presentar brevemente una discusión de ciertas dificultades planteadas por la introducción de la idea de "creatividad lingüística" dentro del marco de la teoría del lenguaje elaborada por la gramática generativo-transformacional. Se deja de lado, pues, toda consideración vinculada con los antecedentes históricos del reconocimiento de esta característica esencial del fenómeno lingüístico (cf. Vuillemin, 1972), así como toda referencia a esta propiedad del lenguaje desde perspectivas hermenéuticas ajenas al paradigma generativo-transformacional (cf. Waismann, 1965). Pero incluso se impone una limitación en el interior de la teoría escogida: en el ámbito global de la antropología chomskyana, el concepto de creatividad aparece ligado tanto al análisis del uso "normal" del lenguaje, como al de su uso "estético"; tanto "más acá" de la capacidad lingüística —en las operaciones mentales por las que el *infans* construye su gramática (cf. McNeill, 1968)—, como "más allá" de la misma —en áreas no lingüísticas del comportamiento (cf. Chomsky, 1968)—. La siguiente discusión estará referida sólo a la noción de creatividad en cuanto rasgo del uso normal del lenguaje. Por último ha de señalarse una ambigüedad metodológica: unas veces la idea en cuestión desempeña el papel de un término descriptivo que presenta intuitivamente aquello que la teoría lingüística se propone explicar; otras, aparece como un término teórico y se inserta dentro mismo del dispositivo explicativo. Una ilustración de esto último puede encontrarse en el caso del distingo entre la "creatividad gobernada por reglas" y la "creatividad que modifica las reglas" (cf. Chomsky, 1966): ligada al concepto de "regla", la noción de creatividad adquiere una connotación específicamente teórica<sup>1</sup>. Aquí interesa, por el contrario, analizar

\* Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> La explicación de la capacidad lingüística en términos de la internalización por parte del hablante de un sistema de reglas, ha sido discutida por varios autores: Ganz, 1971, cap. IV; Cooper, 1975, cap. 3. Cf. nuestro trabajo "La notion de règle dans l'analyse du langage" a publicarse en 1976 — Séminaire d'Epistémologie Comparative, Aix-en-Provence.

esa idea en cuanto apunta a la caracterización intuitiva de un rasgo manifiesto del fenómeno lingüístico. Por lo demás, ésa es la función que el propio Chomsky privilegia en la medida en que a partir de su análisis pueden elaborarse criterios para justificar la selección de un cierto tipo de teoría respecto de la estructura, del uso y de la adquisición del lenguaje (cf. Chomsky, 1959; 1965, cap. I).

La presentación del concepto de creatividad lingüística más adecuada a los fines de esta discusión se encuentra en un texto fundamental de *El Lenguaje y el Entendimiento* (Chomsky, 1968). Dentro del marco de su interpretación del cartesianismo (cf. Chomsky, 1966; cf. Gilson, 1969, 77-78; cf. Aarsleff, 1971), Chomsky distingue tres sentidos según los cuales el uso del lenguaje puede ser calificado como "creativo". En primer término:

"... el uso normal del lenguaje es innovador, en el sentido de que gran parte de lo que decimos (...) es totalmente nuevo, en vez de ser la repetición de algo oído anteriormente o algo que obedezca a un esquema o patrón semejante —en cualquier sentido no trivial de los términos 'esquema' y 'semejante'— al de otras oraciones o formas del discurso que hayamos oído usar previamente." (Chomsky, 1968, 27).

La expresión "uso normal del lenguaje" pareciera indicar que el carácter innovador se atribuye al desempeño lingüístico (*performance*). Sin embargo, cualquier enfoque centrado en el uso del lenguaje tenderá que considerar como contraintuitiva esa alternativa entre mera repetición de la experiencia lingüística anterior y total novedad del comportamiento verbal. De hecho, en el análisis del desempeño no es difícil mostrar la pertinencia de "lo oído anteriormente" (cf. Osgood, 1963; Hymes, 1971). El mismo Chomsky asigna una función a la memoria cuando especula acerca de la "teoría del desempeño" (Chomsky, 1965, cap. I). Conviene, pues, vincular esta primera idea de creatividad, no con la descripción del uso del lenguaje, sino con la del funcionamiento abstracto del "sistema" que hipotéticamente es postulado para explicar algunos de sus aspectos esenciales (cf. Chomsky, 1969). Si se quiere hablar aún en términos de desempeño, habrá que especificar que la consideración de éste sólo interesa aquí en la medida en que a través de él, por así decirlo, se traslucen los rasgos típicos del sistema lingüístico —es decir: la gramática, la competencia—. Afirmando que el "uso abstracto" de la gramática es innovador se reduce a sostener que el conjunto de fórmulas bien formadas (oraciones gramaticales) que el sistema puede generar es infinito. Esta noción "puramente matemática" (cf. Leech, 1974, 43) de la actividad lingüística ha sido exhibida por J. J. Katz, prescindiendo de la terminología psicológica a la que Chomsky recurre (cf. Katz, 1966, 122-123): idealmente el sistema permite enumerar oraciones a cuya longitud no cabe señalarle ningún límite y cuyo número no puede ser finito. Hay que puntualizar, sin embargo, que este cambio de nivel analítico —de la consideración del uso del lenguaje a la del sistema gramatical subyacente— está "sobredeterminado" en el contexto de la teoría generativo-

transformacional por una segunda decisión teórica que lleva a asignar una prioridad al estudio estructural del lenguaje con respecto al examen de las diferentes funciones que éste desempeña. Una teoría que, por el contrario, empiece por considerar al lenguaje en su función comunicativa (cf., incluso, Katz, 1966, 103-104; cf. Harman, 1968; cf. Sampson, 1970), se vería obligada a restringir de alguna manera esa capacidad "infinita" del sistema lingüístico abstracto:

"... cuando consideramos la función comunicativa del lenguaje, resulta evidente que las oraciones deben tener una extensión finita. El mensaje de una oración infinitamente larga no podría ser codificado jamás y, en consecuencia, jamás podría ser comunicado. ... la misma noción de 'mensaje' implica que éste logre completarse, lo cual es incompatible con el concepto de infinitud." (Oller, Sales, and Harrington, 1970, 54)

Por otra parte: ¿qué alcance tiene esta idea de "novedad" implicada en la descripción del uso creativo del lenguaje? Chomsky no responde explícitamente a esta pregunta, pero su respuesta puede ser "reconstruida" a partir de la asimilación, que propone, entre este aspecto del uso del lenguaje, la variabilidad ilimitada del comportamiento animal controlado por estímulos y la de un mecanismo simple que permite indicar cualquier variación a lo largo de una escala también ilimitada (cf. Chomsky, 1968, 27-28). Si se descarta una primera idea de novedad vinculada con el carácter singular de cualquier emisión lingüística en cuanto ejemplar (*token*) —e igualmente de cualquier ítem de comportamiento animal o de indicación por parte del mecanismo mencionado—, hay que relacionar la novedad con la existencia virtual de un conjunto infinito de tipos de emisiones —e igualmente de tipos de ítems de comportamiento, etc.—. Esto parece sugerir que el concepto de novedad está conectado con posibilidades de variación ya presentes en casos como: "El perro es del jardinero", "El gato es del jardinero". Ahora bien: el sentido de "novedad" según el cual la segunda oración es nueva con respecto a la primera, no coincide por cierto con el aspecto creativo del lenguaje, que a Chomsky le interesa destacar —en la medida en que tal rasgo sería privativo del fenómeno lingüístico (cf. la crítica de Bever, Fodor y Weksel —1965— a la teoría de la adquisición de la sintaxis a partir de la "generalización contextual" propuesta por Braine— 1963; 1965). J. M. E. Moravcsik ha propuesto la siguiente caracterización "no trivial" del concepto de "oración nueva":

"... o es una oración nueva que el hablante oyente ha de comprender o producir, si (a) la oración-tipo o no ha ocurrido previamente en su experiencia, (b) o se diferencia de todas las oraciones ocurridas previamente de una manera no reducible a diferencias en la composición lógica, y (c) o tiene ciertos elementos o ciertos aspectos estructurales que en parte coinciden con los de oraciones ocurridas previamente." (Moravcsik, 1967, 217)

La condición (a) no parece ir más allá de la idea intuitiva de novedad, y además ¿cómo se puede construir un criterio que permita determinar si esa condición se cumple o no? ¿desde qué punto de vista construirlo? ¿desde el del observador "ideal" de la totalidad de la experiencia lingüística previa de un determinado hablante? —y cuál sería la base para esa idealización?— o desde la perspectiva del hábita, por ejemplo?—. La condición (b) introduce un aspecto que la teoría de Chomsky no ha considerado de modo sistemático: las relaciones entre lenguaje y lógica —aunque de ninguna manera lo ha soslayado (cf. Chomsky, 1954, 1966; Katz, 1966, 1964)—. La condición (c) nos remite a un criterio por lo menos tan vago como la referencia a la analogía, que Chomsky señala como insatisfactoria en el texto que estamos comentando (cf. Chomsky, 1959). En todo caso, esta idea de novedad, que admite una determinación precisa en el nivel del funcionamiento abstracto de la gramática —aunque como tal no reviste mayor interés—, se resiste a cualquier intento de tratamiento riguroso en el nivel del desempeño lingüístico —donde intuitivamente parece interesante—. En la medida en que se trata de un rasgo no de las oraciones mismas, sino de la producción y de la comprensión de ellas por parte del sujeto hablante-oyente, es difícil imaginar la posibilidad de construir un criterio *general* cuya aplicación mecánica permitiese detectarlas. Sin embargo, el hecho de que Chomsky termine relegando esta primera idea de creatividad —por cuanto también parecería en tipos no lingüísticos de comportamiento (Chomsky, 1968, 28)— no debe oscurecer su significación en el nivel de una descripción intuitivamente plausible de la capacidad verbal: como hablantes, el uso del lenguaje nos parece novedoso de una manera distinta de la manera en que las indicaciones de un velocímetro (Chomsky, 1968, 28) pudieran parecerlo "nuevas".

La segunda idea de creatividad lingüística, que propone Chomsky, gira en torno del hecho de que el comportamiento verbal no se encuentra sujeto al control de estímulos observables, externos o internos (Chomsky, 1968, 28). Un argumento análogo al que utilizara en la discusión anterior, lo lleva a descartar también este criterio: existen dispositivos no lingüísticos que tienen igualmente libertad con respecto al control de los estímulos —por ejemplo, la salida (*output*) de una computadora con un elemento fortuito (Chomsky, 1968, *ibid.*). Este caso permite disociar el problema de la "previsión" del problema de la explicación mecánica del comportamiento. La comparación, sin embargo, apunta a marcar un rasgo específico del uso del lenguaje: porque no está sujeto al control de los estímulos puede "servir de instrumento para la formulación del pensamiento" (Chomsky, 1968, *ibid.*). Dentro de una línea cartesiana (cf. Vendler, 1972, Chomsky interpreta esta última noción en un sentido amplio que incluye tanto los aspectos cognitivos como los imaginativos y los afectivos (cf. Chomsky, 1966, cap. I).

Estos representan los genuinos "estados internos", por oposición a los creados por el condicionamiento, y su relación con el lenguaje

queda fuera del alcance de una explicación mecánica. Del mismo modo en que la "novedad" de las producciones lingüísticas difiere de la "novedad" de los ítem de comportamiento de un dispositivo del tipo del velocímetro, la "libertad" de las mismas no es la "libertad" derivada de la presencia de un aspecto imprevisible en la estructura de un dispositivo del tipo de la computadora: porque no son función de la variación de elementos observables, pueden serlo de la de elementos internos, mentales. La creatividad del lenguaje reflejaría, por así decirlo, una creatividad mental más profunda (cf. Moravcsik, 1969, 424-428). Sin embargo, Chomsky reconoce que, así planteada, la cuestión del vínculo entre pensamiento y lenguaje entraña un "misterio total" (Chomsky, 1966, 72). Si la discusión de la primera idea de creatividad permitía apreciar un aspecto matemático de la teoría generativo-transformacional, la presente discusión hace posible el análisis de la problemática filosófica en ella implicada. A partir de la ya clásica crítica a la explicación del comportamiento verbal propuesta por B. F. Skinner (Chomsky, 1959; cf. Richelle, 1971, cap. I), la teoría presenta una alternativa "mentalista" a la concepción "causal" del lenguaje. Pero los términos precisos de la misma distan de estar claramente definidos. Hay un mentalismo "cartesiano" en Chomsky que ve en el uso del lenguaje una manifestación típica de lo mental. Pero la pretensión de rechazar el conductismo sin dejar de especular en torno de una eventual explicación fisicalista del uso del lenguaje (cf. Chomsky, 1968, cap. III; Fodor, 1968, cap. I), reintroduce en la teoría generativo-transformacional las paradojas de la concepción causal del lenguaje (cf. Waismann, 1965, cap. VI; Alston, 1964, cap. I; Parkinson, 1968, Introducción; Black, 1968, cap. 8). Si la justificación del uso de una terminología mentalista en la teoría lingüística se apoya sobre la distinción entre términos observables y términos teóricos (cf. Katz, 1964), el hecho de que una teoría sea no-conductista en este sentido no basta para considerarla capaz de explicar el aspecto creativo del uso del lenguaje: a una teoría causal rudimentaria puede remplazársela por otra más sofisticada, sin abandonar por ello el marco global de la explicación mecánica. Chomsky mismo parece mantenerse en una posición ambigua respecto de esta problemática: no opta por una postura "cartesiana" netamente dualista (cf. Chomsky, 1968, cap. III; Lyons, 1970, cap. 9), pero tampoco deja de enfatizar la inoperancia de toda explicación mecánica del lenguaje. En cambio, la terminología causalista utilizada por Katz, 1966, 118).

La tercera idea de creatividad, rasgo que Chomsky propone como "informativo del uso del lenguaje, se vincula con el hecho de que éste "coherente y adecuado" no sólo a los nuevos pensamientos sino también a las nuevas "situaciones" a las que el hablante ha de referirse (Chomsky, 1968, 28). También en este caso resulta difícil ir más allá de una comprensión meramente intuitiva:

"Lo que haya que entender exactamente por 'adecuación' y 'coherencia' no es cosa que pueda decirse de un modo claro y definido, pero no cabe duda de que los conceptos en cuestión

tienen sentido". "... estamos hoy día tan lejos como lo estaba Descartes hace tres siglos de comprender exactamente qué es lo que permite a un ser humano hablar de un modo que a la vez sea innovador, sin estar sujeto al control por parte de los estímulos, y también adecuado y coherente." "Las propiedades del pensamiento humano y el lenguaje humano cuya importancia destacaron los cartesianos corresponden indudablemente a algo real; y es cierto que entonces, no menos que ahora, trascienden todas las posibilidades de explicación por medio de una teoría física suficientemente inteligible." (Chomsky, 1968, 28-29).

Sin embargo, la situación actual no coincide exactamente con la que se daba en la etapa cartesiana: si bien, de acuerdo con la tendencia fisicalista señalada más arriba, Chomsky admite que "en último término" una explicación satisfactoria de la capacidad lingüística será la obra de "psicólogos y biólogos" (Chomsky, 1968, 28), actualmente el lingüista —ese "psicólogo teórico"— se encuentra en condiciones de emprender una explicación "formal" de las propiedades lingüísticas fundamentales— el cumplimiento de esta tarea explicativa aparece como una especie de condición de posibilidad para el ulterior desarrollo de las teorías psicológico-biológicas (cf. Chomsky, 1965, 193) <sup>2</sup>.

¿En qué sentido el uso del lenguaje es "coherente y adecuado"? Per un lado, lo es con respecto a las cambiantes condiciones del contexto no lingüístico dado por el mundo físico y mental en el que está situado el sujeto hablante-oyente normal: resulta significativo que Chomsky presente al "discurso demencial" como un caso de comportamiento lingüístico asimilable al de la computadora con un elemento fortuito (Chomsky, 1968, 28). Por otro lado, la "coherencia y adecuación" del uso del lenguaje se cumple típicamente en el contexto preciso del diálogo: comentando las ideas del cartesiano Géraud de Cordemoy, Chomsky cita el siguiente texto:

"... me parece que *hablar* no es repetir las mismas palabras que han chocado contra el oído, sin proferir otras palabras a propósito de aquéllas." (Chomsky, 1966, 28.)

En síntesis: el uso "normal" del lenguaje implica por parte del sujeto (a) una capacidad para expresar "pensamientos" en el sentido amplio señalado más arriba, (b) una capacidad para "referirse" adecuadamente a los eventos que se dan en su entorno físico y social, (c) una capacidad para situarse correctamente en el contexto intersubjetivo adecuado para la interpretación del lenguaje.

Esta descripción del aspecto creativo del uso del lenguaje, aunque somera, da pie para interrogarse acerca de la efectividad de la teoría generativo-transformacional. ¿Proporciona una explicación sa-

<sup>2</sup> Gilles-Gaston Granger (1968, 162) se refiere a la teoría chomskyana como una "metapsicología" del lenguaje.

tisfactoria de aquellos rasgos que presenta como esenciales en la caracterización del fenómeno lingüístico? Creemos que puede mostrarse su insuficiencia a partir de las siguientes consideraciones: (1) el modelo del componente sintáctico de la teoría gramatical incorpora reglas recursivas que permiten explicar el carácter no limitado de las producciones lingüísticas; (2) la segunda, y más interesante, idea de creatividad se vincula con las tareas fijadas por Chomsky para una "teoría del desempeño" lingüístico (cf. Chomsky, 1965, cap. I) y su explicación parece depender básicamente de un modelo del componente semántico, aspectos sólo desarrollados de un modo incipiente por la teoría chomskyana <sup>3</sup>; (3) en cuanto a la idea capital de creatividad lingüística como adecuación, corresponde a un nivel semántico-pragmático que la teoría parece considerar no pertinente (cf. Chomsky, 1969, 81).

El interés de la discusión esbozada radica por un lado en el hecho de que permite destacar el papel que desempeña un enfoque descriptivo del fenómeno lingüístico en el contexto de una teoría explicativa del lenguaje y, por otra parte, en la posibilidad de sugerir como instrumento de análisis para ese nivel descriptivo al aparato conceptual elaborado por una filosofía del lenguaje.

<sup>3</sup> Chomsky parece asignar al componente semántico una función básica en el modelo de desempeño lingüístico: cf. 1972.

## REFERENCIAS

- AARSLEFF, H., "Cartesian Linguistics: History or Fantasy?", in *Language Sciences*, nº 17, oct. 1971.
- ALSTON, W. P., *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964.
- BEVER, T. G., FODOR, J. A., y WEKSEL, W., "On the Acquisition of Syntax: a Critique of 'Contextual Generalization'", in *Psychological Review*, 1965, Vol. 72, nº 6.
- BLACK, M., *The Labyrinth of Language*, N. York, Praeger Publishers, 1968.
- BRAINE, M. D. S., "On Learning the Grammatical Order of Words", in *Psychological Review*, 1963, Vol. 70.
- "On the Basis of Phrase Structure", in *Psychological Review*, 1965, Vol. 72, nº 6.
- CHOMSKY, N. (1954), "Logical Syntax and Semantics: their Linguistic Relevance", in *Language*, Vol. 31.
- (1959) "B. F. Skinner's *Verbal Behavior*", in *Language*, Vol. 35.
- (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press.
- (1966) *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, N. York, Harper and Row. Traducción castellana por E. Wulff, Madrid, Gredos, 1969, a la cual se refiere el texto.
- (1968) *Language and Mind*, N. York, Harcourt, Brace and World. Traducción castellana por J. Ferraté, Seix Barral, Barcelona, 1971, a la cual se refiere el texto.
- (1969) "Form and Meaning in Natural Languages", in J. D. Roslansky (ed.), *Communication*, Amsterdam, North-Holland.
- (1972) "Deep Structure, Surface Structure and Semantic Interpretation", in *Studies on Semantics in Generative Grammar*, La Haya, Mouton.
- COOPER, D. E., *Knowledge of Language*, Londres, Prism Press, 1975.
- FODOR, J. A., *Psychological Explanation*, N. York, Random House, 1968.
- GANZ, J. S., *Rules. A Sistematic Study*, La Haya, Mouton, 1971.
- GILSON, E., *Linguistique et Philosophie*, Paris, Vrin, 1969.
- GRANGER, G. G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris A. Collin, 1968.
- HARMAN, G., "Three Levels of Meaning", in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, nº 19, 1968.
- HYMES, D., "Competence and Performance in Linguistic Theory", in R. Huxley y E. Ingram (eds.), *Language Acquisition: Models and Methods*, London, Academic Press, 1971.
- KATZ, J. J. (1964 a), "Mentalism in Linguistics", in *Language*, Vol. 40.
- (1964 b) "Analyticity and Contradiction in Natural Language", in J. A. Fodor y J. J. Katz (eds.), *The Structure of Language*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- (1966) *The Philosophy of Language*, New York, Harper and Row.

- LEECH, G., *Semantics*, London, Penguin, 1974.
- LYONS, J., *Noam Chomsky*, N. York, Vicking, 1970.
- MCNEILL, D., "The Creation of Language", in R. C. Oldfield y J. C. Marshall (eds.), *Language*, London, Penguin, 1968.
- MORAVCSIK, J. M. E. (1967), "Linguistic Theory and the Philosophy of Language", in *Foundations of Language*, Vol. 3.
- (1969) "Competence, Creativity, and Innateness", in *Philosophical Forum*, Vol. 1.
- OSGOOD, CH. E., "On Understanding and Creating Sentences", in *American Psychologist*, Vol. 18, 1963, nº 12.
- OLLER, J. W., SALES, B. D., y HARRINGTON, R. V., "Towards Consistent Definitions of Some Psycholinguistic Terms", in *Linguistics*, nº 57, 1970.
- PARKINSON, G. H. R., *The Theory of Meaning*, Oxford, O. U. Press, 1968.
- RICHELLE, M., *L'Acquisition du Langage*, Bruselas, Dessart, 1971.
- SAMPSON, G., "The Reality of Linguistic Decoding", in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXVII, nº 22, 1970.
- VENDLER, Z., *Res Cogitans*, London, Cornell Univ. Press, 1972.
- VUILLEMIN, J., "Remarques Philosophiques sur l'Aspect Créateur du Langage", en J. Pouillon y P. Maranda (eds.), *Echanges et Communication. Mélanges offertes à Cl. L.-Strauss*, La Haya - Paris, Mouton, 1972.
- WAIMANN, F., *The Principles of Linguistic Philosophy*, London, Macmillan, 1965.

## LA SEGUNDA MEDIACION DEL POEMA

POR Héctor E. Ciocchini \*

"El nombre del arco es vida; su obra, muerte."  
Heráclito, fragm. 48.  
"Toute association de mots encourage son démenti,  
court le soupçon d'imposture. La tache de la poésie,  
à travers son oeil et sur la langue de son palais, est de  
faire disparaître cette aliénation en la prouvant dérisoire."  
René Char, *A une sérénité crispée*, 2me version.

Todo lenguaje poético aspira a contemplar y a hacer contemplar la unidad total de los objetos. En ese sentido toda representación dualística impone una parcialización de esa meta final; o, mejor, muestra elocuentemente, en un fragmento o dualidad, un aspecto indicador de esa totalidad. Aplicando este principio al problema de una metodología del estilo literario, vemos que todo dualismo es, aunque aclaratorio de estructuras, simplificador, porque escapa a la verdadera naturaleza de la "cosa" mentada y del movimiento creador, esencialmente unitario. Todo dualismo detectado por un lector habla de la manifestación de la "cosa", pero no de la cosa misma. Está expresado para hacer surgir ese tercer elemento abarcador que supera la antítesis dualística.

Las primeras manifestaciones de este dualismo en el plano de un léxico poético serían *grosso modo*:

- a) La ambigüedad del lenguaje poético.
- b) La oposición manifestada en las imágenes que daría lugar a antinomias y antítesis.
- c) Los paralelismos analógicos.

La dualidad se manifiesta, en consecuencia, tanto en la ambigüedad de las palabras usadas, como en la disponibilidad de los significados

---

\* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas.

interpretativos y también en los paralelismos y analogías. Pero también observamos que en poesía las antinomias se concilian y unifican; las aparentes ambigüedades, los aparentes dualismos son caracterizaciones de una unidad que lleva un signo diferente que, a su vez, tiene su propia modalidad de expresar.

Se trata, en consecuencia, para ver en profundidad, más que de hallar ambigüedades, antinomias y dicotomías, de ver cómo éstas son concurrencias en profundidad, y de verlas siempre a la luz de una totalidad. No se trata, diría, de una recomposición estructural o gestáltica, sino que suprimidos, sin más, los elementos mediadores queda un nuevo signo, la más avanzada mediación, como manifestación de una nueva dirección sintetizadora. Ir lo más posible a la cosa misma, romper toda mediación, y crear una nueva mediación, es la manera de hallar un lenguaje adecuado a la realidad mentada. Así la ecuación: palabra—representación—objeto debe utilizar, pero suprimir, las dos primeras mediaciones, para abstraerse en la mediación del objeto poético.

Ir a la singularidad cualitativa de ese signo exige una redefinición cualitativa de todos los elementos tradicionales y, por último, su supresión para ver la nueva función que desempeñan. En tal sentido podríamos decir que es, en más, el plano paradigmático el que dicta—sin características de género literario, ni encuadre de ningún tipo—el plano sintagmático, la "distribución" sintagmática. Dicho de otro modo, no existe plano sintagmático sino en una nueva dirección que es de índole absolutamente mental o espiritual. Es un signo viejo para designar un signo nuevo totalmente requalificado. Es decir, la obra no funciona con dualismos, paralelismos o antítesis, sino a través de dualismos, paralelismos o antítesis. Se trata, volviendo a nuestro comienzo, de un acercamiento no por dualismos, siempre fáciles y didácticos, sino por incrementaciones de lo mismo. Lo mismo—ese infinito siempre nuevo, en un sentido platónico—se va revelando bajo diversas y engañosas apariencias que solo tienen sentido requalificadas y referidas a la unidad de un nuevo signo. A este respecto, los creadores, que pueden ser exteriormente—por sus ideas, léxico, sintaxis—absolutamente semejantes, son siempre nuevos, porque por un dominio común, por un medio común de comunicación, han creado no sólo una nueva mediación hacia el lenguaje sino una nueva comunicación hacia las cosas, un nuevo sistema referencial para observar, contemplar y cualificar las cosas.

El espacio mental del poema es su verdadera sintaxis en la que indiferentemente una sintaxis tradicional o novedosa, viejas o nuevas escuelas, son meros indicadores para llegar a la singularidad de una nueva cualificación<sup>1</sup>. De allí que la sintaxis formalizable sea un mero reflejo discutible—según estímulos exteriores—pero no la nueva

<sup>1</sup> Para mostrar la unidad y contradicción en los diversos niveles y opciones del lenguaje literario cf. "Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje", en *Filosofía y lenguaje* de MAURICE MERLEAU-PONTY, Collège de France, 1952-1960. Buenos Aires, Proteo, 1969, p. 19 y ss.

relación, con un nuevo principio de unidad, de la cosa, con la saludable inmersión en un renovado saber que surge de las potencias siempre inagotables de la cosa.

Hallar esa estructura única, que supera por su nutrición la impotencia del lenguaje, puede ser salir del hipnotismo de una producción cada vez más mecánica de nomenclaturas que nos alejan de la cosa, en su valor informulado e impredecible, es decir, poético. Se cumple de ese modo la superación de la mediación de las palabras, justamente para que creación y crítica, requalificadas por su inmersión en una nueva actitud referencial, puedan decir algo nuevo.

Tomemos en "Aparición urbana", de Oliverio Girondo (O.C., pág. 276) este acercamiento a la nueva sustancia de la cosa.

Surgió de bajo tierra?  
Se desprendió del cielo?  
Estaba entre los ruidos,  
herido,  
malherido,  
inmóvil,  
en silencio,  
hincado ante la tarde,  
ante lo inevitable,  
las venas adheridas  
al espanto,  
al asfalto,  
con sus crenchas caídas,  
con sus ojos de santo,  
todo, todo desnudo,  
casi azul, de tan blanco.  
Hablaban de un caballo.  
Yo creo que era un ángel.

Esa cosa es manifestada por atisbos. ¿De dónde surgió? ¿Cómo estaba? La ambigüedad crece en el mismo grado en que se unifica esa nueva cualidad de la cosa, para ser, por último, rechazada, la misma mediación de la palabra:

Hablaban de un caballo.  
Yo creo que era un ángel.

Estas palabras acentúan aún más esa requalificación que todo el poema transmite: "con sus crenchas caídas", "con sus ojos de santo". Ni aparición, ni hombre, ni animal, ni caballo. Todo ello a la vez y otra cosa: un ángel. Observación de las posibilidades que INDICAN otra cosa, la reificación de una nueva sustancia: el ángel.

Si juzgamos estructuralmente este poema vemos que tiene cierta semejanza con una adivinanza. Sus dos primeros versos dicen: "Surgió de bajo tierra? / Se desprendió del cielo?" También lo tiene el *Hymne à la Beauté* de Baudelaire, en donde a pesar de desvelarse el objeto a tratar se indaga en relación semejante la naturaleza de la Belleza.

Hasta las caracterizaciones que desorientan al lector: "hincado ante la tarde", "con sus crenchas caídas", "con sus ojos de santo", tienen ese carácter, de adivinanza. Pero la cosa no está ya implicada deductivamente; se la va descubriendo, desvelando. Ninguno de los poemas citados son adivinanzas. El elemento cualitativo, ponderativo, es otro. La forma de la adivinanza, por ejemplo en las adivinanzas que se proponen a un desconocido para reconocer si es verdadera o falsa su jerarquía de rey en el *Apolonio de Tiro*, da indicios, connotaciones que voluntariamente desorientan al interrogado. La forma de la adivinanza primitiva puede ser poética, pero no necesariamente. La cosa excede el objeto representado por las connotaciones de la palabra. El esquema trata de reproducir la desvelación paulatina del fenómeno: aparición subitánea de una escena urbana, un caballo muerto en la calle, pero la naturaleza del objeto excede el hecho para provocar la revelación de la verdadera naturaleza de ese ser martirizado.

Tanto en la apertura del poema de Baudelaire como en el de Gironde se señalan dos posibilidades; pero tanto en uno como en otro elemento de este dualismo las series de opuestos y de ambigüedades, las series connotativas afines, sirven para hacer surgir la verdadera caracterización en su aspecto limitado e ilimitado, formulado e informulado. En definitiva, la recualificación de las limitadas combinaciones retóricas como mediación hacia la cosa misma.

Tomemos para explicar la idea de recualificación en el poema al objeto más vilipendiado por el uso, al número —que fue divinidad entre los Pitagóricos— y formemos con él algunas figuras:

```

3 3 3 3 3 3
3 3 3 3 3 3

      0 0
      8
      —
3 — 3
33333
33333
33333
33333

```

Si el autor pusiera de título a esta obra 110, en verdad este título tendría sentido; definiría por la suma de las significaciones parciales de los números la totalidad de una distribución. También podríamos observar estas distribuciones y agruparlas según diversos criterios racionales: las relaciones numerológicas, las parejas de opuestos. Todo esto constituye una lectura. Pero, a la vez, podría constituir una ironía, un mero juego. A nadie se escapa que en esta distribución numérica se representa una cara. Se podrían ver las relaciones de las partes: los ojos como 0; los cabellos como dos hileras de seis 3; la barba como cuatro hileras de cinco 3, con dos 3 a cada lado, en su nacimiento; la nariz central como un 8; la boca como un signo — (menos). Pero el autor puede haber usado el número tres por otro valor *sémico*; por la

grafía del tres que sirve para representar el cabello crespo; el 0 porque se presta para la representación de los ojos; o el ocho para indicar una nariz roma. Cada uno de los materiales empleados está *recualificado*, y el todo puede demostrar que el uso aun de lo más vilipendiado puede ser material de construcción en manos de un artista. Lo mismo las estructuras escultóricas hechas con residuos, materiales de demolición, fragmentos de máquinas, etc. Hay, naturalmente, niveles de lectura; pero sólo la lectura final que cambia la naturaleza de las significaciones, que recualifica las partes, puede llegar a la inteligencia del todo y al asombro de esa inteligencia.

Los estilos caligráficos —signografía china, *Coup de dés*, *Calligrammes*— intentan mostrar una *forma del contenido* quebrando su tradicional valor *sémico*, es decir, rompiendo su tradicional forma de mediación de una manera más evidente. Esta forma del contenido nos devuelve recualificada la contemplación de la cosa mostrándonos, al mismo tiempo, su valor infinito. Esa nueva unidad fulgurante utiliza muchas veces los valores más concretos para producir un espacio mental abstracto, nos muestra cómo una insistencia en la materialidad de la cosa, en su observación y contemplación, nos lleva a la apreciación y al descubrimiento de su mundo desconocido e informulado. Así ocurre con el poema "Arena" (O.C., pág. 277) de Oliverio Gironde.

Con Pound y Fenellosa, en su redescubrimiento del valor *semántico* del poema chino, y en nuestro país con Oliverio Gironde se tendía un puente hacia el *poema-objeto* que el espacialismo y la nueva poesía concreta llevarían en su síntesis de las artes a sus más extremas consecuencias<sup>2</sup>. Los nuevos lenguajes (Cf. Saint-Paul Roux *fragmts*, en "Metamorphoses" N<sup>o</sup> IV, 2<sup>o</sup> trim. 1968; el *zaoum* de Vélimir Khlenikov —1885-1922—) y las nuevas estenografías de los *poemas concretos* llevarán la unidad recualificadora del acto *sémico* hasta sus más variadas combinaciones. En el plano de esa poesía talismánica que se venía gestando en las ilustraciones de Picasso o de Braque a poetas como Eluard o Char llegamos hoy a la situación más directa de la imagen sobreescrita. Esta puede tomar, *grosso modo*, el carácter general de:

- a) Escritura de la naturaleza: relación entre la ganga y el mineral precioso.
- b) Escritura del hombre sobre la representación de la materia, que manifiesta así en el espacio interior del hombre la infinitud y la fuerza del objeto.

<sup>2</sup> Sobre la sustitución del contenido ontológico por la articulación formal del discurso y las referencias límites del discurso (*mito y fe*) cf. ANDRÉ SCARMA "Le mythe et l'épiphanie de l'indicible" en *Mito e fede*, *Archivio di Filologia*, Padova, CEDAM, 1966, p. 83 y ss.: "Transformer la connaissance des conditions en condition déterminante de la connaissance représente une constante du destin de l'esprit occidental depuis les premières analyses des sophistes grecs jusqu'à l'expérience vécue de nos jours".

De este modo llegamos a la obra de René Char *La nuit talismanique*, 1971. La escritura del dios o de la naturaleza en la piedra adquiere valor talismánico, es testimonio de otra dimensión de la vida, de los ciclos cósmicos. La poesía nos devuelve recualificados los objetos en su unidad ígnea y fulgurante. Su acto sémico —conjuro, proverbio, mito, rito, leyenda— nos lleva a esa *Prisca Literatura*, reintegrándonos a nuestra totalidad, tal como la contemplación de los dibujos de un *mandala* nos conduce, por último, a la unidad de ese centro sin formas donde desaparecen todos los detalles que prepararon nuestras potencias para una contemplación central.

## II

El surrealismo en su aspecto de comprensión totalizadora de la realidad, en la recomposición de una unidad fulgurante, restablece el acorde inicial entre ser, acción y palabra, el diálogo entre *poema* y *noema* existente en los textos de los presocráticos.

Lo vemos claramente en el cultivo del género aforístico, que es la resultante de un itinerario psicológico, ético y estético. Comparemos algunos fragmentos de Heráclito con algunos de los aforismos de "El juicio original", perteneciente a *La immaculada concepción*, de Paul Eluard y André Breton<sup>3</sup>. Dice el fragmento 93 de Heráclito: "El rey cuyo oráculo está en Delfos no dice, no oculta, indica". Observemos cómo se destaca el aspecto *indicativo*, *direcciona*l de la palabra. Esa acción educadora desde el interior del *daimon* personal es *sympática*. Un sentido semejante, además de otras connotaciones, tiene el aforismo surrealista: "No leas. Mira las figuras blancas que dibujan los intervalos que separan las palabras de muchas líneas de los libros, e inspírate en ellas". La homologación a la unidad de ser, acto y palabra de la niñez es también una interpretación surrealista de esa vuelta a la unidad inicial: "Retoma la armadura que te has quitado a la edad de la razón", "No prepares las palabras que gritas". Es lo mismo que decir: no uses tácticas, da al acto una adhesión absoluta.

La misma engañosa unidad que no es el vocablo o los lenguajes, sólo elementos de mediación, sino el *paso a una superrealidad* o la *posibilidad* de la palabra define una conducta de los surrealistas. Toda la teoría sobre la palabra, el nombre y el vocablo en Heráclito revierte en la búsqueda surrealista. El engaño del vocablo se observa cuando dice en el fragmento 48, haciendo un juego de palabras entre *biós* y *bíos*: "El nombre del arco es vida; su obra, muerte". Muy distinto es el uso de *lógos* en los fragmentos 1 y 50 en donde diferencia el limitado lenguaje del hombre y el ilimitado lenguaje de la palabra. En el *ni más acá ni más allá* de los surrealistas, en el orden de la vida y no de

<sup>3</sup> Hay trad. al esp. de Alejandra Pizarnik en Ed. de la Flor. Bs. As. Sobre el lenguaje como *mediación* cf. ANDRÉ SCHIMA, art. cit., p. 85.

una entidad metafísica dirán: "Piensa en *mí* que te hablo, ponte en *mí* lugar (aquí diremos nosotros: no en mi palabra) al responder". Se produce así el lenguaje del alma al alma que pretendía Rimbaud; es decir, los surrealistas redescubren a Heráclito a través de Rimbaud, de su *Lettre a Démeny*. En el punto culminante de esta experiencia oigamos a René Char enunciar la conciliación de los opuestos en una unidad resplandeciente:

La luz tiene una edad.  
La noche no la tiene,  
pero ¿cuál fue el instante  
de esta fuente única? \*

## III

Estas ideas pueden tener una vigencia creadora y crítica y luego *crítico-creadora* en experiencias de escritura automática que operen sobre un material redaccional realizando a posteriori: A) Una *époje* crítico-fenomenológica. B) Una *inmersión creadora* en el objeto. C) Una superación crítica de los opuestos en la cosa y una recualificación crítica en el lenguaje.

Si observamos los resultados expresivos obtenidos de una experiencia de escritura automática realizada con alumnos de un curso de estilo, notamos cómo se puede recrear la experiencia surrealista a partir de cada uno y observar desde allí los datos estilísticos que sólo pueden ser relativos desglosados de su contexto dinámico. Los resultados han sido los siguientes:

Incongruencias enunciadas mediante metáforas formadas por nombres de objetos concretos.

Sumas de nombres concretos que dan por resultado un ente abstracto.

Nombre abstracto con verbo concreto.

Opuestos conciliados en relación de metáfora, antítesis y metonimia.

Situación sintáctica de metonimia antitética.

*Nuevos objetos:*

- a) Mención de un objeto con predicado de otro objeto.
- b) Creación de verbos insólitos.
- c) Verbos intransitivos a los que se da valor transitivo.

\* RENÉ CHAR, *La nuit talismanique*, les sentiers de la création, Skira, Paris, 1972. Idem, p. 85, para mostrar como dualismo a la condición del símbolo: "Tant que le symbole est 'vivant', il reste ouvert à l'"au-delà" dont il capte l'énergie assimilatrice (qui sera traduite en système linguistique, par des couples de notions ou d'images associées selon les lois de l'analogie et du contraste). En toute rigueur des termes, le mot essentiel qu'il dit est un 'mot de passe'".

El punto culminante definido por André Breton en su segundo manifiesto del surrealismo tendría una posible traducción en ecuaciones verbales como las siguientes:

*Afirmaciones categóricas* de base, no sujetas:

- a) A un orden o a una serie de objetos.
- b) A una referencia específica. Esto trae aparejada una *referencia libre*, abierta a todos los *niveles de semantismo*: desde el fonológico y rítmico hasta el de los significados predictibles.
- c) Animismo y, en consecuencia, anti-animismo.
- d) Creación de acciones y palabras que pueden ser *mitos*.
- e) Relaciones gratuitas y fortuitas de palabras y estudio crítico de su posible necesidad.

El estudio crítico-creador de estas relaciones es útil para mostrar hasta qué punto las palabras pueden marcar por sí mismas un designio. Con tal espíritu Annie Le Brun reúne una antología surrealista con el título de *Les mots font l'amour*, Losfeld, 1970. La lengua de Rimbaud que en su carta a Démeny era "del alma para el alma" adquiere otra interpretación: "¿La comunicación tiene otro fin, distinto al cambio de ideas. No puede ir hasta el intercambio de seres?"<sup>5</sup> Así rezan las palabras de Detours de Joan Schuster que preceden a esta antología de citas surrealistas.

La imagen-metáfora surrealista que pasa por los distintos niveles de juego y azar, como en los *cadáveres exquisitos*, luego al de pensar poético y en su forma más depurada al *aforismo* recorre así distintos niveles de ese diálogo entre el pensar y el poetizar, de esa *apelación al origen* que da carácter universal y humano al movimiento surrealista.

Obras como *La inmaculada concepción, A una serenidad crispada o Membretes* pareciera que no están por azar escritas en forma de apotegmas o aforismos. Su verdad es delicada y única porque es el resultado final de una operación humana y poética que afecta al ser solitario, dialogante consigo mismo, con su silencio, y a esa necesidad inicial de consignar en *priscae litterae* la confrontación con una capacidad subyacente e innominada que linda siempre con el misterio<sup>6</sup>. Sabemos la importancia inmensa que refranes, apotegmas y sentencias tenían en la tradición antigua y humanística; pero aquí se trata de restablecer un acorde afectado por el didactismo, que es sólo una especialización de

esa apelación al origen, al diálogo entre el *poema* y el *noema*<sup>7</sup>. La unión del primitivo pensar griego con la síntesis surrealista se cumple así, si no totalmente, al menos excepcionalmente en algunos poetas.

Si unimos de este modo la primera parte de nuestra hipótesis con la segunda tratando de llegar a una conclusión que observe de qué modo la ruptura de la mediación de los lenguajes y léxicos ha revertido en una renovación y apertura de los lenguajes y los léxicos, podemos observar y aventurar la siguiente conclusión: Las características anteriormente señaladas dan por resultado un *ritualismo expresivo* de índole distinta al tradicional y basado, por el contrario, en la *libre expresión*, en la disponibilidad de todos los contenidos y de su *posibilidad de señalización indicativa*. Esta característica recrea un *contexto de religiosidad informulada*, es decir, *no codificada*. Lo categórico de su expresión, de su gesto, crea en el lector la impresión de una *necesidad expresiva* justamente *por oposición a lo codificado y a lo ortodoxo* ("Lento desarreglo de todos los sentidos" que crea un orden nuevo). Esta ortodoxia codificada —en religión, en proclama social, en propaganda política— es utilizada en la fuerza expresiva de su oponente, lo inhabitual, lo insólito e informulado, para ser totalizado hacia el ser íntimo de la vida. De allí, también, ese nuevo espíritu aforístico que aplicado a todas las realidades sin discriminación de belleza o fealdad, de léxicos, de buen o mal gusto, reivindica un diálogo o un silencio inicial que apunta hacia otra esclarecedora meta de silencio y conocimiento.

<sup>5</sup> Idem "...l'assise transcendantale du mythe est à chercher dans la visée signifiante de son noyau symbolique. L'architecture du récit mythique l'exprime mais ne l'épuise pas, car c'est lui la condition de cohérence et de sens de son déploiement". P. 86, *in fine*, y 87.

<sup>6</sup> El mito que *dice el ser y despliega la estructura* (vida-muerte-espacio-tiempo-instante), idem, p. 87. "Ce qu'il dit prend son pleine sens par ce qu'il ne dit pas, et c'est précisément ce qu'il veut et doit dire pour ne pas déchoir dans l'insignifiance du déterminisme intra-mondaine ou dans la para-signifiance du Weltbild".

<sup>7</sup> Cf. JEAN BEAUFRET, "L'entretien sous le marronnier", en *L'Arc*, N° 22, Été 1963.

LA DIMENSIÓN ESENCIAL DEL LENGUAJE SEGÚN HEIDEGGER:  
EL DECIR, LO DICHO Y LO QUE SE DA A DECIR

Por Roberto J. Walton \*

"en y con el lenguaje nos desplazamos sobre un terreno movedizo o, mejor dicho, en medio del oleaje de un mar". [*Was heisst Denken?*, p. 169.]

I. El ámbito de la consideración

Husserl había establecido que el ingreso en la fenomenología puede efectuarse por dos caminos, ya sea partiendo como en las *Investigaciones lógicas* de la expresión para llegar a la significación y luego a la percepción, o bien siguiendo, como en *Ideas I*, la dirección inversa hasta alcanzar la expresión como un estrato superior que constituye la capa del *logos* según la acepción de este término en el lenguaje ya desarrollado más allá del significado originario de reunión<sup>1</sup>. En este marco se presentan como aspectos fundamentales de la fenomenología del lenguaje: el *logos* en el sentido de expresión lingüística, significación y acto de pensar; la palabra como unión de lo ideal con lo sensible; la separación de la capa expresiva y la capa pre-expresiva; la improductividad de la capa expresiva que exterioriza un sentido ya constituido en la intuición; el examen de la relación lenguaje-cosa con referencia al problema de si la proposición refleja o determina la estructura de la cosa; y la existencia de un sentido proposicional en la intuición. Por su parte, Heidegger declara que la fenomenología brindó las posibilidades de un camino con respecto al problema del lenguaje y el ser, y que él no ha intentado seguir una nueva dirección sino pensar originariamente la esencia de la fe-

\* Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET.

<sup>1</sup> Cf. EDMUND HUSSERL. *Husserliana*, Band III, Martinus Nijhoff, Haag, p. 308 n.

nomenología<sup>2</sup>. En esta búsqueda se cuestionan todas aquellas determinaciones y la tradición a que remiten.

El punto de vista desde el que Heidegger se ocupa del lenguaje responde a su preocupación fundamental: poner de manifiesto el ser del ente de tal modo que se manifieste el ser mismo<sup>3</sup>. Al respecto nos aclara que "ser mismo" significa el venir a la presencia de lo presente (Anwesen des Anwesendes), y que tal duplicidad (Zwiefalt) se da porque el venir a la presencia accede a manifestarse o a brillar (Scheinen) y lo presente a aparecer (Erscheinen) de tal modo que en el brillar del ser aparece el ente y en el aparecer del ente está en juego el brillar del ser<sup>4</sup>. Se trata de un brillar en el sentido del "mostrarse (Sichzeigen) iluminado y luminoso"<sup>5</sup> que, bien examinado, se despliega como el mismo aparecer<sup>6</sup>. En tanto rasgo fundamental del venir a la presencia de lo presente<sup>7</sup>, el aparecer es un adelantarse (Hervorgehen), un surgir (Aufgehen), un estar delante (Vor-liegen) y un patentizarse (Sichöffnen) en una iluminación (Lichtung) que proporciona el dominio abierto (das Offene) para todo manifestarse y a la vez alumbraba todo lo que se adelanta hacia su aparecer<sup>8</sup>. Al venir a la presencia le es inherente un venir adelante hacia la luz que sólo "acontece" (sich ereignet) donde ya impera el estado de no oculto (Unverborgenheit)<sup>9</sup>.

Lo presente es lo que se despliega en el estado de no oculto, y su estar delante reposa en el venir a la presencia que es a la vez un surgir hacia el manifestarse (Aufgehen zum Hervorkommen) y un durar en el estado de no oculto. El venir a la presencia se reúne (versammelt sich) en un morar (Weilen) que deja permanecer (verweilen) lo presente de tal modo que esté delante entre otros presentes<sup>10</sup>. En relación con esta permanencia y reunión, Heidegger alude a un ámbito originario (Gegend) como ámbito de todos los ámbitos que reúne a las cosas en un permanecer y reposar en sí mismas<sup>11</sup>. En cuanto escapan a toda aprehensión por medio de representaciones, las cosas que mo-

<sup>2</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, Pfullingen, 1959, pp. 92, 95. [Sigla: US.]

<sup>3</sup> Cf. US, 122.

<sup>4</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, p. 97. [Sigla: SG.]

<sup>5</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen, 1961, p. 144. [Sigla: WD.]

<sup>6</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in der Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1958, p. 76. [Sigla: EM.]

<sup>7</sup> Cf. US, 132.

<sup>8</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, p. 55. [Sigla: HD.]

<sup>9</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1967, II, p. 16. [Sigla: VA.] Cf. US, 134.

<sup>10</sup> Cf. WD, 143-45.

<sup>11</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, 1959, pp. 41-42. [Sigla: G.] Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, pp. 319 y ss. [Sigla: Hw.] Cf. US, 197.

ran en este ámbito yacen en el sentido de un posar (Ruhen), i.e., un surgir en aquel reposar que es a la vez un retroceso hacia ellas mismas. En suma: se revelan entre los rasgos fundamentales del venir a la presencia —rasgos que fueron vislumbrados por los griegos y se pierden en el pensamiento ulterior— el estado de no oculto, el surgir a partir de él, la permanencia, la reunión, el brillar y la posa. Son rasgos de un mostrarse a los cuales debe corresponder el lenguaje<sup>1</sup>.

## II. Decir y mostrar

El lenguaje debe ser pensado como dicción (Sage) que comprende el decir (das Sagen), lo dicho en él (sein Gesagtes) y lo que se da a decir (das zu-Sagende). Por su parte, decir significa lo mismo que "mostrar (zeigen) en el sentido de dejar aparecer y dejar brillar..."<sup>2</sup>. Es necesario recurrir al nombre "dicción" en lugar de "lenguaje" porque con éste se corre el riesgo de falsear su esencia interpretándolo como la expresión lingüística que se añade a algo que aparece. Por el contrario, el aparecer reposa en la dicción que muestra y "dejar permanecer lo mostrado junto a sí mismo"<sup>3</sup>. Heidegger nos remite al sentido primigenio del término *logos* que para los griegos era a la vez un nombre para el decir y para el ser<sup>4</sup>, y significaba el "reuniente dejar estar delante (versammelndes vorliegen-Lassen) de lo presente en su venir a la presencia"<sup>5</sup>. Dejar que los entes se extiendan delante en su estado de reunidos es dejarlos ser, y por eso el lenguaje como *logos* es aquello en que "acontece" (sich ereignet)<sup>6</sup> el ser del ente. El *logos* se presenta a la vez como *legómenon* y como *légein* comprendiendo no sólo lo dicho, es decir, aquello que está delante como el ente en su ser, sino también el proceso por el que el ser se reúne como tal. El *légein* es un desocultar (Entbergen) y patentizar (Eröffnen) que se contrapone al ocultar (Verbergen) y encubrir (Verdecken) y se realiza en "comunidad esencial" con el *noein* de tal modo que lo que se toma en consideración es siempre lo que se ha extendido delante en el *légein*. De ahí que —reminiscencia y transformación de un tema husserliano— el *noema* como *noúmenon* del *noein* sea siempre un *legómenon* del *légein*<sup>7</sup>.

Pensado a partir del *logos*, el nombrar es un invocar hacia adelante (Hervor-rufen) en cuanto "dejar estar delante en la luz..."<sup>8</sup>. En este nombrar, el lenguaje otorga el ser de los entes en una funda-

<sup>1</sup> Cf. US, 254.

<sup>2</sup> US, 145. Cf. US, 254.

<sup>3</sup> US, 257. Cf. US, 203.

<sup>4</sup> Cf. US, 185, 237; EM, 96-102.

<sup>5</sup> VA, III, 24.

<sup>6</sup> Cf. VA, III, 23.

<sup>7</sup> Cf. SG, 177 y ss.; EM, 128-30; VA, III, 39.

<sup>8</sup> Cf. VA, III, 19.

ción (Stiftung). El logos deja estar delante no sólo en el sentido de un dejar surgir a partir de sí sino en el sentido de un poner delante (Vorlegen) o fundamentar (Gründen). Esto no debe confundirse con una fundamentación (Begründung) en el sentido del principio de razón suficiente: si bien dejar venir a la presencia a la cosa como cosa, la palabra no es una condición (Bedingung) de la cosa. Por lo tanto, Heidegger recurre al viejo término *Bedingnis* para referirse a la acción de la palabra como un condicionamiento que es una *cosi-ficación* en el sentido de que se instituye la cosa como cosa<sup>1</sup>.

### III. Señas y signos

El decir como mostrar tiene lugar en el modo del hacer señas (Winken)<sup>2</sup>. La concepción habitual de la palabra como signo no resiste una reflexión más rigurosa sobre la esencia del lenguaje tal como se manifiesta en el poetizar y en el pensar como dejar estar delante y fundación originaria. Aquí, la función de nominación se contrapone a la denominación y el mostrar no se funda en los signos sino que éstos “derivan de un mostrar en cuyo ámbito y para cuyos propósitos pueden ser signos”<sup>3</sup>. Sólo cuando esta caracterización de la dicción como dejar aparecer por medio de señas pasa a segundo plano, comienza el predominio de aquélla que presenta al lenguaje como la expresión de algo interior o como la emisión sonora que significa algo, es decir, como la unión de un elemento ideal (la significación) con un elemento sensible (el signo)<sup>4</sup>. Y tan determinación del lenguaje —que es la de Husserl y ha tenido su expresión clásica en las primeras líneas del *Peri hermeneías* de Aristóteles<sup>5</sup>— es el primer paso en un proceso que ha de conducir finalmente a la identificación del lenguaje con la notificación y la información<sup>6</sup>.

### IV. Lo dicho y la diferencia

El decir muestra las cosas y a la vez abre un mundo. Mundo y cosas —esto es, ser y entes con un nombre más adecuado a lo que se da a decir— no se encuentran uno al lado del otro sino que se

atraviesan (durchgehen) uno a otro en un medio (Mitte) en el que están acordes (einig) y que es el entre (Unter-) en que impera la separación (Schied) de la di-ferencia (Unter-Schied) como dimensión que instituye el uno fuera del otro y el uno para otro (das Aus- und Zu-einander) de tal modo que “apropia (ereignet) cosas en el comportar (Gebärden) mundo y apropia (ereignet) mundo en el conceder (Gönnen) cosas”<sup>1</sup>. El nombrar del lenguaje —que es un llamar (Heissen), un mandar venir (kommen-Heissen), un invocar (Rufen) y un encomendar (Anbefehlen)<sup>2</sup>— tiene lugar de dos maneras, porque el invocar es siempre a la vez un invocar hacia aquí (Herrufen) y hacia allá (Hinrufen). El invocar las cosas es tanto un convocar (einladen) como un encomendar (empfehlen) al mundo. Así, la palabra no nombra meramente las cosas sino que nombra y funda al mundo desde el cual aparecen. Análogamente, invocar al mundo es manifestarlo y también invocarlo hacia allá en dirección a las cosas. Ambos modos se distinguen pero son inseparables ya que el lenguaje —articulación del mundo que concede la posibilidad de estar en medio de las cosas—, habla “en la medida en que manda venir lo llamado (das Geheissene), cosa-mundo y mundo-cosa, al entre de la diferencia”<sup>3</sup>.

La estrecha relación entre lenguaje y diferencia —y por ende la naturaleza óntico-ontológica del lenguaje— se pone de relieve caracterizando, por un lado, a la diferencia como una fisura (Riss), no en el sentido vulgar de una grieta en la pared sino como aquel medio que, sin fusión, reúne mundo y cosas, y, por el otro, a la esencia del lenguaje mediante el término *Aufriss* que además del significado de trazo o dibujo encierra el de desgarramiento o apertura brusca junto con el sentido dialectal de abrir los surcos en el campo<sup>4</sup>. O sea: tiene el doble sentido de *Umriss* y *Aufbruch*. Heidegger señala que el ente en cuanto tal está dibujado (gezeichnet) por el ser y aclara que dibujar (Zeichnen) está emparentado con mostrar (Zeigen). El ser es aquello que muestra o hace visible al ente sin mostrarse a sí mismo. “Dibujo” indica aquí, pues, el contorno (Umriss) que es propio del ente de tal modo que, para éste, colocarse en aquél es lo mismo que aparecer<sup>5</sup>. Además, el logos mienta aquel acto violento (Gewalt-tat) de patentización (Eröffnung) que es una apertura-salida (Aufbruch) hacia el ser por medio de la cual éste se reúne en un estado de reunido<sup>6</sup>. Ello es así porque el lenguaje debe abrir nuevos caminos más allá de los significados habituales que impiden manifestarse a las cosas —proceso que por ser ilimitado permite un “mostrar múltiple”—. Estos matices y los que se asocian con las estructuras (Fugen, Wortgefüge) del lenguaje que no llegan expresamente a la manifestación sonora, y que corresponden al

<sup>1</sup> Cf. HD, 38; SG, 179-80; US, 232-33, 237.

<sup>2</sup> Cf. US, 145, 202.

<sup>3</sup> US, 254. Cf. US, 262; EM, 131; SG, 161.

<sup>4</sup> Cf. VA, III, 24-25. Cf. WD, 87-88, 121-22.

<sup>5</sup> Cf. US, 203-204, 244-45, “Se puede decir... que todo el designio de Heidegger ha de ser, desde *Sein und Zeit*, el cuestionamiento de un esquema semejante” [Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, III. *Approche de Heidegger*, Les éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 74].

<sup>6</sup> Cf. VA, III, 41.

<sup>1</sup> US, 25. Cf. US, 21 y ss.

<sup>2</sup> Cf. WD, 85.

<sup>3</sup> US, 28.

<sup>4</sup> Cf. US, 251-52.

<sup>5</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 5, 39. [Sigla: SZ.]

<sup>6</sup> Cf. EM, 129.

ser entendido, paralelamente al estado de reunido que reúne, como aquella juntura que junta (*fügender Fug*) que es a la vez el proceso que junta (*Fügung*) y el ensamblaje (*Gefüge*), están presentes cuando se nombra la esencia del lenguaje con una palabra tan enigmática. La revelación de lo hasta ahora oculto exige un término que lo instituya y lo mantenga en su ser propio: "El *Auf-Riss* es el todo de los trazos de aquel dibujo que junta lo abierto, lo libre del lenguaje. El *Aufriss* es el dibujo de la esencia del lenguaje, el ensamblaje (*Gefüge*) de un mostrar en que los hablantes y su hablar, lo hablado y su no hablado, son dispuestos (*verfugt*) a partir de lo asignado (*Zugesprochene*)"<sup>1</sup>.

### V. Decir y escuchar

Por un lado, el lenguaje habla en la medida en que muestra, pero, por el otro, habla en la medida en que "brota de la dicción antiguamente hablada y hasta ahora no hablada"<sup>2</sup>. Aflora aquí la idea de que todo "fundar" (*Stiften*) tiene su reverso en un "tomar suelo" (*Boden nehmen*) que lo refiere a los entes y restringe su ámbito.

Esto significa que la revelación de las cosas no puede escapar a las posibilidades ofrecidas por el mismo lenguaje. Son precisamente las dos vertientes en que se nutre el pensamiento de Heidegger, quien intenta no sólo dejar estar delante lo que se toma en consideración sino rememorar lo que han dicho poetas y pensadores. Podríamos decir con Merleau-Ponty que la palabra no sólo se refiere a las cosas mudas que interpela sino que se enlaza con el lenguaje ya dado en el que opera una modulación de tal modo que somos dominados por él<sup>3</sup>. Mientras que en una de las perspectivas lo invocado en el lenguaje es el ente en su ser, en la otra es esta diferencia o el ser mismo lo que invoca convirtiendo al decir en un escuchar. Escuchamos el hablar del lenguaje y de ese modo reiteramos (*nachsagen*) la dicción escuchada. Dejamos que el lenguaje hable en nosotros de tal modo que nuestro propio ser esté introducido (*eingelassen*) en la dicción y se abandone a ella. El escuchar no es aquí aquella actitud que acompaña al hablar en una conversación, es decir, un escuchar posterior (*nachhören*), sino que se presenta con anterioridad a todo hablar como un previo escuchar (*vorhören*) que se anticipa en cierto modo a la invocación de la diferencia<sup>4</sup>.

El decir es un escuchar porque se determina a partir del *logos* y se despliega en un *homologeîn* como un hablar tal como el *logos* habla, como un corresponder (*entsprechen*) o pertenecer (*gehören*) al *logos*. Escuchamos la dicción porque pertenecemos a ella, y esta corres-

pondencia es posible porque tanto el *légein* del *logos* como el *légein* del *homologeîn* tiene "un origen más primitivo en el medio (*Mitte*) simple que se encuentra entre los dos"<sup>1</sup>. La reunión implica un cierto "punto de concentración"<sup>2</sup> a través del cual se lleva a cabo el proceso unificante del *logos*. El punto de reunión o "ahí" del ensamblaje sirve a las necesidades del *logos* original, que, por su parte, no podría realizarse como un estado de reunido sin él. Al hombre no se le puede atribuir primariamente el mostrar inherente al hablar humano porque —si bien no se puede negar que sea el ser que habla— habla siempre desde el lenguaje: "el lenguaje habla (*Die Sprache spricht*)"<sup>3</sup>.

### VI. Lo no dicho y el silencio: lo que se da a decir

El lenguaje es el eco o la respuesta humana a la palabra de la voz silenciosa (*lautlose Stimme*) del ser<sup>4</sup>. Este silencio es inherente a la diferencia en cuanto ésta se revela como un aquietar (*Stillen*) que aquietar de doble manera al dejar reposar las cosas en el mundo y dejar contentarse el mundo en las cosas. En tal aquietar acontece la quietud (*Stille*), es decir, la quietud de la posa (*Ruhe*) a cuyo repiqueteo responde el lenguaje: "El lenguaje habla como el repiqueteo de la quietud (*das Geläut der Stille*)"<sup>5</sup>. El aquietar de la quietud no es lo que carece de sonido, es decir, la mera inmovilidad con respecto al resonar (*Lauten*). Es un repicar (*Läuten*) que difiere de la mera producción y propagación sonora. El sonido remite a un ámbito previo y esto explica por qué el mostrar que caracteriza al decir —en cuanto ha de manifestar las cosas tal como son sin ocultarlas tras un velo de signos— no se funda en el signo sino que éste deriva del mostrar en el modo del hacer señas. Si bien resulta oscura y extraña la afirmación de que lo que suena en la voz no está subordinado tan solo a órganos corporales sino que procede del decir en el que tiene lugar el dejar aparecer, Heidegger insiste en que la mera aclaración fisiológico-fonético-acústica del efecto sonoro (*Lautung*) no puede llegar a tener una experiencia de su origen a partir del repiqueteo de la quietud<sup>6</sup>.

Si el decir no es primariamente la manifestación sonora o gráfica de una significación sino el traer a la luz y dejar estar delante lo presente en su venir a la presencia, lo dicho (*das Gesagte*) tiene que diferir de lo hablado (*das Gesprochene*) y por ende a esto debe ser

<sup>1</sup> VA, III, 21.

<sup>2</sup> Cf. WILLIAM J. RICHARDSON, S. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, pp. 493-95. Cf. pp. 579-80, 606, 638.

<sup>3</sup> Cf. US, 12 y ss.

<sup>4</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, p. 49.

<sup>5</sup> US, 30. Cf. US, 215-16.

<sup>6</sup> Cf. US, 208, 252-53; SG, 91.

<sup>1</sup> US, 252. Cf. EM, 123.

<sup>2</sup> US, 255.

<sup>3</sup> Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 167. [Sigla: VI.]

<sup>4</sup> Cf. US, 32-33, 255.

inherente un ámbito de lo no hablado (das Ungesprochene). Este ámbito no puede ser eliminado, y solo al escucharlo puede nuestro hablar corresponder a lo dicho. Pero Heidegger va más lejos porque, con clara referencia a la distinción entre lo dicho y lo que se da a decir (das zu-Sagende), no solo alude con lo no hablado a lo dicho que escapa a lo pronunciado sino también a lo no dicho (das Unge-sagte) que es lo que permanece absolutamente no hablado en cuanto es lo no mostrable que tiene el carácter del misterio. Mientras que lo no hablado como lo dicho remite a la duplicidad, lo no dicho remite al origen del que ella procede. De este modo, por debajo del hablar, hay un callar (Schweigen) que se identifica con un corresponder: "El callar corresponde al silencioso repiqueteo de la quietud de la dicción que acontece-apropia y muestra (die ereignen-zeigende Sage)"<sup>1</sup>.

## VII. El origen del decir: el EREIGNIS

Ante la pregunta por el origen del decir, Heidegger responde que lo que mueve a la dicción en cuanto mostración es el "apropiar originario" (Eignen) que lleva lo presente hacia su "ser propio" (Eigenes) y lo mantiene en él en un "acontecer apropiante" (Ereignen)<sup>2</sup>. Pero el apropiar no solo permite mantenerse a lo presente en su venir a la presencia sino que en él hombre y ser están apropiados (ge-eignet) uno al otro. Por un lado, el hombre está apropiado (vereignet) al ser —es decir, está apropiado al *logos*<sup>3</sup>—, y, por el otro, el ser está asignado-apropiado (zugeeignet) al hombre. Más allá del ser y el hombre está aquello que los apropia a ambos uno a otro: el *Ereignis* o "acontecimiento-apropiación"<sup>4</sup>. No se trata de un suceso que pueda concebirse como el efecto de una causa o la consecuencia de un fundamento. Por lo tanto, no puede ser explicado en función de otra cosa de la que sea el resultado sino que "concede algo así como un 'se da' ('Es gibt') del que incluso también necesita el ser a fin de acceder a lo que tiene de propio en cuanto venir a la presencia"<sup>5</sup>. Junto a la recíproca apropiación de ser y hombre acontece la diferencia entre ser y ente. Este "hecho último"<sup>6</sup> está en la base de todo comportamiento y es el lugar de origen de toda articulación significativa que permita manifestarse a las cosas. Pasa a primer plano cuando la medi-

tación heideggeriana no insiste tanto en los términos de la relación sino en la copertenencia mutua de hombre y ser. El *Ereignis* se nos ha insinuado ya en el *logos* como aquello en que acontece (sich ereignet) el venir a la presencia de lo presente, y en la diferencia como aquello que apropia (ereignet) las cosas y el mundo. Y es la instancia a la que alude la mención de un medio (Mitte) como origen tanto del *légein* del *logos* (el ser) como el *légein* del *homologeîn* (el hombre) y como intimidad del mundo (ser) y las cosas (entes).

No debe sorprender, pues, que el lenguaje tenga su origen en el *Ereignis*, y que éste sea el secreto que permanece completamente no hablado en la dicción. Y es natural que ante este misterio se haya pensado en comparar el origen del lenguaje con una teofanía y en recordar al Dios de Eckhart que, al igual que el *Ereignis*, necesita del hombre —si bien el problema de Heidegger es ajeno a esta cuestión—<sup>1</sup>. Por un lado, la dicción remite al *Ereignis* y es "el mostrar apropiante" (das ereignende Zeigen) que se desvanece delante de lo mostrado a fin de dejar que aparezca en lo que tiene de propio: "El *Ereignis* reúne el *Aufriss* de la dicción y lo despliega en el ensamblaje del mostrar múltiple"<sup>2</sup>. Por el otro, el *Ereignis* es lo que se da a decir en el mostrar de la dicción. Por eso el lenguaje es el modo en que habla —y se sustrae— el *Ereignis* y aun su modo más propio: "La dicción que reposa en el *Ereignis* es en cuanto mostrar el modo más propio (die eigenste Weise) del acontecer. El *Ereignis* es dicente (sagend)"<sup>3</sup>.

Cuando la relación cosa-mundo es instituida de tal modo que la cosa "se retira hacia el lugar donde posa"<sup>4</sup>, el modo en que habla el *Ereignis* no debe ser entendido como el *modus* y la manera (Art) sino como *mélos* o canción<sup>5</sup>. Así responde el lenguaje al repiqueteo de la quietud permitiendo que esta voz silenciosa se entrelace con sus señas. En un intento de explicación, Levinas señala que no es sólo un sistema de designación, sino que debe concebirse también como verbo en cuanto no duplica el ser de los entes sino que "expone la silenciosa resonancia de la esencia"<sup>6</sup>. La pura verbalidad no nombra acontecimientos sino que, recurriendo a "modos" (façons) de la palabra irreductibles a la simbolización, puede hacer "vibrar" el ser en cuanto "se deletrea o se escande o resuena o se temporaliza en el verbo *ser* para hacerse en él discurso o apófansis"<sup>7</sup>. Pero el *Ereignis* no es sólo lo que restituye a cada presente lo que tiene de propio y da lugar al doble aquietar inhe-

<sup>1</sup> US, 262. Cf. US, 145, 253; WD, 110.

<sup>2</sup> Cf. US, 257-58. Sobre la traducción de estos términos, véase MANUEL OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 303-306.

<sup>3</sup> Cf. VA, III, 20.

<sup>4</sup> Cf. MARTÍN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, pp. 18 y ss.

<sup>5</sup> US, 258.

<sup>6</sup> Conf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 226.

<sup>1</sup> Cf. ARION LOTHAR KELKEL, "Heidegger ou la conversion 'philo-logique' et poétique", en René Schérer y Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, Seghers, Paris, 1973, p. 132. Cr. US, 14-15.

<sup>2</sup> US, 259.

<sup>3</sup> US, 262-63.

<sup>4</sup> G, 40.

<sup>5</sup> Cf. US, 31, 266.

<sup>6</sup> EMMANUEL LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, p. 51. Cf. pp. 43 y ss. [Sigla: AE.]

<sup>7</sup> AE, 50. Cf. AE, 44.

rente a la relación cosa-mundo —la relación ser-ente contemplada desde tal conceder—, sino que es también lo que destina (das Schickende) las figuras del ser. Por lo tanto, el lenguaje es siempre destinado (geschickt) o histórico en el sentido de la historia del ser y acontece según “distintos grados de cercanía”<sup>1</sup> con respecto al apropiar originario, es decir, acontece entre el dejar ser fundante y la mera información.

### VIII. Mensaje y hermenéutica

El lenguaje determina una relación que puede llamarse hermenéutica con tal de que por ésta se entienda no la interpretación o su teoría, sino —de acuerdo con el sentido originario de *hermeneúein*— “el traer el mensaje y la noticia”, es decir, “aquel manifestar (Darlegen) que trae noticias en la medida en que puede escuchar un mensaje”<sup>2</sup>. El mensaje no puede ser otro que el que proviene de la duplicidad ser-ente y de aquello que ha destinado-asignado (zugeschickt) sus diferentes figuras, es decir, el *Ereignis*. Y es manifestado por el hombre en la medida en que su hablar corresponde a tal llamamiento-asignación (Zusbruch). Puesto que el manifestar del *hermeneúein* es un exponer lo ya dicho, preguntar por lo hermenéutico es lo mismo que preguntar por el lenguaje. Así, el lenguaje es el “elemento sustentante” y el “rasgo fundamental” en la relación hermenéutica del hombre con la duplicidad. Aquí tiene que advertirse que resulta equívoco hablar de una relación porque la duplicidad no es un objeto que pueda ser representado sino el imperar de un uso (Brauch) que tiene el sentido de un necesitar y mantener en el ser propio<sup>3</sup>. Aun cuando no se percate de ello, el hombre siempre escucha el mensaje de la duplicidad y lo hace de tal manera que es utilizado-necesitado (gebraucht) para “traer una noticia, custodiar un mensaje”. Por consiguiente, el hecho de que el hombre se encuentre “en relación” significa que despliega su esencia “en el uso” de la duplicidad que lo invoca convirtiéndolo en “el portador del mensaje”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> US, 264.

<sup>2</sup> US, 121-22.

<sup>3</sup> Cf. US, 125 y ss.; Hw. 338-39; VA, II, 77.

<sup>4</sup> US, 136. En cuanto el ser no queda reducido al *Ereignis* —si bien necesita de él—, se ha considerado que esta concepción se encuentra en la mitad del camino que va de la filosofía de Hegel a la moderna hermenéutica de Gadamer. Mientras que el espíritu de Hegel como sujeto de la historia es una magnitud no histórica que supera en sí misma el acontecer, y la moderna hermenéutica convierte al acontecimiento mismo en sujeto de la historia, el ser de Heidegger se separa del acontecimiento en un grado mucho menor que el espíritu hegeliano y a la vez no queda resuelto totalmente en el acontecimiento. Subsiste así un “resto metafísico extrahistórico” en cuanto el dominio del *Ereignis* sobre nuestro ser y pensar se entiende en el sentido de una “transmetafísica” como historia del ser. Cf. Walter Schulz, “Anmerkungen zur Hermeneutik Gadammers”, en *Hermeneutik und Dialektik I* (Herausgegeben von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl), J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, pp. 305-316.

### IX. Lógica e información

En el extremo opuesto a sus más originarias posibilidades en cuanto sostén de la relación hermenéutica —pero sin perder este carácter—, el lenguaje se convierte en un instrumento de notificación. Este proceso se inicia cuando se pierden aquellos rasgos del venir a la presencia a los que corresponde el decir como mostrar. Ante todo, el aparecer como “erigirse” (sich-zum-Stand-bringen) en el estado de reunido se convierte en el aparecer como ofrecer un plano exterior. Este es el momento en que el aspecto o ser-qué (Wassein) se confunde con el ser y en que la esencia (Wesen) como conjunto de determinaciones se sustituye al esenciar (Wesen) como venir a la presencia. Puesto que lo importante es ahora el rostro que muestra el ente, es posible considerar al *logos* como decir algo acerca de algo. Aquello de lo que se dice algo es el sujeto, y el decir algo acerca de él o *kategoréin* puede asumir diversos modos que configuran las categorías en cuanto determinaciones esenciales del ser del ente. Así surge el enunciado y con él la lógica<sup>1</sup>. Esta derivación del enunciado se asocia con la explicitación del carácter no predicativo de la proposición “se da” (Es gibt) en cuanto mienta el conceder que es propio del *Ereignis*: el lenguaje que se formula en proposiciones enunciativas resulta inadecuado para lo que se da a decir en cuanto esto escapa a lo que puede ser designado como sujeto<sup>2</sup>.

Por el camino así iniciado al ocultar el “es” tras el “qué es” llega el ser a significar la objetividad del objeto y la encargabilidad (Bestellbarkeit) y el ente a mostrarse como objeto de experiencia y objeto de encargo (Bestand). Al parecer, esta situación conduciría a una relación con el lenguaje opuesta a la que consiste en hablar en la medida en que nos asigna un mensaje. Se cree en una superioridad del hombre porque se considera que el lenguaje es algo similar a todo aquello de lo que nos servimos habitualmente y por ende se lo concibe como instrumento de información. Como tal no sólo “informa” en el sentido de notificar sino que “forma” en el sentido de organizar el dominio sobre el hombre y las cosas. Proporciona la base para la máquina de hablar que se oculta tras aquellas máquinas de calcular, pensar y traducir que no se limitan a reproducir el hablar sino que disponen de nuestro lenguaje y de ese modo anulan la supuesta preeminencia del hombre<sup>3</sup>. Hay que convenir, pues, en que, desde la respuesta a la dicción hasta la sujeción al lenguaje de la máquina de hablar —lenguaje que no es más que el lenguaje del ser en la más extrema forma de su acultamiento—, nos encontramos siempre bajo la dominación del lenguaje.

<sup>1</sup> Cf. EM, 136-43.

<sup>2</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Hebel. Der Hausfreund*, Günther Neske, Pfullingen, 1965, pp. 27-28. Cf. HD, 35; WD, 99.

<sup>3</sup> Cf. SG, 203; US, 263; VA, II, 63-64.

## X. La esencia del lenguaje

Heidegger considera que las actuales representaciones del lenguaje sometidas al cálculo técnico y científico lo convierten en una determinación del método: el tema es puesto (*gestellt*) por medio del método de tal modo que es puesto dentro (*hereingestellt*) del método y permanece subordinado (*untergestellt*) a él. Nada más alejado de un pensar las cosas de tal modo que reposen en el ámbito originario. Este pensar es un liberarse (*sich loslassen*) de toda representación cuyo reverso es un abandonarse a (*sich überlassen*) e introducirse en (*sich einlassen*) en el ámbito originario a fin de recorrer sus caminos. Al sostener que el método es la más extrema degeneración del camino y exigir un paso más allá de la aclaración racional del lenguaje, Heidegger no pretende cuestionar el valor de la representación temática del lenguaje en la gramática, la lógica, la ciencia del lenguaje y la filosofía del lenguaje. Simplemente quiere poner de relieve que esa representación no alcanza lo propio del lenguaje y permanece siempre idéntica por más que aumenten y se transformen constantemente los conocimientos sobre el lenguaje<sup>1</sup>.

En esta oposición reside la clave para la comprensión de la esencia del lenguaje. Al respecto aparecen dos cuestiones que reflejan un mismo problema: (1) la de un pensar que capte el lenguaje tal como éste se despliega en el ámbito originario fuera de toda consideración temática o metódica propia de las ciencias que se ocupan del lenguaje (= la esencia del lenguaje); y (2) la de un lenguaje adecuado a este pensar que se abandona al ámbito originario, es decir, un lenguaje al que puede confiarse el don que recibe el pensar (= el lenguaje de la esencia). Es necesario apelar a un modo de lenguaje que participa también de aquello que se quiere revelar. El lenguaje ha de dejar estar delante y mostrar lo presente en su venir a la presencia ajena a toda tematización a la vez que él mismo debe ser mostrado —y en su caso esto quiere decir escuchado— fuera de toda consideración objetivamente como una cosa que posa y se retrae en aquel ámbito originario que “nos ofrece posibilidades para una experiencia pensante del lenguaje”<sup>2</sup>. Este doble movimiento del dejar ser a las cosas mostrándolas y dejar ser al lenguaje escuchándolo está en la base de la “palabra rectora” (*Leitwort*) que encierra la “noticia originaria” (*Ur-Kunde*) sobre el lenguaje: “la esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia”<sup>3</sup>. En la primera frase se presenta el lenguaje como sujeto, y se trata de establecer lo que es, es decir, su ser-qué (*Wassein*) en el sentido habitual de esencia como algo cristalizado cuyo contenido puede exponerse en una representación. Pero en la segunda frase la esencia tiene el papel de sujeto y a ella pertenece el lenguaje. Aquí la esencia ya no significa lo que algo es sino que se la debe escuchar

como verbo, es decir, desplegándose como un venir a la presencia que nos pone en camino demandándonos en el sentido de una invocación. De ahí que el segundo giro signifique —nueva versión del *homologeîn* y el traer el mensaje— que “el lenguaje pertenece a lo que esencia, es propio (*eignet*) de lo que pone todo en camino como lo más propio (*Eigenstes*) de ello. Lo que pone todo en camino pone en camino en la medida en que habla”<sup>4</sup>.

Al aplicar este punto de vista a los temas husserlianos de tal modo que percepción y expresión se transforman en visión y habla —experiencias “no trabajadas” anteriores a las distinciones establecidas por la reflexión<sup>5</sup>—, Merleau-Ponty señala que el mundo perceptivo es el *logos* originario —el ser en el sentido de Heidegger— “que no contiene ningún modo de expresión, y que, sin embargo, los invoca y los exige a todos” y va más allá de toda palabra al contener todo aquello que puede ser expresado<sup>6</sup>. Si bien no ofrece nada que se pueda decir si no se sabe qué decir, es decir, no inspira nada al hombre que no es filósofo o escritor, el mundo percibido encierra un “polimorfismo” gracias al cual lo que se puede decir sobre lo visible no queda agotado por la inspección de la ciencia y queda un lugar para la fenomenología<sup>4</sup>. Es posible el “mostrar múltiple” y el proveer de caminos al ámbito originario porque el mundo no nos impone un espectáculo en forma absoluta sino que sobre su fondo se instituyen significaciones por medio de una “deformación coherente” que permite “reunirse” (*se rassembler*) a un sentido todavía disperso en la visión. Esta transmutación del sentido en significación que se realiza por medio del lenguaje se presenta como un “homenaje al Ser que se cree destinado a servir”<sup>5</sup>.

La esencia del lenguaje —y así se transforma el modo de considerar el giro anterior a los dos puntos— ya no puede interpretarse como un ser-qué susceptible de ser fijado conceptualmente sino como algo que se despliega a partir de su correspondencia con el ser, es decir, con el lenguaje. No se trata de hablar sobre el lenguaje (*ein Sprechen über die Sprache*) en la forma de un tratado científico porque tal actividad nos aleja de él y lo convierte en un objeto, sino en hablar desde el lenguaje, a partir del lenguaje, escuchando al lenguaje como si fuéramos utilizados-necesitados por su esencia<sup>6</sup>. En la medida en que siempre hablamos de alguna manera, no podemos salir del lenguaje y abarcarlo con la mirada (*umblicken*) desde un punto de vista ajeno a él. Y si sólo podemos tomar en consideración al lenguaje manteniéndonos en él de tal modo que somos retenidos por él, el lenguaje es monólogo porque solamente él habla auténticamente, el pensar no puede atraparlo

<sup>1</sup> US, 201.

<sup>2</sup> Cf. VI, 172.

<sup>3</sup> Cf. VI, 223-24.

<sup>4</sup> Cf. VI, 305.

<sup>5</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, París, 1968, pp. 67-68. Cf. US, 257, 259.

<sup>6</sup> Cf. US, 149 y ss.

<sup>1</sup> Cf. US, 15, 178-79, 197.

<sup>2</sup> US, 181.

<sup>3</sup> *Ibid.*

sino que se encuentra siempre "en camino" (unterwegs), y la mejor manera de caracterizarlo es recurrir a fórmulas como "el lenguaje es el lenguaje" o "el lenguaje habla"<sup>1</sup>.

### XI. Límites de la correspondencia

No cabe duda de que el decir del hombre es un decir correlativo del *logos* en cuanto reúne los sentidos dispersos dejando ser a las cosas en el mundo —dispersión que justamente nos invoca a la reunión—. Y también porque en esta tarea se coloca entre los extremos del dejar ser y la imposición. Pero más allá de esta doble correlación se insinúa una resistencia desde tres perspectivas: el prójimo, el mundo al margen de sus interpretaciones y la relación del lenguaje consigo mismo. Si estas críticas son válidas, se deberá inferir que una cosa es rescatar un ámbito originario olvidado y a la vez el lenguaje que es apropiado a él —el lenguaje mostrante— y otra cosa es la pretensión de reducir el lenguaje —el lenguaje aconteciente— a un escuchar cuyas posibilidades parecen estar circunscritas de antemano.

Con respecto al prójimo encontramos una posición crítica en el centro de una filosofía inspirada en buena medida en los temas de Heidegger. Si bien la duplicidad del ser y el ente es posible porque el lenguaje reúne lo disperso en una sincronización, Levinas sostiene que hay un "Decir inherente a la proximidad con el prójimo cuyo significado no es "reunible" (assemblable) en el lenguaje de lo Dicho. Como este poder de significar entraña un despojamiento que excede todo compromiso adquirido en un presente, se opone a la pasividad contemplada en la afirmación de que el lenguaje habla la pasividad de la entrega y la vulnerabilidad. Sólo si el Decir fuera rigurosamente correlativo de lo Dicho y por ende quedara sujeto a una historia, se podría afirmar una dependencia del hablante con respecto al ser y una referencia del ser al hablante. Pero es posible ir más allá de esta relación porque, aunque ella sea un acontecimiento primero en el venir a la presencia de lo presente, hay también una dimensión de pasado que nunca ha sido presente y escapa al juego de los desocultamientos y ocultamientos: la del otro que no se reduce a su aparecer. Acceder a él exige la reducción del *logos*<sup>2</sup>.

En cuanto a la referencia al mundo, Walter Bröcker señala que la significación del "es" predicativo no depende de la obtención de una determinada versión del ser sino que se relaciona con la estructura formal de todo pensar. Esta forma no depende del carácter del mundo mentado, y, por consiguiente, la lógica no puede contribuir a la búsqueda del mundo originario ni ocupar un lugar secundario como consecuencia de su descubrimiento. Esta tesis coincide con las dudas de

Wilhelm Anz acerca de si Heidegger no ha limitado exageradamente el momento racional en el lenguaje porque el pensar debe expresarse en proposiciones enunciativas y contiene de ese modo una lógica propia que no es un defecto sino la condición para que pueda ser comunicado<sup>3</sup>. Tales consideraciones traducen el intento de rescatar una forma de racionalidad que está presente en todo lenguaje y para la cual podemos encontrar un paralelo en la tesis de John Wild sobre una forma del mundo previa a las versiones particulares del ser o del sentido que se presentan dentro de él<sup>4</sup>.

Por último, podemos añadir una observación referida al sentido en que, al menos en filosofía, se habla a partir del lenguaje poniendo de manifiesto lo no hablado en el lenguaje. Junto al sentido explicitado por Heidegger —es decir, un sentido "arqueológico" que coincide con la identificación de *Herkunft* y *Zukunft*—, aparece también un sentido en que el lenguaje puede ser utilizado como sostén para un desarrollo ulterior —es decir, un sentido "teleológico" inspirado en la identificación husserliana de *Urstiftung* y *Endstiftung*<sup>5</sup>. Aquí el lenguaje no es sólo el medio para la continuación de la tradición sino el punto de apoyo de una teleología que implica tanto una reiteración como una transformación de sentido. La institución primordial (*Urstiftung*) de la filosofía en el mundo griego, conservada gracias al lenguaje como una posesión permanente, encierra en sí y confiada al proceso histórico, a fin de revelar lo que estaba implícito en ella, el proyecto de una institución final (*Endstiftung*). Como la tarea de recomposición se renueva constantemente, ésta se reduce en cada caso a una institución nueva o segunda (*Neu-, Nachstiftung*) y adquiere el carácter de un polo ideal. El proceso no tiene límites, no hay un extremo alejamiento del origen que como una "cabeza de Jano" nos obligue a retornar al comienzo, y la reflexión actual sobre un pensador del pasado puede escapar al círculo de las destinaciones.

<sup>1</sup> Cf. WALTER BRÖCKER, "Heidegger und die Logik"; y WILHELM ANZ, "Die Stellung der Sprache bei Heidegger"; en *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (Herausgegeben von Otto Pöggeler), Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin, 1969, pp. 298-304 y 317-18.

<sup>2</sup> Cf. JOHN WILD, "Being, Meaning and the World", *The Review of Metaphysics*, Vol. XVIII, N° 3, March 1955, pp. 411-29.

<sup>3</sup> Cf. EDMUND HUSSERL, *Husserliana*, Band VI, Martinus Nijhoff, Haag 1967, pp. 71-74, 439, 511-12. Cf. US, 96.

<sup>1</sup> Cf. US, 11 y ss. 265-66.

<sup>2</sup> Cf. AE, 43 y ss.

## EL LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

POR *Edgardo Albizu*

### I. *Idea de la hermenéutica filosófica*

Como resultado de una larga actividad en los campos de la filología y la filosofía, Hans-Georg Gadamer pudo disponer de la "técnica" constructiva, la experiencia y los conceptos necesarios para desarrollar una hermenéutica filosófica, es decir, una teoría de la esencia, la estructura y la dinámica de la comprensión. Con eso dejó abierta, a la vez, la posibilidad de repensar la trama de sentido de la tradición filosófica.

La hermenéutica de Gadamer se presenta, en última instancia, como teoría de la constitución intralingüística del mundo. Este es el núcleo a partir del cual se perfila no sólo una praxis científica sino, ante todo, la posibilidad de reabrir perspectivas para la investigación filosófica. La hermenéutica de Gadamer aparece, por ende, como el último punto alcanzado por el descenso a los fundamentos experienciales de toda comprensión. Con ella pueden integrarse otras corrientes críticas del pensar contemporáneo y emprender la remoción de los obstáculos que el pensamiento científico-metafísico ha debido ponerse en su camino.

La obra capital de Gadamer se titula *Verdad y método*<sup>1</sup>. Este título puede servir de punto de partida para nuestra exposición. Con-

---

<sup>1</sup> Las obras de Gadamer que aquí se citan son las siguientes:

WM: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Auflage, Tübingen: Mohr, 1965. (La primera edición es de 1960.)

CH: *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris: Pub. Univ.-Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

KS I: *Kleine Schriften*, Band 1: *Philosophie - Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1967.

KS II: *Kleine Schriften*, Band 2: *Interpretationen*, ib., id., 1967.

KS III: *Kleine Schriften*, Band 3: *Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, ib., id., 1972.

juga dos temas nucleares: 1) la verdad, a la que se enfoca en toda su amplitud como problema filosófico; 2) el método o la planificación de un orden operativo destinado a conseguir el conocimiento de aquélla. En el título, "método" aparece en segundo lugar: se sugiere así la primacía de la verdad; más aún: el ametodismo del conocimiento hermenéutico y de sus bases<sup>2</sup>. "Verdad" abarca toda la amplitud del ente en tanto puede ser comprendido. La hermenéutica filosófica no se detiene en el aspecto instrumental de la comprensión sino que se presenta como teoría de la experiencia que es el pensar<sup>3</sup>; por esta razón el autor señala que su hermenéutica no es la teoría de un ámbito gnoseológico restringido sino que tiene alcance universal<sup>4</sup>. En los términos "verdad" y "método" queda, pues, condensada la básica dualidad que pone en marcha a la filosofía: ser y pensar.

Por hermenéutica se entiende la técnica de la interpretación<sup>5</sup>. Lo que Gadamer propone va más allá: es una reflexión cuya tarea consiste en abrir en todo su alcance la dimensión del interpretar<sup>6</sup>. Su base se halla en una conciencia hermenéutica que brota de lo experimentado por la humanidad y se abre, desde esas mismas raíces, a los problemas del ser-en-el-mundo, característico de la existencia humana. La hermenéutica filosófica es, pues, una teoría de la comprensión que toma conciencia de sus bases y pregunta por sus condiciones de posibilidad<sup>7</sup>. De su propia experiencia extrae el conocimiento de sí misma, y éste se vuelve sobre sus fijaciones históricas, lo que esclarece y remodela la capacidad de comprender. En tal sentido, se trata de la hermenéutica clásica en su lograr acceso a la filosofía. Pero con ello ésta misma se transforma: el horizonte interrogativo fijo es sustituido por la movilidad de los horizontes. Con otras palabras: la filosofía aferra la temporalidad y la historicidad como constitutivos básicos de su sentido y su tarea, no para relativizarse en cualquier forma de historicismo<sup>8</sup> sino para desplegar un pensar riguroso.

La hermenéutica filosófica no es, por lo tanto, una metodología<sup>9</sup>. Es estrictamente filosofía<sup>10</sup>. Busca lo esencial de todas las formas de

HD: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, ib., id., 1971.

TTP: *Theorie, Technik, Praxis - die Aufgabe einer neuen Anthropologie*; in: *Neue Anthropologie*, hrsg. v. H.-G. GADAMER und P. VÖGLER, Band 1, Stuttgart-München: Thieme-DTV, 1972.

(Cf. el catálogo de las obras de Gadamer en KS III, 261-271.)

<sup>2</sup> WM, xxvii.

<sup>3</sup> WM, xxii; cf. xxvii.

<sup>4</sup> WM, xvii ss., 451; KS I, 101 ss., 107; KS III, 259.

<sup>5</sup> Schleiermacher la define como el arte de evitar el equívoco, el mal entendimiento (cf. WM, 477, 505; KS I, 104; KS III, 258; para el problema del lenguaje en Schleiermacher. KS III, 129 ss.).

<sup>6</sup> KS I, 113; cf. KS I, 111; KS II, 3 ss.

<sup>7</sup> WM, xv-xvi; KS I, 116-119.

<sup>8</sup> Cf., p.e., WM, 502 ss.

<sup>9</sup> WM, 484.

<sup>10</sup> KS III, 260.

comprensión y muestra que ésta no se agota en ser un proceso subjetivo referido a un objeto dado. La comprensión acontece y eso la somete a la legalidad acaeciva de sus objetos. Hay así una relatividad hermenéutica; la teoría de Gadamer es la teoría de esa relatividad; el principio de la productividad histórica es su principio básico<sup>11</sup>. La analítica existencial de Heidegger proporciona las bases para descubrir este fundamento. Sin embargo, llegar hasta él y aferrar su sentido es algo que exige un largo camino. Por eso Gadamer es filósofo "original" a la vez que intérprete. Ambas características se conjugan en él, y según su propio pensamiento no se da lo uno sin lo otro.

Para recuperar la noción de verdad adecuada a todas las dimensiones de la comprensión, el camino de la hermenéutica filosófica parte de la experiencia del arte. La conciencia estética ha llegado a un encogimiento en su forma de comprender<sup>12</sup>. La verdad del arte se recuperará iluminando tres momentos básicos que aquélla ha olvidado: la estructura lúdica de la obra, su especial tiempo y su ubicación ontológica como incremento en el ser<sup>13</sup>. Se conquista así el horizonte hermenéutico en toda su universalidad y se puede plantear el sentido de la idea de verdad en las ciencias del espíritu<sup>14</sup>, ámbito específico para estudiar la capacidad de comprender. La experiencia del arte desemboca, pues, en la experiencia hermenéutica. Ahora el problema de la comprensión alcanza amplitud universal. Su estudio presenta, asimismo, varios momentos básicos: el círculo hermenéutico, la distancia temporal y el principio de la productividad histórica<sup>15</sup>, lo cual conduce a delimitar el núcleo de la hermenéutica filosófica: un nuevo concepto de experiencia desarrollado desde los límites de la filosofía de la reflexión y fundamentado en la lógica de pregunta y respuesta<sup>16</sup>. En este punto la hermenéutica puede ya desplegarse como filosofía; lo hace como una ontología del lenguaje para la cual éste es el centro del acaecer de la verdad<sup>17</sup>.

Se ve cómo se encadenan estos tres momentos básicos, o bien estos tres ámbitos experienciales: Con la experiencia del arte comienza la disolución del objeto entendido como lo otro de la comprensión<sup>18</sup>; es decir, se disuelve la presunta frontera ontológica absoluta

<sup>11</sup> WM, xvii, 283 ss. Gadamer dice *Wirkungsgeschichte*, es decir, historia efectiva o actuante. Adoptamos aquí una traducción no literal que tiene la ventaja de ser más cómoda y más inmediatamente significativa en lengua española. Se sigue así el criterio del propio Gadamer, quien, en francés, utiliza la fórmula *productivité historique* (cf. CH, 87).

<sup>12</sup> Cf. KSI, 102.

<sup>13</sup> Cf. WM, 98-103, 111-117 (en el mismo sentido KS II, 171-172), 130-133.

<sup>14</sup> Gadamer prefiere esta denominación a "ciencias humanas", aunque las considera equivalentes por convención (cf. CH, 8).

<sup>15</sup> Cf. WM, 250-256, 277-278, 279-283, 284-290; KS I, 157-158.

<sup>16</sup> Cf. WM, 329 ss., 351 ss.

<sup>17</sup> WM, xxix.

<sup>18</sup> Cf. el concepto de indiferencia estética: WM, 111; KS II, 6.

que separa a lo comprendido de la comprensión. En el arte, el hombre encuentra el fenómeno de su enraizamiento mundano totalizante. El arte funda historia: es modo funcional de apertura de mundos<sup>19</sup>. Va constituyendo tradición, va proporcionando sentido a la historicidad. No es un modo de saber conceptual que rescate tiempo histórico en una forma del espíritu absoluto. No está por encima de la historia, salvando del tiempo, sino por debajo, dando tiempo. La historia, a su vez, entreteje los diversos hilos de la trama del tiempo. Su ser se condensa como distancia temporal, que no es abismo que separa sino puente que une<sup>20</sup>. El acaecer de este proceso —la comprensión misma— ocurre en y como lenguaje: éste funda la continuidad de la historia<sup>21</sup>. En la experiencia del lenguaje se consume lo que abre la experiencia del arte<sup>22</sup>.

El lenguaje es el medio universal en que se cumple la comprensión, que es, en esencia, interpretación<sup>23</sup>: Esta “no es un acto ulterior a la comprensión, que se le agregaría en ocasiones; comprender es siempre interpretar, y la interpretación es por ello la forma explícita de la comprensión. A esta idea marcha unido el hecho de que el lenguaje y la conceptualidad interpretantes sean reconocidos como un momento estructural interno de la comprensión; así el problema del lenguaje se desplaza desde su posición marginal y ocasional al centro de la filosofía”<sup>24</sup>.

## II. Tránsito al problema del lenguaje. Gadamer y Heidegger.

Hasta aquí la atmósfera es auténticamente heideggeriana. Podría decirse que WM, publicada más de treinta años después de *Sein und Zeit*, es la primera obra en la que se consigue desplegar una contemporaneidad filosófica postheideggeriana; en efecto, en ella se exploran las posibilidades que Heidegger lanzó desde sí mismo por encima de su propia obra. Gadamer es el primer postheideggeriano<sup>25</sup> precisamente porque piensa en forma consecuente los planteamientos de su maestro<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> Cf. WM, 471; KS II, 6.

<sup>20</sup> WM, 281.

<sup>21</sup> KS I, 159.

<sup>22</sup> WM, 450-451; KS I, 102-105.

<sup>23</sup> WM, 366.

<sup>24</sup> WM, 291.

<sup>25</sup> Acerca de la ubicación de Gadamer frente a Heidegger, cf. W. SCHULZ, “Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer”, in: *Hermeneutik und Dialektik* (Festschrift Gadamer), Tübingen: Mohr, 1970, t. I, pp. 306, 311, 315.

<sup>26</sup> Gadamer mismo se presenta tanto como continuador del “primer” Heidegger, es decir, de la “hermenéutica de la facticidad” (WM, 511; cf. WM, 251, 473, 500), cuanto del Heidegger de la “Kehre” (KS I, 74-75). Acerca de esta relación maestro-alumno, cf., además, KS I, 82-85; KS III, 203.

WM comienza por situarse en la corriente subterránea de la historia del pensamiento occidental. Llega hasta el agotamiento de la idea de sujeto a través del problema de la comprensión de la obra de arte. Empezar por esta temática no supone una elección arbitraria. Sólo se trata de plantear con rigor qué significa, para todo el horizonte del saber, la existencia de un lenguaje no primariamente enunciativo-cognoscitivo. Para la experiencia occidental moderna, el arte es un modelo de este lenguaje, cuyo ascenso como problema filosófico es rasgo central del pensar contemporáneo, es decir, de la historia posthegeliana. Heidegger replanteó la cuestión básica de la filosofía; a ello lo condujo el oscurecimiento del sentido de la verdad como consecuencia de la identificación del pensar con el lenguaje enunciativo. Gadamer rastrea los orígenes de esta concepción y llega hasta el pensamiento platónico, en el que ve dadas las condiciones para concebir la presencia de la cosa en el lenguaje como relación cosa-signo<sup>27</sup>. Y, en efecto, la idea de signo termina por absorber todos los fundamentos racionales que va proponiendo el pensar enunciativo. Recuperar el significado ontológico de la experiencia del arte es una hazaña del Gadamer filósofo e historiador. Heidegger indicó la importancia filosófica del arte. Gadamer desmenuza esta idea. Se puede señalar con justicia que su despliegue de consecuencias es excesivamente restringido. Pero, desde el punto de vista histórico, la hermenéutica filosófica se concentra aquí. Gadamer es llevado por la productividad histórica para volver, a través de su propio análisis, al principio básico. Situándose en la experiencia del arte, el pensar se reconoce en plena productividad histórica. Por eso el análisis de dicha experiencia configura lo que podríamos llamar plano propedéutico de la hermenéutica, en tanto el análisis de la experiencia histórica le proporciona su plano eidético y el de la experiencia del lenguaje su fundamentación trascendental. Lo que el historiador de la experiencia (filosófica) del arte logra es, por ende, el *eidos* de su propio ser. El principio de la productividad no estatuye una reflexión metahistórica, sino que despliega lo más radical de la conciencia histórica: su propia historicidad. Aun en la investigación del pasado estamos sometidos a los efectos de esta productividad, que “determina de antemano lo que se nos muestra como cuestionable y como objeto de la investigación, y de alguna manera olvidamos la mitad de lo que es realmente —incluso más: olvidamos la verdad total de este fenómeno— cuando tomamos el fenómeno inmediato como la verdad total”<sup>28</sup>. El principio de la productividad de la historia afirma, por lo tanto, que el poder de ésta sobre la conciencia humana finita consiste en su imponerse también donde se niega la propia historicidad merced a la creencia en los métodos<sup>29</sup>. Se es llevado por la propia historia, pero a ésta la funda la comprensión y la consume el lenguaje. Y “comprender nunca es un comportamiento

<sup>27</sup> WM, 390-391.

<sup>28</sup> WM, 284.

<sup>29</sup> WM, 285.

subjetivo respecto de un 'objeto' dado, sino respecto de la productividad histórica, lo cual significa que al ser le es inherente lo que es comprendido"<sup>30</sup>.

La autocomprensión de la hermenéutica no tiene la misma estructura del autosaberse propio del sujeto de la filosofía moderna. Este cancela horizontes parciales en el horizonte universal del concepto. La autocomprensión (postheideggeriana) de la hermenéutica se realiza como fusión de horizontes<sup>31</sup>. El proceso del comprender no supera el ser de lo comprendido<sup>32</sup>. Cumple con él un juego dialéctico. Se diversifica en una trama de relaciones en la cual él es determinante y determinado; se realiza asentándose y sedimentándose en las estructuras de mundo. Pero esto, que todavía hace acordar al sujeto hegeliano, no remite al horizonte final del espíritu absoluto —o a su contramomento negativo: la crisis radical, el nihilismo— sino al juego de horizontes cuya realización es el lenguaje.

La móvil finitud, rasgo básico de la existencia humana, se presenta como tal —se hace fenómeno— en el lenguaje. Y es fenómeno universal. Este último término es deudor del núcleo más puro de la metafísica. Pero su significado dentro de la hermenéutica resulta comprensible porque indica tanto la fusión de horizontes como el núcleo especulativo del lenguaje. Por lo demás, la idea de universalidad se inserta en el sistema de la estructura mundana de la existencia. Gadamer puede desarrollar, por lo tanto, el esquema hermenéutico-formal de lo que Heidegger llama "*Existenzialien*". Pero ello indica, a su vez, que entre los dos autores se consuma el círculo hermenéutico básico de un pensar que replantea la posibilidad de la pregunta por el ser. En efecto, al momento heideggeriano de la *Befindlichkeit* le corresponde el análisis de la experiencia del arte, que se muestra transido de historicidad, tema éste que cierra la primera parte —única conocida— de *Sein und Zeit*; al momento del *Verstehen* le corresponde el análisis de un comprender ya fijado en su esencial historicidad; por fin, a la *Rede* heideggeriana le corresponde la ontología del lenguaje, en la cual se ilumina el sentido de "ser". Este círculo hermenéutico es propio de un movimiento pendular que diseña un campo con dos ejes: el horizontal, propio de *Sein und Zeit*, y el vertical, propio de WM.

### III. La idiomática<sup>33</sup> de la comprensión.

La hermenéutica de Gadamer ingresa al lenguaje a través de dos fenómenos que configuran los horizontes externo e interno de la idiomática: la traducción, es decir, el tránsito de una lengua a otra, y la

<sup>30</sup> WM, xvii.

<sup>31</sup> WM, 289, 507.

<sup>32</sup> "Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el autosaber" (WM, 285).

<sup>33</sup> Gadamer habla de *Sprachlichkeit*. Traducir literalmente —"lingüística"— sería caer no sólo en un rebuscamiento antiestético sino en una complicación que alejaría de la cosa misma. En efecto, "lingüístico" está ya de-

escritura, es decir, la fijación de los momentos de la historia de la lengua. Ambos fenómenos tienen algo en común: la presencia de lo extraño que requiere comprensión<sup>34</sup>.

Traducir no es inherente a todo proceso del habla. Nos hallamos dentro de una lengua y nos entendemos sin salir de ella. Pero hay que traducir de una lengua a otra y así se pone de manifiesto un rasgo constitutivo del lenguaje. Fin de la traducción es entender lo que el otro —texto o hablante— dice; traducir significa, pues, entenderse acerca de algo, acerca de la cosa<sup>35</sup>. A su vez, la variedad de idiomas hace visible la productividad comprensiva del habla. Ambos momentos —entenderse acerca de la cosa y productividad de la comprensión— se implican mutuamente: la unidad se da como el fenómeno universal de la interpretación. En este sentido, todo hablar tiene un rasgo básico del traducir: aclara, trae a luz. Ahora bien: la sobreclaración es característica de todo texto y todo discurso traducidos<sup>36</sup>. Puede decirse, por lo tanto, que la traducción muestra el horizonte externo del lenguaje, su constante estarse sobrepasando en una multitud de interpretaciones (los diversos idiomas), remitidas desde luego a la cosa misma<sup>37</sup>. Por eso la idea de hermenéutica remite originariamente a la imagen del traductor-intérprete y la verdad de la reflexión hermenéutica "es la verdad de la traducción"<sup>38</sup>: El hermeneuta es quien interpreta y comunica algo incomprensible, porque está dicho en lengua extraña (incluso en la lengua divina de los indicios y los signos)<sup>39</sup>. Más: el nombre "hermenéutica" remite a Hermes, portador y traductor del mensaje de los dioses<sup>40</sup>. Pero el fenómeno de la traducción no sólo hace visible que el lenguaje es un proceso interpretativo creador sino que fija el sentido de este proceso: El lenguaje remite a la cosa, es presencia de la cosa. Tal referencia es indudable pero aún resulta enigmática. Dada la orientación del análisis, hasta aquí es clara la referencia a la cosa en el sentido de *Sache*: cuestión o asunto (lat. *causa*)<sup>41</sup>, no así a la cosa en el sentido de *Ding*: el ente extrahumano —el objeto si se quiere— que nos sale al paso a cada instante. ¿Hay un lenguaje de las cosas?<sup>42</sup> ¿Es la hermenéutica, en última instancia, traducción de ese

masiado teñido de un matiz técnico, consecuencia del desarrollo de la lingüística. Así tal adjetivo cae en una inevitable anfibología. "Idioma" conserva en español —no es el caso de "*Idiom*", en alemán— una sinonimia con "lengua" y "lenguaje". Además, particulariza e historiza el significado de estas palabras, lo que hace que sea más adecuado para traducir la *Sprachlichkeit* de Gadamer. En principio, "idiomaticidad" significa, pues, posibilidad (constitutiva) de ser hablada (la comprensión).

<sup>34</sup> WM, 508.

<sup>35</sup> WM, 361.

<sup>36</sup> WM, 362-365.

<sup>37</sup> KS I, 99-100.

<sup>38</sup> KS III, 259.

<sup>39</sup> WM, 508; cf. KS II, 11.

<sup>40</sup> KS II, 4.

<sup>41</sup> KS I, 60.

<sup>42</sup> Cf. KS I, 61 ss.

lenguaje? Esta cuestión, decisiva y delicada, no puede responderse todavía.

Si la traducción hace presente el proceso expansivo del lenguaje en su misma concentración sobre la cosa, la escritura hace presente su dinámica interna de mundanización, es decir, el ámbito de constitución de un *entre*<sup>43</sup> en el cual aflora el mundo. Ello ocurre porque con la escritura se puede precisar el tema del horizonte temporal de la comprensión. Pasado y presente coexisten en lo escrito pues la conciencia actual tiene la posibilidad de libre acceso a todo lo transmitido de ese modo<sup>44</sup>. El hermeneuta es ahora descifrador de lo escrito; es conciencia lectora. La conciencia que comprende alcanza así soberanía plena. En la escritura se halla la verdadera espiritualidad del lenguaje y "la conciencia lectora se encuentra en posesión potencial de su historia"<sup>45</sup>: El lenguaje está ahí, separado del autor y del lector. La posibilidad de ser escrito (*Schriftlichkeit*) es la idealidad abstracta del lenguaje<sup>46</sup>. Sin duda, no es básicamente escritura, pero ella lo condensa y mantiene presente su unidad siempre dispersa. La escritura es la productividad histórica consumada<sup>47</sup>, la coexistencia de diversos pasados en un presente funcional. Y así la lectura que comprende no es repetición de lo pasado sino participación en un sentido presente<sup>48</sup>.

Traducción y escritura permiten enunciar la tesis de la esencial condición idiomática de toda comprensión<sup>49</sup>. Esto significa que no hay comprensión extralingüística, que se cumpliera en algún inefable reducto transmundano. El ámbito de la comprensión es el lenguaje. No encontrar lugar en él, en su vastísima y múltiple configuración, significa ser excluido del ámbito de la manifestación, de la verdad. El lenguaje es la zona de la verdad. Y comprender, modo de ser del hombre (dejar al ente manifestarse como tal), es acaecer del lenguaje. Se ha arribado así a la idea de que el lenguaje es lenguaje de la razón<sup>50</sup> o, más bien, su realidad misma. Tal cercanía del lenguaje a la razón, es decir, a las cosas que ésta nombra, parece hacer enigmático el hecho de que haya muchos lenguajes. Pero la traducción, opuesta en apariencia a cualquier cercanía de palabra y cosa, prueba más bien lo contrario: La razón supera los límites de cualquier concepción encerrada en un lenguaje determinado. La experiencia hermenéutica es el correctivo por cuyo intermedio la razón se sustrae a un determinado camino idiomático. Se plantea así el problema de la unidad pensamiento-lenguaje<sup>51</sup>. A este respecto, Gadamer muestra la insuficiencia de la teoría instrumentalista del signo para la cual palabra y concepto

<sup>43</sup> Cf. WM, 279.

<sup>44</sup> WM, 367.

<sup>45</sup> WM, 368.

<sup>46</sup> WM, 370.

<sup>47</sup> WM, 373.

<sup>48</sup> WM, 370.

<sup>49</sup> KS I, 158.

<sup>50</sup> WM, 379.

<sup>51</sup> Cf. KS III, 240.

son herramientas<sup>52</sup>. La constante formación de conceptos que tiene lugar en el medio del lenguaje es, de por sí, refutación de dicha teoría. Usar las palabras no es consumir el acto lógico de subsunción de lo individual bajo lo universal del concepto. La unidad palabra-cosa es siempre móvil, de modo que comprender implica una referencia concreta —el momento de la aplicación<sup>53</sup>— y, por lo tanto, un desarrollo constante en la misma formación de los conceptos. La unidad palabra-cosa es mediada por el momento creador de lo conceptual<sup>54</sup>. Este proceso correctivo de la comprensión, no del uso de signos, remite ahora a las fijaciones internas de la lengua, es decir, a la idea de formas de conciencia idiomática en tanto aprehensión de todos los momentos procesales mencionados. Pero dicha conciencia nunca es cierre conceptual del "sistema" del lenguaje. Antes bien, éste desborda siempre a toda conciencia<sup>55</sup>.

El análisis histórico —nuevo giro de la hermenéutica sobre sí misma— muestra cómo la completa inconciencia idiomática de la Grecia clásica da paso a la desvalorización instrumentalista del lenguaje, propia de la modernidad. La moderna filosofía del lenguaje, incluida la teoría de las formas simbólicas de Cassirer, depende de esa conciencia que ignora lo específico del lenguaje: abarca las otras formas simbólicas —mito, arte, derecho— pero no es de la misma naturaleza que ellas<sup>56</sup>. Los puntos básicos de esta precisión histórica que la conciencia idiomática hace de sí misma —es decir, de su cumplimiento como conciencia hermenéutica— son los siguientes: 1) los griegos, que carecían de toda palabra para referirse a lo que llamamos "lenguaje" en el momento en que se les volvió problemática la omnidominante unidad de palabra y cosa; 2) el pensamiento medieval que, debido a sus intereses dogmático-teológicos, repensó el misterio de dicha unidad; 3) los nuevos rumbos que se toman a partir de la penetración de la teología cristiana por la idea griega de la lógica<sup>57</sup>.

La crítica a estos momentos de la historia de la idiomática permite a Gadamer precisar lo que se ha ido perfilando anteriormente: La palabra no es signo, sino significado<sup>58</sup>. La idealidad de éste se halla en la palabra misma. Pero esto no quiere decir que la palabra preceda a toda experiencia del ente y que se le superponga desde fuera. Más bien, ella es inherente a la experiencia misma, en cuyo ser se halla la búsqueda y el hallazgo de la palabra que la expresa. Así queda dicho, además, que en la palabra hay una indicación hacia la cosa, indicación

<sup>52</sup> Cf. KS I, 95.

<sup>53</sup> Cf. WM, 290-295; CH, 65; TTP, xxii-xxiii. Para la afinidad de la hermenéutica con la *frónesis*, cf. WM, 295 ss., 511; CH 49-63.

<sup>54</sup> WM, 381; cf. KS III, 248-250.

<sup>55</sup> Cf. KS I, 97-99; HD, 67-68.

<sup>56</sup> WM, 391-392; KS I, 65.

<sup>57</sup> WM, 388-393, 395, 405.

<sup>58</sup> "El auténtico ser del lenguaje es aquello hacia lo que nos abrimos cuando lo oímos: lo dicho" (KS I, 98; cf. KS II, 12-13). Esto no excluye lo no-dicho (lo que lo supone como horizonte de sentido necesariamente implícito (cf. KS III, 255).

en la que ésta viene al lenguaje. Venir al lenguaje no es distinto del pensar. Gadamer deslinda cuidadosamente el progresivo desarrollo de la concepción instrumentalista de aproximaciones más comprensivas y penetrantes, a través de las cuales se perfila la suya propia. Ideas fundamentales se encuentran en los platónicos cristianos<sup>59</sup> y, sobre todo, en Nicolás de Cusa, quien señala dos aspectos opuestos pero esenciales del lenguaje: Por una parte, explica la muchedumbre de lenguas como acercamiento mayor o menor a la expresión auténtica (hay *propria vocabula* y *magis barbara et remotiora vocabula*). Por otra, aborda el problema de la referencia a la cosa y la convencionalidad de los vocablos: las denominaciones fácticas son arbitrarias en cierto sentido, pero tienen una relación necesaria con la expresión natural, que se corresponde con la cosa misma<sup>60</sup>. No obstante, hay que llegar a W. von Humboldt para encontrar una filosofía del lenguaje que se acerque al núcleo que se quiere pensar. En Humboldt, se trata de la idea de que la concepción idiomática es concepción de mundo. La hermenéutica filosófica toma esta idea y la transfigura. Entonces se transforma en ontología.

#### IV. Momentos operativos de la ontología del lenguaje.

La noción heideggeriana de mundo permite llevar las ideas de Humboldt más allá de su ámbito originario. En virtud de los análisis anteriores se puede comprender que el mundo sólo es tal en tanto llega al lenguaje; no sólo esto: la existencia propiamente dicha del lenguaje consiste en que en él se representa el mundo. La originaria humanidad del lenguaje significa, a la vez, el originario carácter idiomático del humano ser-en-el-mundo<sup>61</sup>.

El desarrollo de esta idea exige distinguir entre mundo (*Welt*) y mundo circundante (*Umwelt*: medio ambiente, *milieu*). La relación hombre-mundo se caracteriza por la libertad respecto de lo circundante. El hecho de la multitud de lenguas encuentra aquí su ubicación propia: La aludida libertad no es sino capacidad del lenguaje, fundamento de la diversidad histórica con la que el hablar humano se relaciona con el mundo. El lenguaje es el acontecer de la elevación del hombre hacia el mundo, por encima del medio ambiente. El mundo tiene, pues, multitud de posibilidades, realizadas en los diversos idiomas. Mundo se define como apertura; no es "en sí" y los idiomas no están fuera de él. El lenguaje lo hace presente: "En el lenguaje se presenta el mundo mismo. La experiencia idiomática del mundo es 'absoluta'. Ella sobrepasa todas las relatividades de la posición del ser porque abarca todo ser-en-sí en cuyas relaciones (relatividades) él se muestra"<sup>62</sup>. El mundo

<sup>59</sup> Para una "genealogía" de la hermenéutica filosófica, cf. KS III, 215.

<sup>60</sup> WM, 411-415; cf. KS III, 86-87.

<sup>61</sup> WM, 419; cf. KS I, 175; KS III, 239.

<sup>62</sup> WM, 426.

no es objeto del lenguaje. El objeto es intramundano e intralingüístico. Por el contrario, el mundo se constituye como lenguaje. Todo reino de objetos que la ciencia conoce, y por medio del cual recibe su propia objetividad, pertenece al ámbito de relatividades que abraza la relación de mundo, es decir, al lenguaje.

En este mundo la hermenéutica se abre a la filosofía; mejor dicho: se descubre el nexo por el cual una fluye sobre la otra y viceversa. En efecto, la relación lenguaje-mundo pone de manifiesto la relación filosófica básica: lenguaje-pensar-ser. El tema del lenguaje, sobre el cual se vuelca la reflexión hermenéutica volviéndose sobre sí misma, se despliega ahora en un contramomento expansivo que revela que en cualquier autorreflexión —aun la hermenéutica— está en juego, en última instancia, lo que llamamos comprensión del ser.

La idiomática de la experiencia del mundo es el hilo conductor que la metafísica griega toma para pensar el ser. Su respuesta al problema de dicha idiomática tiene carácter teológico<sup>63</sup>: La articulación del *logos* trae al lenguaje la estructura del ente y este llegar-al-lenguaje es la presencia de lo que es, la *aletheia*. Lo infinito de dicho presente es aquello a partir de lo cual se entiende el pensar humano. Tal presente infinito es la posibilidad perfecta de este pensar, su divinidad.

Por la fundamentación antes desarrollada, la hermenéutica se ve obligada a tomar otro camino: no el de la infinitud del *Nous* sino el de la finitud de nuestra experiencia histórica. El lenguaje es la huella de esta finitud<sup>64</sup> porque él se construye en la medida en que va configurando experiencia de mundo. La finitud reside, pues, en la esencia del lenguaje; no deriva del hecho de que haya muchos idiomas. Para circunscribir este ámbito, Gadamer introduce la noción de centro del lenguaje; con ella se alude al ser del lenguaje como relación con el todo del ente, que pone a la esencia histórico-finita del hombre en mediación consigo misma y con el mundo<sup>65</sup>.

El centro del lenguaje tiene una articulación dialéctica, claro que no una dialéctica puramente lógica. Es la dialéctica del todo y de la parte, de lo finito y lo infinito: Cada palabra irrumpe como desde un centro y tiene relación con un todo, por medio del cual, y sólo por medio de él, es palabra. Cada palabra hace aparecer el todo del lenguaje y, a la vez, lo no-dicho. Así se introduce en la ontología del lenguaje el fundamental concepto hermenéutico de ocasionalidad, ya dilucidado en la experiencia del arte. "La ocasionalidad del habla humana no es la imperfección ocasional de su fuerza expresiva; es más bien la expresión lógica de la virtualidad viviente del hablar, que pone en juego un todo de sentido sin poder decirlo totalmente"<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> WM, 432-433.

<sup>64</sup> KS I, 97.

<sup>65</sup> WM, 433.

<sup>66</sup> WM, 434. Gadamer hace resaltar aquí la importancia de la lógica hermenéutica de Hans Lipps. Cf. asimismo KS III, 255.

Desde los griegos hasta Hegel, la metafísica tiene como núcleo una concepción básica de la dialéctica: la mediación total de pensar y ser. La hermenéutica, en cambio, despliega su dialéctica desde el centro del lenguaje. Se trata de un puro acontecer en el que no hay mediación total porque la comprensión y lo comprendido están ya de antemano en el núcleo de su opuesto respectivo. Para la hermenéutica filosófica sólo cuenta la esencia del lenguaje, no sus estructuras eternas de configuración (tema éste de la semántica<sup>67</sup>); sólo cuenta que el núcleo de sentido del lenguaje es el llegar a decirse lo que se transmite temporalmente, lo dicho en la tradición<sup>68</sup>. El basamento tradicional del lenguaje pertenece a su esencia. La tradición es pasado presente, pasado concretizado en un presente. El lenguaje consume ese nexo temporal. Por eso el lenguaje es un acontecer; no es, como dicen la metafísica y la ciencia —y Hegel lo afirma explícitamente—, nuestro hacer en la cosa —lo cual supone siempre un *Nous* sustancial que se cierne desde fuera sobre el objeto— sino el hacer de la cosa misma<sup>69</sup>. Claro que este hacer, este consumir el nexo temporal, no se limita al vínculo pasado-presente. WM lo acentúa con preferencia, pero aclaraciones posteriores (1969<sup>70</sup>) insisten en que el lenguaje tiene el carácter de traspaso que define al tiempo en cuanto tal<sup>71</sup>. Hablar supone —justamente por hacer venir la cosa al lenguaje— la necesidad de encontrar lenguajes aún no dados. Todo lenguaje real es un “*aconecer idiomático*” o, para decirlo con Hölderlin —la experiencia poética es aquí superlativa y arquetípica—, algo “*Unendlichmeines*”. Cada palabra es, pues, indicación hacia la apertura indeterminada del futuro<sup>72</sup>. Transmisión de lo antiguo y despedida<sup>73</sup> de ello para abrirse a lo nuevo son fenómenos intralingüísticos. Por eso el lenguaje, con su dinámica presentante —a la que es inherente el olvido de sí<sup>74</sup>— abre para la experiencia del tiempo, tal como se perfila en el arte (retorno) y en la historia (instauración de la novedad).

Así se perfila la radicalidad filosófica de la hermenéutica, que condensa estos resultados en otro concepto hecho manifiesto por la experiencia del arte: la indiferencia. Ahora se trata de la indiferencia gnoseológica: Lo que esta hermenéutica hace presente es la trama

<sup>67</sup> KS III, 251.

<sup>68</sup> Gadamer utiliza *Überlieferung* y *Tradition*. Son sinónimos, pero con la primera alude más a la productividad de la transmisión histórica, en tanto la segunda hace presente lo transmitido y su proceso en un solo bloque (cf., p.e., KS I, 160; WM, 508, 512). En español, esta diferencia de matiz sólo puede estar dada por el contexto.

<sup>69</sup> WM, 439.

<sup>70</sup> Cf. KS III, 221.

<sup>71</sup> Con la noción de “traspaso” (*Übergang*), Gadamer se sitúa en la cercanía del *Zuspiel* heideggeriano (cf. M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, pp. 15-16).

<sup>72</sup> KS III, 235-236.

<sup>73</sup> KS III, 234-235.

<sup>74</sup> KS III, 244.

en la cual sujeto y objeto son momentos variables e intercambiables. Todo es el único acaecer de lo uno en lo otro y de lo otro en lo uno<sup>75</sup>; por eso toda configuración de objetividad es relativa a una disposición determinada del lenguaje y se puede hablar del elemento estructural hermenéutico que hay en toda investigación<sup>76</sup>. De tal modo se relativiza el poder del método en cuanto garantía de superación de la diferencia sujeto-objeto. El método es un momento instrumental relativo, immanente a la trama del acontecer. Pero la totalidad es a-metódica<sup>77</sup> precisamente porque no hay en ella diferencias absolutas. El lenguaje es el ámbito de esta indiferencia, el acaecer en el que se comunican presente y tradición, en que se funden sus horizontes y se abre el indeterminado porvenir. Por eso el lenguaje es más originariamente fundante que los que hablan. El lenguaje nos habla<sup>78</sup>; siendo así, es él quien determina los métodos. Si se lo concibe como fundamento más radical, no hay lugar para un sujeto absoluto<sup>79</sup> y todo método es relativo a las configuraciones históricas del lenguaje<sup>80</sup>.

Va de suyo, pues, que por dialéctica no se entiende aquí un método científico sino el movimiento de la cosa misma. Pero mientras la metafísica considera que ese movimiento es objetivable y aferrable en un enunciado de validez infinita, la hermenéutica lo considera inobjetivable precisamente por ser el movimiento de lo finito y lo infinito del lenguaje, movimiento que hace posibles los enunciados universales y no a la inversa. Ciertamente que la hermenéutica aclara qué sea la dialéctica, pero lo hace como conciencia que rescata su insuperable potencialidad. El discurso hermenéutico es un hablar de varios estratos, cada uno de los cuales tiene su propia presencia; es como un hablar en contrapunto. El discurso metafísico, en cambio, tiene un solo estrato: aquel que supera a los otros, cancelándolos y elevándolos a la nueva síntesis de sentido<sup>81</sup>.

Para Gadamer, metafísica significa restricción de la dialéctica. La esencia de ésta es la especulación: lo especulativo es común a la dialéctica metafísica y a la dialéctica hermenéutica<sup>82</sup>. Lo reflejado en el espejo, lo “especulado”, no tiene un ser por sí; aparece, no es el mismo; no obstante, su aparecer es el aparecer de aquello cuya imagen se refleja. Es como una duplicación, que sólo es la existencia de uno. Lo especulativo implica un desgarramiento interno, una escisión, en el seno de la experiencia. Pero la concepción hermenéutica de la experiencia es más amplia que su concepción metafísica, lo que

<sup>75</sup> WM, 283; CH, 86-87.

<sup>76</sup> TTP, xxxiv.

<sup>77</sup> WM, 439.

<sup>78</sup> WM, 439; HD, 65; KS III, 254-255; cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1965, pp. 254-255.

<sup>79</sup> KS III, 231.

<sup>80</sup> Cf. KS III, 240.

<sup>81</sup> La posibilidad de hablar de estos dos tipos de discurso está sugerida, aunque no con los mismos términos, en KS I, 64.

<sup>82</sup> WM, 441.

explica que, a pesar del valor de Hegel para aquélla<sup>83</sup>, haya que rehacer en sentido inverso el camino de la *Fenomenología del Espíritu*<sup>84</sup>. Se ve por qué: la *Fenomenología* ha ampliado la noción de experiencia para incluir en ella todo el movimiento del espíritu humano hacia el saber. Pero esa noción es monocéntrica y destructora del tiempo. La idea hermenéutica de experiencia se aparta aquí de Hegel: En primer lugar, porque la considera esencialmente procesal, como un acontecer del que nadie puede ser reputado amo y señor y cuyo ordenamiento es, en última instancia, impenetrable<sup>85</sup>. En segundo lugar, porque el carácter negativo de la productividad de la experiencia —su génesis se halla en el negar, pero esto es lo que produce— hace imposible que pueda transformarse en ciencia; antes bien, su verdad es el referirse a una nueva experiencia<sup>86</sup>. Y por fin, en tercer lugar, porque experiencia significa presentación de la historicidad y la finitud<sup>87</sup>. La especulación, inherente a esta experiencia, no puede, pues, colocarse en un discurso que cancela experiencia, es decir, en un discurso que se aparta gradualmente de ella y se cierra sobre uno de sus estratos, al que considera lugar “natural” de la dialéctica, lo que significa dejar sin pensar esta fundamental escisión que él produce, es decir, la crisis dialéctica de la experiencia. Esto es lo que Gadamer señala cuando dice que la dialéctica hegeliana, así como la de Platón<sup>88</sup>, consiste esencialmente en la sumisión del lenguaje al enunciado<sup>89</sup>, lo cual la hace perder acceso al lenguaje como horizonte básico de sentido; también cuando analiza la concepción hegeliana del “instinto lógico del lenguaje”, que existe, sin duda, pero no agota lo preformado en la multitud de los idiomas elevándolo a su concepto puramente lógico<sup>90</sup>; asimismo, cuando contraponen a la concepción reflexiva del lenguaje, que hay en Hegel, una concepción hermenéutica, para la cual el lenguaje no es la realización empírica de “lo lógico” sino, a la inversa, el fundamento del cual emana la lógica y al cual ella remite<sup>91</sup>.

Gadamer piensa que el lenguaje es especulativo por ser consumación del sentido. “Esta consumación es especulativa en cuanto las posibilidades finitas de la palabra se ordenan bajo el sentido aludido así como en una dirección hacia lo infinito ( . . . ) Decir lo que se piensa, entenderse, conserva a lo dicho ( . . . ) junto con la infinitud de lo no-dicho en la unidad de un sentido, y lo hace comprender de esta

<sup>83</sup> WM, 160-161; KS III, 120-121.

<sup>84</sup> WM, 286; cf. KS III, 119-120, 123-124; HD, 12, 31, 56-57.

<sup>85</sup> WM, 335.

<sup>86</sup> WM, 338.

<sup>87</sup> WM, 340.

<sup>88</sup> Aunque Gadamer insista en las semejanzas que hay entre Platón y Hegel (cf., p.e., HD, 19 ss.), ello no implica que desconozca las divergencias (cf. HD, 21-22, 27, 53, 58; KS III, 13).

<sup>89</sup> WM, 444.

<sup>90</sup> HD, 63-66; esp. 64.

<sup>91</sup> HD, 69.

manera”<sup>92</sup>. El que habla procede especulativamente en tanto sus palabras no reflejan algo que es sino que enuncian una relación con el todo el ser y la hacen venir al lenguaje. Este rasgo especulativo del lenguaje se cumple sobre todo en la poesía<sup>93</sup>.

Para precisar más las ideas hermenéuticas, hay que traducir a su propio discurso la idea tradicionalmente metafísica de lo especulativo. En el fenómeno del preguntar se circunscribe lo especulativo del lenguaje. La interrogación es presentante; lleva a lo que es a presentarse en cuanto tal, vale decir, estatuye horizontes de sentido: La esencia de la pregunta es abrir posibilidades y mantenerlas abiertas<sup>94</sup>. La pregunta es la condición de la experiencia: no hay experiencia sin pregunta<sup>95</sup>. Esta, con la negatividad que le es inherente, funda experiencia porque es el saber del no-saber<sup>96</sup>. La noción de sentido es deudora de esta estructura interrogativa: se refiere a la dirección hacia la respuesta a una posible pregunta<sup>97</sup>. La pregunta es la fuerza especulativa cuyo todo móvil es la experiencia y cuyo ámbito de cumplimiento histórico es el lenguaje. Pregunta y respuesta mantienen, pues, la dialéctica básica del lenguaje<sup>98</sup>. Preguntar es, en su sentido más preciso, especular. La trabazón de la pregunta con la respuesta constituye la dialéctica por antonomasia. Y así “el saber es dialéctico por principio. Sólo puede tener saber quien tiene preguntas, pero las preguntas abarcan en sí lo opuesto del sí y el no, del así y el de otro modo”<sup>99</sup>. Así se ve también por qué la negatividad es el alma de la dialéctica: La pregunta introduce la escisión, la crisis; es el no que desdobra y crea, especulando, los ámbitos de la experiencia. Se comprende, pues, que experiencia implique ruptura de opinión<sup>100</sup>. En Platón, la dialéctica es arte de preguntar, de pensar, de llevar a cabo un diálogo realmente tal debido a que es arte de ensayar, de hacer la prueba; en suma: arte de pensar que sabe fortalecer lo dicho a partir de la cosa misma. Sólo así puede caracterizarse a la dialéctica como arte de formar conceptos, de elaborar lo mentado por los participantes en el diálogo. Toda dialéctica, incluso la de Hegel, tiene como condición de posibilidad esta lógica de pregunta y respuesta<sup>101</sup>.

Se podría, por ende, caracterizar al lenguaje como trama de las interrogaciones y respuestas reales y posibles. (Realidad alude aquí a finitud; posibilidad, a infinitud<sup>102</sup>.) De tal modo se consume el círculo hermenéutico dentro del edificio de la hermenéutica filosófica: La dialéctica de pregunta y respuesta, vida del lenguaje, es soporte de toda

<sup>92</sup> WM, 444.

<sup>93</sup> Cf. WM, 445-446; KS I, 34; KS II, 12.

<sup>94</sup> WM, 283; CH, 83.

<sup>95</sup> WM, 344.

<sup>96</sup> WM, 344.

<sup>97</sup> WM, 345-346.

<sup>98</sup> KS I, 99, 107.

<sup>99</sup> WM, 347; cf. KS I, 54-56.

<sup>100</sup> WM, 348.

<sup>101</sup> WM, 351.

<sup>102</sup> KS III, 219.

interpretación y la precede, es decir, la funda. La conciencia de la productividad histórica es, por lo tanto, la consumación de la experiencia hermenéutica <sup>103</sup>.

#### VI. Conclusiones básicas de la ontología del lenguaje.

Lo expuesto puede suscitar perplejidad: El estudio de la esencia del lenguaje conduce a afirmaciones ontológicas de alcance universal; por otra parte, los argumentos se apoyan en una reflexión trascendental sobre los problemas de la comprensión en las "ciencias del espíritu". Puede plantearse el siguiente problema: ¿No hay una extralimitación en la ontología del lenguaje pues la base en la que se apoya es extremadamente restringida y, por lo tanto, insuficiente? Para responder a tal pregunta hay que examinar antes las conclusiones básicas de esta ontología y el modo en que Gadamer funda en ellas la idea del aspecto universal de la hermenéutica.

El centro especulativo del lenguaje no se configura como mediación dialéctica del concepto, que subsume la totalidad de lo real y su acontecer bajo la infinitud del significado (estrato único del discurso metafísico), sino como un acaecer finito constante en el cual no se cumple la reproducción de algo ya dado, de algo fijo, sino un movimiento de apertura y manifestación (un *Zur-Sprache-kommen*), en el que se anuncia un todo de sentido (pluralidad de estratos del discurso hermenéutico). Dicho de otro modo: Para la dialéctica hegeliana la mediación es la actividad por la que el sujeto se construye a sí mismo; para la hermenéutica configura una trama de módulos temporales (a los hilos de esta trama se refiere el término "cosa misma" y a la concatenación de tales módulos se refiere la idea de tradición). La esencia del lenguaje es la mediación concebida como trama temporal. Así se arriba a la tesis ontológica básica: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" <sup>104</sup>. En un primer momento, esta tesis resulta enigmática. Impresiona como identificación ser-lenguaje. Si así fuera, se trataría de una identificación demasiado ruda, que induciría a pensar que, efectivamente, esta ontología resulta de una extralimitación. Sin embargo, la fórmula es más matizada. Habla del ser que puede ser comprendido; se refiere a la estructura del ente en cuanto manifiesto (fenómeno), lo cual, desde luego, no lleva a afirmar la existencia de una cosa-en-sí, oculta e inaccesible, sino a descubrir un límite móvil que constituye la finitud del ser comprendido y por comprender. Este es el límite móvil de lo dicho y lo no-dicho, de la finitud de la palabra y la infinitud de sus tramas de sentido. En la fórmula de Gadamer hay una idea que determina su alcance: se trata del ser que *puede* ser comprendido. La idiomatidad de todo lo comprensible es un *a priori* de la compren-

<sup>103</sup> WM, 448.

<sup>104</sup> WM, 450; cf. KS II, 7.

sión. Pero ésta es un proceso que se encuentra consigo mismo en los límites de lo comprensible <sup>105</sup>. El comprender tiene como condición su propia limitación. Por otra parte, empero, el ser que puede ser comprendido es, en su potencialidad, el todo infinito, y su misma posibilidad no lo cierra a la comprensión. Por eso no hay cosa en sí; por eso la comprensión es un acaecer y, siendo esencialmente finita (el poder de la posibilidad supone un no-poder), determina su finitud justamente en la trama de lo infinito del sentido. La fórmula dice que este ser es lenguaje. Ya sabemos que lenguaje es entendido aquí como una trama de manifestación, como venir-al-lenguaje. De modo que la fórmula dice que lo que es, en tanto es comprendido y en sus posibilidades de comprensión, es una trama de manifestaciones <sup>106</sup>. Es lenguaje es decir, presentarse <sup>107</sup>, pero no el presentarse de otro mundo superpuesto al "real" sino el completarse de éste en la actualización de su posibilidad. El lenguaje no es un ente objetivable ni un *topos uranos*; es el mundo mismo —el "ser"— en su aspecto de manifestación. "Especulativo —algo que se distingue de sí mismo, que se presenta—; lenguaje, que expresa el sentido: esto no sólo lo son el arte y la historia, sino todo ente en tanto puede ser comprendido. La constitución especulativa del ser, que se halla en la base de la hermenéutica, tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje" <sup>108</sup>.

Cabe preguntarse si el lenguaje no resulta así desmesuradamente ampliado hasta el punto de tornarse irreconocible. También es posible preguntarse si no hay otras formas de manifestación, ajenas al lenguaje e irreductibles a él. En cuanto a lo primero, Gadamer concibe al lenguaje como medio universal en el que se cumple la comprensión y se manifiesta el ser. "En el espejo del lenguaje se refleja (...) todo lo que es" <sup>109</sup>. Claro que, estrictamente hablando, el lenguaje no es un espejo que reproduzca lo que tiene delante pues no es sujeto anónimo de las acciones y los procesos socio-históricos, que ofreciera a nuestra mirada el todo de sus actividades y objetivaciones; antes bien, es el juego en el que todos jugamos <sup>110</sup>. El lenguaje no es, por lo tanto, una forma simbólica entre otras <sup>111</sup>. Ninguna actividad humana lo supera en extensión; a todas las abarca y las consume. En el curso de la historia del pensamiento, la filosofía ha separado al lenguaje de lo que en él se habla y de lo que él ofrece, y se ha quedado sólo con la "forma". Pero la auténtica realidad del lenguaje se halla no en ser una fuerza y capacidad formales sino "un procesal

<sup>105</sup> Cf. KS III, 243.

<sup>106</sup> "Sólo se dice: querer entender todo lo que se deja entender. En este sentido tiene vigencia la proposición: 'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'" (KS I, 123).

<sup>107</sup> WM, 461; cf. KS II, 6.

<sup>108</sup> WM, 452.

<sup>109</sup> KS I, 123.

<sup>110</sup> KS I, 123.

<sup>111</sup> KS I, 65.

ser-envuelto todo ente por su posible llegar-al-lenguaje" <sup>112</sup>. De tal modo, para Gadamer es claro que el lenguaje es menos del hombre que de la cosa <sup>113</sup>. Si el lenguaje habla, ello ocurre porque en él habla la cosa; ésta es todo ente intramundano objetivable, cuyo ser-del-mundo implica desplegar sus propias posibilidades. En el lenguaje hablan, pues, las posibilidades de las cosas <sup>114</sup>. Los hablantes son los que fundan el ámbito de despliegue de las posibilidades. En este contexto se integran las tesis ya conocidas: la palabra es básicamente significado, la referencia a la cosa es esencial al acaecer del lenguaje, los diferentes idiomas son sistemas diversos de corporización de las posibilidades del ente en cuanto ente. Lo convencional, gratuito, vacío, vano del lenguaje son momentos internos, fallidos por cierto, de la totalidad histórica de las lenguas, pero reciben su sentido, precisamente, del ser-para-la-verdad que define al lenguaje. Adoptar la posición inversa —el lenguaje como vestidura accidental y deformante que, en ciertas condiciones, puede llegar a aproximarse a la presencia de la cosa— significa falsear este fenómeno, significa no poder explicarse el por qué del habla.

Las precisiones que se acaban de comentar datan de 1960 <sup>115</sup>; aclaran las tesis de WM, cuya primera edición es del mismo año. Permiten afirmar que la hermenéutica de Gadamer amplía la noción de lenguaje de modo que resulta irreconocible para la dominante concepción formal-instrumental. El lenguaje hace patente el misterio de la expresividad del ente. Y si es así, toda forma de manifestación es un modo de venir-al-lenguaje. Esto no resulta difícil de entender respecto de manifestaciones en las que el fenómeno se halla mediado con toda evidencia; p. e., la ciencia o el arte. Pero, ¿puede decirse lo mismo respecto de la aparición sensible de la cosa, respecto del fenómeno? Las proposiciones ya comentadas contienen una respuesta: El lenguaje no es invención del hombre; es el llegar a manifestarse las cosas, el hacer de la cosa misma. Lo que no se debe perder de vista, para no interpretar mal esta concepción, es la finitud del lenguaje, es decir, que él no es manifestación exhaustiva y, por lo tanto, no se cierra sobre sí mismo en una presencia autosuficiente. Ninguno de sus momentos ni ninguna de sus partes pueden asumirlo íntegramente en cuanto totalidad. Por eso el tiempo le es esencial; por eso se despliega infinitamente. Y, entonces, como no hay un lenguaje absoluto, no hay lo inefable absoluto. Lo inefable es también un momento del lenguaje. Lo no-dicho es inherente a todo decir; lo oculto es horizonte de toda manifestación. De ahí que nadie domine un lenguaje sino que, más bien, sea dominado por él <sup>116</sup>. Y el lenguaje mismo es indomable porque es una unidad acabada pero nunca terminada. Se

<sup>112</sup> "...ein vorgängiges Umfasstsein alles Seienden durch sein mögliches Zursprachekommen" (KSI, 65; cf. KS III, 239).

<sup>113</sup> KSI, 65, 175.

<sup>114</sup> KSI, 48.

<sup>115</sup> Cf. KSI, 59.

<sup>116</sup> HD, 65.

ve, pues, que el lenguaje presenta en concreto todos los misterios que la metafísica ha encontrado en lo absoluto.

Este horizonte universal permite cerrar circularmente los capítulos básicos de la hermenéutica filosófica. Para eso hay que recuperar ahora el concepto de lo bello, así como al comienzo se recuperó la experiencia del arte y su verdad. Belleza es uno de los conceptos centrales de la metafísica clásica. El pensar filosófico perdió contacto con él a lo largo del siglo XIX. No se trata, por cierto, de exhumar la metafísica de lo bello sino de entretelar los conceptos de la hermenéutica con los de la metafísica, toda vez que ésta representa una conciencia lingüística refinada —la mayor sutileza y penetración del lenguaje— pero, a la vez, olvidada de su propia idiomática <sup>117</sup>. El concepto de lo bello cumple una función tan central para realizar esta última autoprecisión de la hermenéutica porque es el concepto metafísico límite: en él confluyen la empiria y la razón, la intuición y el discurso; es, pues, concepto relacional-unificante por excelencia; además, es el concepto metafísico más completa y radicalmente perdido, el más desmembrado y reducido a componentes sociales, psíquicos, biológicos, matemáticos, etcétera.

Repensando a Platón y Aristóteles, Gadamer encuentra que la esencia de lo bello es brillar (lo bello es τὸ ἐφανερωτάτον). Belleza implica, pues, manifestarse, venir a presencia (Gadamer piensa a partir del parentesco de *hervorscheinen* con *hervorleuchten*). A la belleza le es inherente la apertura, la ἀλγηθία. El aparecer que caracteriza a la belleza es dual: aparecer en algo y manifestarse a sí misma en aquello en lo que se ha dado este aparecer <sup>118</sup>. La belleza tiene el modo de ser de la luz. Y esto rige tanto para el mundo sensible como para el inteligible. Ahora bien: la luz que permite que todo se destaque es la luz de la palabra <sup>119</sup>. La hermenéutica se funde aquí con la metafísica de lo bello. La consumación de su giro ontológico permite, pues, que se la caracterice como recuperación de la idiomática de la metafísica o, si se quiere, como su conciencia idiomático-trascendental. Gadamer señala dos resultados a los que arriba este entretelamiento: 1) Tanto la aparición de la belleza como el modo de ser de la comprensión tienen un carácter acaecivo. 2) La experiencia hermenéutica participa de la inmediatez que caracteriza a la experiencia de la belleza y a la evidencia de la verdad <sup>120</sup>.

El cierre circular de estas ideas da un paso más cuando la noción hermenéutico-científica de sentido se integra a la noción hermenéutico-ontológica de lo especulativo. Las palabras son el acontecer especulativo. Hablar nunca es, por lo tanto, subsumir lo particular bajo conceptos universales; usar palabras es poner a disposición lo dado sensorialmente: eso se hace presente <sup>121</sup>. El lenguaje es el medio de

<sup>117</sup> KSI, 66.

<sup>118</sup> WM, 437.

<sup>119</sup> WM, 458.

<sup>120</sup> WM, 459.

<sup>121</sup> WM, 464.

toda presencia. Generalización y abstracción sólo son cumplimiento de una de sus formas de hacer-presente. Pero nombrar las cosas es algo más que pegarles una etiqueta conceptual-instrumental. Nombrar significa que la cosa se incorpora a nexos potencialmente infinitos de sentido, y estos son, ante todo, nexos propios de ella<sup>122</sup>. La función especulativa del lenguaje consiste, por ende, en abrir —interrogativamente— la distancia necesaria para la manifestación. Este distanciar, empero, no es función exclusiva de un sujeto que se constituye en una lejanía dominante. Se halla en el núcleo de sentido de la idea de ser (núcleo dialéctico-especulativo). A lo que es le es inherente el “espacio”, el *entre* de la manifestación: presentar-se es un movimiento constitutivo de lo que es. El lenguaje es el acontecer del presentar-se. Es distancia unificante: es interrogación. El juego dialéctico pregunta-respuesta revela lo complejo de la estructura de presentación. La idea de juego, obtenida al principio como constitutivo básico de la obra de arte, aflora en este punto para cerrar el circuito: El lenguaje es, en esencia, juego de palabras, un juego con palabras<sup>123</sup>. Al decir esto no se ha trivializado la interpretación de Gadamer; antes bien, se ha sintetizado en una fórmula cuanto se ha dicho hasta aquí. El lenguaje es juego; en él se juega-con, se elabora, se da vueltas a aquello a lo que apuntan las palabras. Juegos lingüísticos son aquellos en los que nosotros, como aprendices —y siempre lo somos—, nos elevamos a la comprensión del mundo<sup>124</sup>.

Los tres momentos básicos de la hermenéutica filosófica se entretienen, pues, siguiendo el hilo conductor de la noción de juego: La experiencia de lo bello, la experiencia de la comprensión y la experiencia del lenguaje tienen algo de la verdad del juego<sup>125</sup>. De tal manera, la hermenéutica de Gadamer se sitúa en el centro del pensar contemporáneo, punto en el cual empieza a constituirse un futuro para el pensar. Como todo futuro, éste es incógnito. La hermenéutica no predice; aporta perspectivas.

La función histórico-filosófica de la hermenéutica se halla, por ende, en una toma de conciencia del desconcierto, el sin-futuro —por lo tanto, sin-presente— que caracterizan a la teoría en la segunda mitad del siglo XX. En consecuencia es claro que rehace la empresa hegeliana —sobre todo la *Fenomenología del Espíritu*—, pero al revés. La obra de Hegel es conciencia de las conciencias metafísicas, hiperconciencia de la tradición del pensar autodesplegado como concepto; con otras palabras: es la hipermadurez del concepto. La obra de Gadamer es toma de conciencia de las conciencias exhaustas —conciencia artística, conciencia histórico-filológica, conciencia metafísica—; se alimenta de sus perplejidades y aporías. Por ser toma de conciencia, es productiva, “creadora”: abre perspectivas. Pero no puede ofrecer

<sup>122</sup> KS II, 12-13.

<sup>123</sup> WM, 464.

<sup>124</sup> WM, 464; cf. KS I, 96.

<sup>125</sup> Cf. WM, 465, 471; KS I, 75.

caminos hechos. Que sea un núcleo del pensar contemporáneo post-hegeliano es algo que se prueba porque el resultado negativo de la hermenéutica concierne a la columna vertebral del pensamiento científico y metafísico: “La seguridad que proporciona el uso de los métodos científicos no basta para garantizar la verdad”<sup>126</sup>. Tras esto se abre lo desconocido, el incógnito futuro de un pensar que debe re-pensarlo todo y que, por eso, no puede comenzar desde un *fundamentum inconcussum* novísimo y pristino sino desde el horizonte de una tradición omniabarcadora pero exhausta, de una tradición que ahora se cumple en sus últimas consecuencias: arrojar hacia lo incógnito y cancelarse a sí misma.

## VII. Perspectivas de la hermenéutica filosófica

A las teorías se las suele criticar por la fundamentación. La hermenéutica de Gadamer ha recibido ya este tipo de crítica. Así, p. e., L. Krüger ha señalado que sus fundamentos se hallan en la idea husserliana del *Lebenswelt*, lo que la cerraría para una comprensión positiva de la ciencia y del método en cuanto ingredientes esenciales de toda comprensión<sup>127</sup>. Por ello Krüger propone la noción de “mundo científico de la vida” (*wissenschaftliche Lebenswelt*), única que podría situar a la hermenéutica en toda la amplitud de la trama histórica<sup>128</sup>. Ante esto hay que decir: 1) la hermenéutica filosófica no procede directamente de Husserl sino, como hemos visto, de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger<sup>129</sup>; 2) el tratamiento de los temas de la ciencia y el método es lo suficientemente claro como para que la noción de mundo científico de la vida resulte superflua; 3) es verdad que Gadamer no despliega a fondo todas las consecuencias de sus ideas, razón por la cual quedan dudas acerca del lugar de la ciencia en el acaecer de la comprensión, pero ello sólo se debe a lo incompleto de la exposición.

Por otra parte, a las teorías se las suele criticar por sus consecuencias. También en este sentido está fogueada la hermenéutica de Gadamer. Habermas dirigió una crítica a la pretensión de universalidad de la hermenéutica, para lo cual hizo notar por lo menos tres rasgos defectivos: 1) el peso excesivo de la tradición (su “hipostatización”) y la falta de lugar para la crítica; 2) la carencia de proyección metódica positiva para la tarea de las ciencias sociales; 3) la ontologización del lenguaje, que conduce a un “idealismo de la idiomática” y no deja lugar para que emerjan otros factores constitu-

<sup>126</sup> WM, 465; cf. KS I, 50.

<sup>127</sup> L. KRÜGER, “Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften”, in: *Hermeneutik und Dialektik*, t. I, pp. 3-7, 10-11, 21, 29-30.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>129</sup> Cf. esp. WM, 245, 249; KS III, 182-184, 200-201, 215.

tivos de los nexos histórico-sociales a la vez que encubre el hecho de la pseudocomunicación y justifica así el papel teórico secundario concedido a la crítica <sup>130</sup>.

Ante esta crítica, Gadamer precisó su posición señalando que las reflexiones de Habermas implican un recorte de la universalidad de la dimensión hermenéutica y una reducción de este campo teórico a lo socio-cultural en su determinación por factores reales cognoscibles, cuando, por el contrario, la universalidad y fundamentalidad del problema hermenéutico procede del hecho de que puede haber experiencia del sentido incluso donde no se cumple como sentido intencional <sup>131</sup>. Así queda señalada la diferencia de planos. Esta diferencia hace que muchas críticas no lleguen a tocar el corazón del pensamiento de Gadamer, debido a que no se comprende que se trata de una hermenéutica filosófica.

Ambos tipos de crítica deben convergir en el problema del método. Pero este problema se integra en una totalidad más amplia de consecuencias de la hermenéutica. Mientras su nexa no se investigue la polémica no irá más allá del punto de partida. Ahora bien: lo que importa es precisamente el plano de las consecuencias. La hermenéutica de Gadamer es el último gran esfuerzo consciente por fundir los horizontes del pasado y de nuestro presente, es decir, por determinar nuestra contemporaneidad filosófica, por ir esbozando las líneas de nuestra futuridad. Detenerse exclusivamente en una crítica a sus consecuencias metodológicas o a sus exageraciones metafísicas significa no captar su significado proyectivo; es atenerse a lo dicho cuando en ella es básico lo no-dicho (las posibilidades presentes pero no desplegadas); es pretender comprenderla no pensando hermenéuticamente; es volver al discurso de un solo estrato y hablar de la hermenéutica como si fuera uno de ellos.

En la obra de Gadamer hay caminos sugeridos pero no explorados. Son ellos los que cuentan para nuestra presente situación filosófica. Quisiera señalar sus posibilidades de futurización, es decir, sus posibilidades fecundadoras del pensamiento actual.

El primer camino es la ampliación de la hermenéutica: de técnica a filosofía. Gadamer lo ha recorrido íntegramente, pero todavía quedan consecuencias inexploradas. Por ejemplo: la estructura granular de la tradición, donde se ubica la dimensión existencial de la ciencia. Esta siempre es fenómeno marginal, o sea un fenómeno que se constituye como el marco de estabilidad de las corrientes de la tradición y desde aquí ejerce una influencia configuradora de su futuro desarrollo <sup>132</sup>. Esto, a su vez, lleva hacia el punto de apoyo propicio para re-

<sup>130</sup> J. HABERMAS, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", in: *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5. Tübingen; Mohr, 1967, pp. 172-180; del mismo autor, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in: *Hermeneutik und Dialektik*, t. I, pp. 78-83, 97-103. (Hay cierta coincidencia con los planteamientos de L. Krüger en p. 82.)

<sup>131</sup> KS I, 122; cf. 119-128; KS III, 258-259.

<sup>132</sup> Cf. KS III, 167 ss.; TTP, xv-xvi, xxiii-xxv, xxx.

plantear los fenómenos de la metafísica y el método. Metafísica-no metafísica, método-ametodicidad, son dicotomías determinadas por una dialéctica o, al menos, por un movimiento pendular de remisión. La hermenéutica filosófica es el pensar que se realiza como este movimiento.

Lo anterior va directamente unido con el principio de la productividad histórica. La historización absoluta, en cuanto rasgo distintivo de esta hermenéutica, ha sido señalada por Schulz <sup>133</sup>. Pero cabe decir que el principio de la productividad histórica, si bien es esencial, no es el único que deba tenerse en cuenta para desplegar una filosofía auténticamente histórica y temporalizada. Con otras palabras: La hermenéutica no ha desarrollado la estructura de la historicidad más que en una dimensión: la que podríamos denominar "central", el eje del transcurrir. Otros ejes no han sido tocados.

Se llega así a un tema nuclear: el tiempo. En el pensamiento de Gadamer hay dos aperturas originales a este tema, fundamental para la hermenéutica y para el pensar contemporáneo: 1) el tiempo de la obra de arte, caracterizado por su estructura circular; 2) la distancia temporal (histórica), vista como positiva, constructiva. Estas aperturas dejan entrever cuál es el yacimiento oceánico de la futuridad de la filosofía. Gadamer mismo es muy parco en cuanto a conclusiones originales, seguramente porque apenas si ha desarrollado el tema de los ejes de la historicidad, al que aludí antes, así como el del significado de la obra de arte.

La ontología del lenguaje, que Gadamer ha elaborado cuidadosamente en sus fundamentos, se llenaría de nuevos planos de significado tan pronto como los ámbitos de la historicidad y la temporalidad comenzasen a ser explorados en toda su amplitud. Puede vaticinarse cuál será el ritmo de esta exploración: Tenemos ante los ojos la teoría de los fundamentos hermenéutico-existenciales; a ella seguirá la apertura de la posibilidad de desarrollar la teoría del lenguaje de las cosas, punto en el que la ontología del lenguaje se muestra incompleta, casi mutilada. Pero eso no puede lograrse sin una teoría de los modos de temporalización del lenguaje, y ésta apenas si puede imaginarse mientras el tiempo mismo sigue siendo concebido ambigua y hasta contradictoriamente.

De tal modo se confirma que la hermenéutica ha ido a colocarse en el centro del pensar contemporáneo —es decir, en la experiencia clara de lo que hay que pensar por determinación de su ausencia—, y que el centro de la hermenéutica se halla en el tema de la distancia temporal, núcleo del problema de la comprensión. Mientras Gadamer perfila con claridad los tiempos de la obra de arte y de la historia, aunque el desarrollo sea muy parco, no alcanza a introducir el tiempo del lenguaje. Así se crea cierto desequilibrio estructural en su hermenéutica, que ha dado lugar al reproche de idealismo de la idioma-  
bilidad. Sin duda, es trivial suponer que pueda hablarse de tiempo del

<sup>133</sup> SCHULZ, op. cit., p. 311.

lenguaje en un sentido afín a como se habla de tiempo de la obra de arte o tiempo del acaecer histórico (y conste que ambos son heterogéneos). Pero mientras el tiempo no pueda entrar a la ontología del lenguaje desde lo dicho mismo, ella no pasará de ser el despliegue de un primer plano eidético<sup>134</sup>. Entonces la hermenéutica se confundirá fácilmente con el discurso metafísico, aunque, por otra parte, algo le impedirá fusionarse con él: su fundamentación en la idea de círculo hermenéutico. Esta ambigüedad con la que el lenguaje se introduce en sí mismo es, otra vez, el síntoma de la centralidad epocal de un pensar; en este caso: el signo de que estamos en el centro.

La noción de centro está aquí transpuesta: de su plano hermenéutico (centro del lenguaje) al plano de las prolongaciones y las perspectivas. En este caso hablo de centro temporal. Y si se tiene en cuenta que, en la metafísica, "centro" significa la primigenia unidad eterna, que permanece tras la temporalidad, puede quizás esperarse que la profundización de la hermenéutica permita saber por vez primera desde dónde habla y hacia dónde apunta el discurso metafísico.

<sup>134</sup> El extraordinario ensayo "Über leere und erfüllte Zeit", de 1969, después de haber introducido el tema de la temporalidad del lenguaje a través de Hölderlin, plantea la tarea de investigación que habría que realizar (cf. KS III, 236). Pero el tiempo del lenguaje no está aquí deslindado del tiempo del arte y del tiempo de la historia.

## LINGÜÍSTICA Y PSICOANÁLISIS EN LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR

POR Néstor García Canclini \*

La originalidad del planteo de Ricoeur sobre el lenguaje no consiste en haber propuesto una teoría original, sino en el modo de interrogarse sobre el significado de un número tan alto de teorías para un solo objeto de estudio. ¿Cómo puede comprenderse el hecho de que casi todas las investigaciones filosóficas y científicas se centren hoy sobre el lenguaje: Wittgenstein y la filosofía lingüística inglesa, la fenomenología husserliana y los trabajos de Heidegger, los estudios antropológicos sobre el mito y el pensamiento arcaico, los textos sobre historia y filosofía de la religión, el psicoanálisis y nuevas disciplinas mixtas surgidas precisamente del impacto de la lingüística sobre otras ciencias del hombre: la psicolingüística, la etnolingüística, etc.? La originalidad de Ricoeur consiste en que, pese a su formación fenomenológica, no pretendió superar esta diversidad mediante un acceso directo, intuitivo, a las formas originales del lenguaje, sino que partió de los problemas metodológicos y teóricos suscitados por cada una de esas tendencias y por su correlación actual.

Si bien la obra ricoeuriana se ha ocupado de todas las direcciones citadas del pensamiento contemporáneo, dos de ellas atrajeron especialmente su atención: la lingüística y el psicoanálisis. Es en conexión con el pensamiento científico que su reflexión sobre lo simbólico, iniciada en la *Philosophie de la volonté*<sup>1</sup>, alcanza un rigor más estricto. Es en la discusión filosófica de los descubrimientos lingüísticos y psicoanalíticos donde se perfilan con más nitidez los dos problemas centrales de su obra en los últimos quince años: 1) la validación y justificación del lenguaje simbólico y de los métodos hermenéuticos que buscan constituir una interpretación científica y a la vez adecuada al carácter polisémico de los símbolos; 2) la interrelación entre las

\* Ex-becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> Véase especialmente la conclusión del tomo III de la *Philosophie de la volonté* (París, Aubier, Editions Montaigne, 1960), titulada "La symbole donne à penser".

distintas interpretaciones y el arbitraje filosófico en sus conflictos. La elaboración de estos problemas, con vistas a participar en la formación de "una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas"<sup>2</sup>, ha estimulado a Ricoeur para escribir más de mil páginas, la mayor parte de las cuales se encuentra reunida en *De l'interprétation. Essai sur Freud* y en *Le conflit des interprétations*<sup>3</sup>. Como es obvio, no podemos intentar ni una síntesis de tan vasta reflexión en el espacio asignado a este artículo; daremos apenas una orientación para su lectura, e indicaremos algunos de los problemas críticos que deja abiertos y la dirección en que se podría continuar trabajándolos.

### Hermenéutica de los símbolos y psicoanálisis

La lingüística postsaussureana y el psicoanálisis coinciden en algunos de sus enfoques, pese a tratar objetos distintos, y esa convergencia ha llevado a ambas disciplinas a prestarse mutuamente modelos explicativos y hasta metáforas. Se sabe que, al privilegiar el estudio de la lengua sobre el habla, Saussure estableció que el nivel básico del lenguaje es un sistema de convenciones inconscientes; por otra parte, la célebre frase de Lacan que afirma que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", dice, desde el psicoanálisis, lo mismo. De ahí que las dos disciplinas representen un cuestionamiento semejante a los fundamentos de las filosofías reflexivas (Descartes, Kant, Husserl): al rechazar la noción clásica de sujeto, los estructuralismos niegan la filosofía misma, entendida como actividad de la conciencia.

Ricoeur ha fortalecido con argumentos propios la inscripción del psicoanálisis en el campo del lenguaje, y acepta el desafío a los fundamentos de la filosofía proveniente de los descubrimientos lingüísticos y psicoanalíticos. Pero a la vez discute algunos presupuestos y conclusiones filosóficos de ambas ciencias con el fin de reencontrar, en este nuevo horizonte epistemológico, el lugar del sujeto y de la historia. Si bien no podemos demorarnos aquí en una valoración exhaustiva de este proyecto ricoeuriano, digamos que su interés se reactualiza hoy, dado que muchos autores estructuralistas que hace cinco o diez años, al aparecer los textos de Ricoeur, subestimaron sus preocupaciones, ahora vuelven sobre esos temas prohibidos<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965, p. 13. (Hay traducción castellana bajo el título *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.)

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969.

<sup>4</sup> Nos hemos ocupado de la crítica al estructuralismo en relación con las cuestiones del sujeto y de la historia en los artículos "The dialectical meaning of humanity" (Ginebra, *Student World*, 1969, N° 2, pp. 24-23); "Merleau-Ponty leído después del estructuralismo", en *Temas de filosofía contemporánea* (Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1971, pp. 83-98) y "Epistemología e historia en Merleau-Ponty" (*Revista de Psicología*, Universidad Nacional de La Plata, 1973, N° 6, pp. 33-50).

En su libro sobre Freud, Ricoeur comienza situando al psicoanálisis en el debate lingüístico en tanto hace del lenguaje del sueño el modelo de todas las expresiones disfrazadas, sustitutivas, del deseo humano. El psicoanálisis no interpreta el sueño soñado, sino el texto del relato del sueño; no trabaja sobre el inconsciente, sino sobre su lenguaje. El sueño es el lugar privilegiado por Freud justamente porque allí se produce la articulación del deseo y del lenguaje, y en tal sentido este proceso — esta "semántica del deseo", como la llama Ricoeur — es paradigma de todas las formas culturales, de todo discurso que "quiere decir otra cosa que lo que dice, que tiene doble sentido, que es equívoco"<sup>5</sup>.

La duplicidad de sentido del lenguaje onírico remite a un problema mayor: la dualidad de todo lenguaje simbólico y las dificultades consiguientes para su interpretación. Para encararlo, Ricoeur examina varias teorías sobre lo simbólico. En este libro se ocupa preferentemente de la concepción demasiado laxa de Cassirer, que califica de símbolo toda mediación entre lo real y el espíritu, y la rechaza porque desconoce la distinción entre expresiones unívocas y multívocas, núcleo del problema hermenéutico. Distingue luego tres "zonas de emergencia del símbolo": la de los símbolos cósmicos, ligados a los ritos, a los mitos y las experiencias de lo sagrado, y estudiadas por la fenomenología de la religión; la de lo onírico, objeto del psicoanálisis; y la de la imaginación poética, tal como fue vista, entre otros, por Bachelard. En estas tres manifestaciones del lenguaje simbólico encuentra una estructura semántica común: la del doble sentido. Sin embargo, advierte que la concepción del símbolo que surge de estas tres áreas, como analogía entre el sentido de un mundo concreto y un trasfondo platónico, descuida el hecho de que la analogía es sólo "una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente"<sup>6</sup>.

Entre uno y otro se intercalan una variedad de distorsiones, astucias y falsificaciones de sentido, que reclaman la interpretación. Propone entonces delimitar el campo del símbolo por referencia al acto interpretativo: "hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el primero disimule o revele el segundo"<sup>7</sup>.

Pero ¿quién es el sujeto que interpreta? Porque esas distorsiones del proceso de simbolización indican que hay una conciencia falsa del sentido. La desmistificación de esta conciencia realizada por Freud, su teoría de las ilusiones, converge con la teoría de la ideología enmascaradora de Marx y con la genealogía de la moral de Nietzsche. Los tres

<sup>5</sup> P. RICOEUR, *De l'interprétation*, p. 16.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 26-27.

pueden ser considerados los fundadores de la moderna hermenéutica del lenguaje, los tres constituyen —dice Ricoeur— una “escuela de la sospecha”, dedicada a desmontar los mecanismos de simulación de la conciencia. Con ellos, la vieja preocupación de la filosofía por depurar el lenguaje del conocimiento entra en una nueva etapa. Para medir la importancia del cambio, los compara con Descartes: “El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia”<sup>8</sup>.

Separándose de las interpretaciones lacanianas de Freud y althusserianas de Marx, Ricoeur no cree que esta desmistificación de la conciencia desemboque simplemente en una muerte del sujeto. Freud, Marx y Nietzsche comienzan sospechando de las ilusiones de la conciencia y desarrollan métodos de desciframiento, pero “los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la ‘conciencia’, apuntan a una extensión de la misma”<sup>9</sup>. Marx quiere liberar la praxis por el conocimiento de la necesidad, y esta liberación es inseparable de una toma de conciencia que triunfe sobre las mistificaciones de la conciencia falsa; Nietzsche busca el aumento de la potencia del hombre, pero el significado de la voluntad de poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del superhombre, del eterno retorno y de Dionisos; Freud procura que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia y viva más libre.

Es a esta altura donde se muestra con claridad el doble sentido de la hermenéutica trabajado por Ricoeur. Varias orientaciones del pensamiento contemporáneo, al concebir la función crítica como tarea central de las ciencias y la filosofía, dedicaron todos sus esfuerzos a la construcción de procedimientos de análisis para desenmascarar el lenguaje. Ricoeur valora la *desmistificación* como un momento necesario para llegar a la interpretación correcta, y por tanto como un aporte específico del pensamiento actual a la hermenéutica, entendida como la teoría de las reglas que dirigen la exégesis de cualquier texto. Tanto Freud como Marx y Nietzsche demostraron que el lenguaje, y especialmente el lenguaje simbólico, es el lugar del doble sentido; necesitamos, por tanto, un aprendizaje para perforar lo manifiesto y llegar a lo latente, para destruir las apariencias engañosas del discurso y acceder a la verdad de las relaciones sociales que ese discurso encubre. Pero en los tres pensadores esa destrucción abre el espacio para que surja un sentido nuevo y verdadero: el del trabajo realizado por la voluntad de poder, el ser social y el psiquismo inconsciente.

Por eso, según Ricoeur, la función crítica no agota la tarea de la hermenéutica. A la desmistificación hay que agregar la *recolección de sentido*; a la supresión de las ilusiones, el conocimiento —ya no ingenuo, sino instruido por la disciplina desmistificadora— de los

<sup>8</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 43.

símbolos en los que los hombres declaramos “nuestro esfuerzo por existir”<sup>10</sup>. Tal distinción entre los dos objetivos de la hermenéutica aparece también en un texto anterior referido al mito: es necesario interpretar críticamente los mitos para anular la cosmovisión precientífica en que fueron formulados en la antigüedad, pero el mito no es meramente una comprensión precientífica de la realidad; sus imágenes, sus símbolos, expresan una comprensión del hombre en relación con sus límites, con el cosmos y con los otros. De ahí la diferencia propuesta por Ricoeur entre desmitización y desmitologización: “Por un lado desmitizar es reconocer al mito como mito, pero a fin de renunciar a él; en este sentido hay que hablar de desmitificación; el resorte de este renunciamiento es la conquista de un pensamiento y una voluntad desalienadas; lo positivo de esta destrucción es la manifestación del hombre como productor de su existencia humana; es una antropogénesis. Por otra parte, desmitizar es reconocer al mito como mito, pero a fin de liberar su fondo simbólico; hay que hablar entonces de desmitologización; lo que se deshace aquí es menos el mito que la racionalización segunda que lo tiene cautivo, el pseudologos del mito. El resorte de este descubrimiento es la conquista de la potencia revelante que el mito disimula bajo la máscara de su objetivación; lo positivo de esta destrucción es la instauración de la existencia humana a partir de un origen del que ella no dispone, pero que le es anunciado simbólicamente en una palabra fundadora”<sup>11</sup>.

Quisimos reproducir extensamente esta cita porque exhibe bien los aportes y las dificultades que encontramos en la obra de Ricoeur. Su reflexión filosófica, en la que sobresalen una capacidad no frecuente para relacionar tendencias científicas muy diversas y penetrar con sutileza en sus problemas fronterizos, ha logrado superar los reduccionismos y simplificaciones de las corrientes positivistas: así lo demuestra su crítica a quienes subestiman el pensamiento mítico, o lo anexan a la lógica occidental en las variantes más “respetuosas” de la antropología (Lévi-Strauss)<sup>12</sup>; también su inteligente distinción entre lo energético y lo hermenéutico en la teoría freudiana, y la defensa de la legitimidad científica de la hermenéutica frente a ataques de quienes, como Nagel, descalifican al psicoanálisis por no ser capaz de demostrar todas sus afirmaciones según los procedimientos de validación empírica de las ciencias naturales. Ricoeur responde

<sup>10</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>11</sup> P. RICOEUR, “Démystifier l'accusation”, en *Le conflit des interprétations*, p. 330.

<sup>12</sup> Ricoeur y otros, *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo*, Córdoba, Edit. Universitaria, 1967. Si bien tanto en el artículo de Ricoeur como en la polémica de éste con Lévi-Strauss, el antropólogo habla desde la mitología extraeuropea y el filósofo desde la mitología helenojudáica, la posición filosófica de Ricoeur nos parece indispensable para llegar a dar cuenta de los problemas de “sentido del sentido” que la epistemología estructural manifiesta en sus estudios sobre los mitos americanos.

a este cuestionamiento sosteniendo que "el psicoanálisis no es una ciencia de observación"; es más bien "una ciencia exegetica, que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión"<sup>13</sup>. Es precisamente el carácter substitutivo y ambiguo del lenguaje simbólico estudiado por el psicoanálisis el que requiere un método interpretativo, o comprensivo, más que explicativo, más sensible a los motivos, en el sentido de "razón para" que a las causas, concebidas como conexiones entre hechos observables<sup>14</sup>.

Sin embargo, la rica reflexión epistemológica y hermenéutica que Ricoeur despliega en esta dirección pierde consistencia cuando su discurso resbala hacia preocupaciones teológicas, o, lo que es peor, cuando, sin la debida demarcación, incluye en el análisis filosófico de las teorías científicas expresiones de resonancia teológica, como las que aluden a "la potencia revelante" del mito o a un origen místico de la existencia humana, "del que ella no dispone" y "que le es anunciado simbólicamente en una palabra fundadora". Estas frases, que lo aproximan al misticismo de lo sensible del último Merleau-Ponty (y, por qué no agregar, a ciertas divagaciones ontológicas de Lacan y Derrida), demuestran que es angosto y difícil el camino de quienes tratan de retener y fundamentar los descubrimientos que en el psicoanálisis, y en otras ciencias del hombre, resisten al positivismo. Y pareciera que este tipo de desvío fuera especialmente tentador en quienes han sentido conjuntamente la fascinación de Freud y de Husserl. Digamos, de todos modos, que ninguno de los discípulos de este último que escribieron sobre el psicoanálisis (ni Sartre, ni Merleau-Ponty, ni de Waelhens) habían mostrado tanta sensibilidad y agudeza para asumir desde dentro la nueva problemática propuesta por Freud, ninguno se mostró tan disponible a cuestionar la subjetividad filosófica a la luz de sus aportes. Quizá esto sea suficiente para interesarnos también por lo que Ricoeur ha pensado sobre la lingüística y confiar en que los caminos que viene explorando no son sendas perdidas.

#### *Semiología, semántica y pragmática*

Dijimos que la orientación de la lingüística, tal como se presenta desde Saussure, es convergente con el psicoanálisis al considerar un modelo inconsciente como resorte último de la conducta y de la significación. Ricoeur ha definido, por esto, al modelo lingüístico estructural como "un entendimiento kantiano sin sujeto trascendental"<sup>15</sup>, y se aplicó, a lo largo de varios artículos, a pensar las consecuencias de este replanteo sobre las diversas filosofías del lenguaje, especialmente sobre la fenomenología. Su intento es vincular ambos enfo-

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *De l'interprétation*, p. 351.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 355.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, "La philosophie à l'âge des sciences humaines", en *Cahiers de Philosophie*, (París, enero de 1966), N° 1. p. 96.

ques —el estructural y el fenomenológico—, llevar a la máxima tensión sus presupuestos incompatibles y revisar en esa polémica la legitimidad de sus respectivas teorías.

Para la fenomenología, el lenguaje se inscribe en la problemática más amplia de la significación, y ésta va asociada invariablemente a la cuestión del sujeto, que es considerado el portador de la significación. El lenguaje no es un objeto, sino una mediación, o sea aquello a través de lo cual nos relacionamos con la realidad; consiste en decir algo sobre alguna cosa, y por eso trasciende más allá de lo que se dice en un movimiento intencional de referencia. Para la lingüística estructural, la lengua es autosuficiente: todas sus diferencias le son inmanentes; y es un sistema que precede al sujeto hablante. O sea que el sujeto del que puede hablar el estructuralismo lingüístico sólo es comprensible por referencia a un inconsciente, distinto del inconsciente pulsional, psicoanalítico, pero comparable en tanto localiza el sentido fuera del sujeto. La lingüística saussureana defiende una posición minuciosamente inversa a la fenomenología. No se ocupa del aspecto vivido del lenguaje, no lo considera "una toma de posición del sujeto", ni le asigna a éste un papel de importancia en su funcionamiento. Tampoco se preocupa por comprender la génesis, los orígenes o la evolución del lenguaje. Contra todo historicismo, contra todo pensamiento genético o existencial, trata de hacer inteligibles los ordenamientos sistemáticos en un estado dado. Para Saussure el objeto de la ciencia lingüística es el sistema de signos, nacido de la interrelación entre la cadena sonora del significante y la cadena conceptual del significado. Ese sistema, que opera con independencia de los sujetos hablantes, determina su funcionamiento por relaciones diferenciales de sonido y sentido. Tal sistema de diferencias toma forma sobre un eje de coexistencias (sincronía) y no sobre el eje de las sucesiones (diacronía). Toda experiencia individual del hablante, toda evolución del habla, son posibles por la existencia previa de la lengua, un rígido sistema impersonal de reglas fonológicas. Llevando rápidamente la cuestión a sus consecuencias filosóficas, podemos decir que las afirmaciones de crudo determinismo objetivista formuladas más tarde por Foucault y Lévi-Strauss, en el sentido de que el hombre no habla ni piensa, sino que es hablado y pensado por el lenguaje, ya están contenidas en el programa lingüístico y epistemológico de Saussure.

Ricoeur observa que esta perspectiva de análisis no puede dar respuesta a interrogantes centrales en el estudio del lenguaje: ¿de qué modo es posible que evolucione y constituya una historia un sistema de signos en el que no se reconoce ninguna función al sujeto o a un foco de iniciativas desde el que se operan los cambios? ¿Cómo podemos garantizar que un sistema sincrónico, resultante de un corte arbitrario en el proceso vivo del habla, dé cuenta también de los cambios y de sus aspectos subjetivos e intersubjetivos? No obstante, estas preguntas —legítimas— son prematuras; no puede responder-

se mediante recursos especulativos, sino luego de un largo rodeo que asuma, y discuta, las conquistas efectuadas por los estudios lingüísticos y semiológicos. Es necesario, leemos en *Le conflit des in-*

*terprétations*, aceptar el desafío estructural de trasladar la noción de significación a un área en la que no está permitido explicarla con la intencionalidad del sujeto y en la cual el lenguaje es descripto, siguiendo la expresión de Hjelmslev, como "una entidad autónoma de dependencias internas" <sup>16</sup>.

Para respetar la definición estructural del lenguaje como un sistema cerrado de signos, Ricoeur adhiere a la gramática generativa de Chomsky y adopta algunos aportes de la teoría de los sistemas morfológicos de Gustave Guillaume. Esta aproximación del lingüista norteamericano con el francés le permite mostrar de qué modo puede revalidarse legítimamente el aspecto creador del lenguaje; lo esencial de éste, afirma, no es ser un producto, sino producción, generación. Reemplazando el concepto de *inventario estructurado* por el de *operación estructurante*, elabora una relación nueva de carácter no antinómico, entre estructura y acontecimiento, regla e invención, obligación y elección.

Luego pasa al nivel semántico, y, al analizar el habla, demuestra que ésta funciona como intercambiador entre el sistema y el acto, la estructura y el acontecimiento: "La frase, como hemos visto, es un acontecimiento; en este sentido, su actualidad es transitoria, pasajera, evanescente. Pero el habla sobrevive a la frase. Como entidad desplazable, sobrevive a la instancia transitoria del discurso y se mantiene disponible para nuevos usos. Así, cargado de un nuevo valor de uso —por pequeño que sea—, retorna al sistema. Y, al volver al sistema, le da una historia" <sup>17</sup>.

Un proceso semejante ocurre en el fenómeno de la polisemia, que se vuelve incomprensible si no introducimos esta dialéctica del signo y de su uso, si no tomamos en cuenta la historia del uso, el carácter acumulativo que adquiere la palabra al enriquecerse con nuevas dimensiones de sentido. Este proceso acumulativo, metafórico, se proyecta sobre el sistema, transformándolo. Tal "proyección" es sólo uno de los casos, quizá el más evidente, de intercambio entre la estructura y el acontecimiento; tal vez sea el caso en que se advierte mejor el doble movimiento de dicho proceso: un primer movimiento de expansión, y, en el límite, de sobrecarga, dado que la palabra, en virtud del citado proceso acumulativo, tiende a cargarse de nuevos valores de uso; pero la proyección de este proceso acumulativo en el sistema de signos implica que la nueva significación encuentra su lugar en el interior del sistema, o sea que la expansión es controlada por la limitación mutua de los signos dentro del sistema. Este ejemplo revela con claridad la diferencia de los sistemas semánticos respecto de los sistemas semiológicos: en tanto éstos pueden ser tratados sin ninguna referencia a la historia, porque —como lo vemos en la fonología— no juegan más que las oposiciones binarias entre unidades distintivas, en los sistemas semánticos,

<sup>16</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p. 247.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 93.

por el contrario, la diferenciación de significaciones resulta del equilibrio entre dos procesos, uno de expansión y otro de limitación.

Esta desimplicación de lo semántico y de lo semiológico de la representación de lo real por los signos y la oposición entre los signos, y el pasaje por ambos análisis para luego, y sólo entonces, retomar en un sentido no psicologizante las nociones de intencionalidad y significación, restituyen al habla su carácter propiamente lingüístico, con una especificidad que no podría ser preservada si fuera sólo —como por ejemplo en Merleau-Ponty— la prolongación directa del gesto. En este sentido, el proyecto de Ricoeur para recuperar el aspecto creador del lenguaje, ya no a partir de descripciones fenomenológicas intuitivas, sino siguiendo la lingüística chomskiana, merece la mayor atención. Sin embargo, su programa presenta, a nuestro juicio, una limitación que no tiene que ver con los compromisos habituales en las críticas filosóficas de la ciencia lingüística. Nos referimos a la restricción al área sintáctica y semántica del trabajo de reformulación del estructuralismo. Si bien al redefinir la estructura como "dinamismo reglado" <sup>18</sup>, la vuelve capaz de dar cuenta de los acontecimientos, de las formas inéditas, y no sólo de la regularidad del discurso, las consecuencias más revolucionarias de replantear el lenguaje en términos de producción y generación sólo podrán encontrarse en el campo de la pragmática.

Probablemente, la hipertrofia del desarrollo de la sintáctica se deba a la exigencia de autonomización del sistema de signos instituida por la lingüística estructural, y también, como sugiere Eliseo Verón, a las condiciones impuestas por el material antropológico. El trabajo de campo, en una época en la que el objeto de estudio está en vías de desaparecer, vuelve difícil un análisis cuidadoso de las situaciones sociales implicadas en la comunicación, y en muchos casos obliga a derivar el estudio de las mismas hacia materiales secundarios. Uno de los sectores principales de la investigación estructuralista y post-estructuralista, el estudio de los mitos, consiste en analizar "mensajes cuyas condiciones concretas de emisión, transmisión y recepción ya nunca podrán ser reconstruidas" <sup>19</sup>. Pero esta unilateralidad, provocada por las particulares condiciones de la investigación antropológica, debe ser corregida al ocuparse de sociedades contemporáneas donde no existen dificultades prácticas que justifiquen el privilegio de los niveles sintáctico y semántico sobre el pragmático. Un estudio integral del lenguaje debe incluir tanto el análisis de sus aspectos internos como el de las situaciones sociales involucradas en la comunicación entre personas y grupos, el uso que éstos hacen del lenguaje y el tipo de praxis que realizan al transformarlo, e incluso al transformar, mediante el lenguaje, la realidad.

El estudio del lenguaje como sistema de signos, como una entidad supraindividual y abstracta, posibilitó un admirable desarrollo teó-

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p. 90.

<sup>19</sup> E. VERÓN, *Lenguaje y comunicación social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969, pp. 22-23.

rico de la lingüística. Pero el rigor alcanzado tuvo un alto costo: marginar un aspecto tan esencial del lenguaje como es su función social. Por más que éste sea efectivamente un código formalizable, es evidente que también constituye un instrumento para la interacción social, para el conocimiento y la modificación de la realidad. Es, por lo tanto, un instrumento de dominación, de sometimiento o de rebelión, un "lugar" en el que se efectúan las relaciones sociales. La presencia de palabras extranjeras en un léxico nacional, las diferenciaciones lingüísticas entre distintos sectores de una misma sociedad, la producción de formas dialectales no pueden ser acabadamente comprendidas si se las examina como meras variantes lingüísticas; son también actos sociales, manifestaciones de la praxis ejercida por diferentes actores. Este aspecto debe operar transformadoramente sobre los criterios de cientificidad de la lingüística, sobre la construcción de modelos, sobre la reformulación de las relaciones entre sintáctica, semántica y pragmática, sobre problemas teóricos tan fundamentales como los que vimos implicados en la epistemología estructural: la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre conciencia y estructura, entre sincronía y diacronía. Sólo así será posible avanzar, como desea Ricoeur, en la construcción de esa gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de la variedad de disciplinas que lo estudian, esa vasta filosofía de la que "sólo conocemos el campo, no el método" ni sus conclusiones.

## LENGUAJE NATURAL Y LÓGICA

Por Jorge Alfredo Roetti.\*

"Pero una ciencia que arranca de la duda y se dirige a la duda entre la duda es un infierno, y no muy caro. Una verdad que no sea 'indudable' no es una verdad. ¿Qué hacemos nosotros? ¿Me dirás que Ciencia? No, señor; nosotros hacemos algo así como el turismo de la duda."

Leopoldo Marechal<sup>1</sup>

El tema de este artículo es el del relativismo alético absoluto en una de sus variantes contemporáneas más difíciles de superar, que surge de la reducción de la lógica (y de las demás ciencias, en tanto la suponen) al lenguaje natural. No sostenemos que estos relativismos sean siempre conscientes ni que extraigan explícitamente todas las consecuencias que aquí sacamos. Ellas surgirán, empero, necesariamente y se manifestarán en innumerables afirmaciones presentes teóricas o prácticas— de disímiles orientaciones filosóficas: la creencia en la completa mutabilidad de la ciencia y en la imposibilidad de adquirir un saber apodíctico ha hecho carne en nuestro tiempo, a pesar de su endeblez interna (lógica) y externa (empírica). En el breve espacio de que disponemos analizaremos sucintamente varias formas de relativismo, luego consideraremos con más detenimiento la forma lógica del relativismo lingüístico y concluiremos señalando algunas vías de escape a tal prejuicio.

\* Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET.

<sup>1</sup> MARECHAL, LEOPOLDO. *El banquete de Severo Arcángelo*, Buenos Aires, 3ª ed., VII, p. 64.

## 1. Formas de relativismo

Se usa frecuentemente el término "escepticismo" como sinónimo de "relativismo", aunque hay numerosas razones históricas para evitar su identificación. Por ello utilizaremos en general el término "relativismo"; de todos modos, cuando hablemos de "escepticismo" no lo identificaremos con el antiguo<sup>2</sup>.

Podría ironizarse, al modo de Russell, diciendo que un relativismo alético absoluto —como el solipsismo— es una filosofía incuestionable aunque excesivamente breve como para ser interesante. Podemos emprender empero otro camino. Una reflexión de Antonio Machado nos pone en una pista sugestiva: "Contra los escépticos —nos dice— se esgrime un argumento aplastante: Quien afirma que la verdad no existe pretende que eso sea la verdad, incurriendo en palmaria contradicción. Sin embargo, este argumento irrefutable no ha convencido seguramente a ningún escéptico. Porque la gracia del escéptico consiste en que los argumentos no le convencen. Tampoco pretende él convencer a nadie"<sup>3</sup>.

En este pasaje se pueden distinguir un supuesto relativismo dogmático absoluto y un relativismo como actitud radical. El argumento anterior no convence a la actitud relativista, pues, si es radical, también será escéptica respecto del principio lógico de no-contradicción y del rechazo del círculo vicioso, sobre los que se apoya el argumento anti-relativista. Pero un relativismo como actitud radical debe concluir en la suspensión de todo juicio. Su ingreso en la comunidad teórica sólo será posible de una manera muy peculiar. Un relativismo dogmático absoluto, en cambio, al pronunciar su tesis en las reglas del juego de la ciencia y por ello queda sometido al diálogo. Pero la verdad como *telos*, la existencia posible del método y la posibilidad de la verificación o de la falsación mediante su ejercicio, son los supuestos tácitos del diálogo teórico. Nadie lo acomete sin admitir implícitamente la posibilidad de la verdad y del método demostrativos. Sin embargo, en la historia de nuestra cultura se repiten fenómenos de relativismos dogmáticos absolutos, aunque sus autores —muchas veces brillantes— no parezcan conscientes de las serias contradicciones en que incurren.

<sup>2</sup> Con respecto a este tema véase, p. ej., el artículo de EZEQUIEL DE OLASO, "El significado de la duda escéptica", *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. I, Nº 1, marzo de 1975, pp. 27-37. Su autor distingue dos concepciones del escepticismo moderno que no coinciden con su forma pirrónica (p. 28). Consideramos correcta su interpretación del escepticismo pirrónico y la inadecuada comprensión que de él tuvieron modernos y contemporáneos. Empero son precisamente estas interpretaciones erróneas las que nos interesan, pues son ellas las que ostentan habitualmente el nombre de escepticismo, a pesar de su tradición histórica.

<sup>3</sup> MACHADO, ANTONIO, *Juan de Mairena*, Buenos Aires, 1957 (3ª ed.), T. I, p. 11. El subrayado pertenece parcialmente a su autor. Las dos formas de escepticismo insinuadas por Machado coinciden parcialmente con las formas improprias de comprensión del escepticismo pirrónico descritas por de Olaso.

Un claro ejemplo, no muy lejano en el tiempo, es el de Spengler, quien en su obra fundamental nos dice: "No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y sólo de él. (...) La inmortalidad de los pensamientos en el mundo es una ilusión. Lo esencial es el hombre que en ellos se realiza". Y poco más adelante: "La *skepsis* es eso: renunciar a los puntos de vista absolutos. (...) Así se derrumba también la pretensión del pensamiento que se jacta de descubrir verdades universales y eternas. No hay verdades sino con relación a un determinado tipo de hombres"<sup>4</sup>. Empero no vacila en afirmar como verdades universales y necesarias a las expresiones anteriores y a su "copernicanismo histórico", de donde se deducen<sup>5</sup>.

Frecuentemente se ha caracterizado el relativismo que nos ocupa como un dogmatismo negativo: la negación dogmática del dogmatismo. El relativismo como actitud radical, en cambio, no es dogmático y, si se refugia en el silencio, se vuelve incuestionable. Es más bien el primer momento del escepticismo antiguo: la suspensión del juicio que resuelve la duda y que se constituye en medio para alcanzar la ataraxia<sup>6</sup>.

Frente a estos relativismos absolutos encontramos relativismos (absolutismos) aléticos limitados, que admiten regiones de *episteme* frente a otras regiones de *doxa*. En algunos casos tales relativismos parciales permanecen como actitudes teóricas sostenidas por la experiencia del conocimiento; en otros casos, desde la región de la *episteme* se intenta de definir los límites del saber demostrativo. A tales relativismos pertenecen las numerosas críticas de los límites de la razón, que pueden proponerse sin contradicción lógica, quedando abiertas al diálogo y, por lo tanto, a la discusión acerca de los límites de lo verificable. Debe advertirse que la lógica pertenecerá necesariamente a la región privilegiada de la *episteme*, pues la construcción de esta supone a la comunidad teórica en un diálogo a través del cual las verdades demostrables se verifican. Por ello la primera tarea de dicha construcción consistirá en *edificar los principios y las reglas apodicticos de todo diálogo a través de su ejercicio*. Se constituirán así las formas necesarias de todo diálogo teórico, pero estas formas son precisamente una porción relevante de la lógica, a saber, su parte elemental.

Además la discusión acerca de los límites entre *doxa* y *episteme* —que para ser satisfactoria debe formularse desde ésta— en todo implica necesariamente el diálogo teórico, queda igualmente sometida a la lógica. La constitución de la lógica como ciencia apodictica es, por cierto, la tarea más alta de la filosofía; es, por el contrario, una tarea humilde, pero es la primera y la condición de posibilidad de la *episteme*. Frente a los dos extremos del dogmatismo racionalista

<sup>4</sup> SPENGLER, OSWALD, *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1958, Vol. I, pp. 73, 74 y 78-9. Véase también *ibidem*, pp. 48, 50-1, 52-3 y *passim*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 53, 70, 71, etc.

<sup>6</sup> E. DE OLASO, *op. cit.*, pp. 29-30.

y del relativismo absolutos, un relativismo (y absolutismo) alético limitado y crítico parece la única posición compatible con la naturaleza del entendimiento finito, como está claramente establecido por lo menos desde Platón.

## 2. El relativismo lingüístico

En este párrafo nos proponemos mostrar algunas características y peligros de un relativismo alético lingüístico. Este será un caso particular de los que podríamos denominar *relativismos deducidos a partir de una estructura subyacente S*, de modo que la discusión que plantearemos será aplicable, en términos generales, a otros casos específicos.

Un autor tan importante como Wilhelm von Humboldt nos dice: "El hombre vive con sus objetos principalmente —en verdad... se puede decir exclusivamente— tal como el lenguaje se los presenta. Por el mismo proceso mediante el cual extiende al lenguaje fuera de su propio ser, queda atrapado en él; y cada lenguaje traza un círculo mágico alrededor del pueblo al que pertenece, un círculo del cual no hay escapatoria, salvo saliendo de él hacia otro"<sup>7</sup>. Concordantemente comenta Cassirer en una de sus obras: "El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato, ... La realidad física parece retroceder en la misma proporción en que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial"<sup>8</sup>.

No sería honrado ver en Humboldt o en Cassirer a representantes del relativismo lingüístico absoluto. La concepción del lenguaje de Humboldt supone dos aspectos solidarios, uno dinámico, subjetivo, que concibe como actividad (*Tätigkeit, enérgeia*), como producir viviente que se trasciende a sí mismo, y un aspecto estático, objetivo, donde advierte que el ser del lenguaje tiene una existencia independiente y una forma interna que expresa una cosmovisión. Pero además admite la *idea de un lenguaje perfecto*, hacia el cual tienden todos los lenguajes empíricos como aproximaciones<sup>9</sup>. También Cassirer —no obstante rechazar la reproducción pictórica como naturaleza del lenguaje— admitirá una búsqueda de los *universales del lenguaje* y tal "gramática universal" se definirá también teleológicamente, como en el caso

<sup>7</sup> WILHELM VON HUMBOLDT, *Einleitung zum Kawi-Werk*, S. W., VII, 60. Citado por ERNST CASSIRER, *Language and Myth*, New York, 1946, p. 9.

<sup>8</sup> CASSIRER, ERNST, *Antropología filosófica (AF)*, México, 1968 (5ª ed.), pp. 47-8.

<sup>9</sup> Cf. W. v. HUMBOLDT, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. Un buen resumen de su pensamiento en J. N. MOHANTY, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haya, 1969, pp. 70-1.

de Humboldt. El lenguaje será "la puerta de entrada a un mundo nuevo. (...) La seriedad y entusiasmo por hablar... marcan el deseo de detectar y conquistar un mundo objetivo". El aprendizaje de una nueva lengua significará la conquista de un mundo objetivo nuevo<sup>10</sup>.

Como veremos enseguida estas concepciones teleológicas no son suficientes para evitar un relativismo alético absoluto. Otro ejemplo, tomado de Jorge Luis Borges, nos muestra el camino que conduce a él. Nos referimos a su famoso cuento "Tlön, Uqbar, Orbis tertius"<sup>11</sup>: los numerosos dialectos de Tlön admiten dos conjeturales *Ursprachen*, ninguna de las cuales contiene sustantivos. La lengua originaria meridional es esencialmente verbal y la septentrional tiene como célula primordial al adjetivo; en esta última el sustantivo se forma por acumulación de adjetivos, mediante un proceso que recuerda a la teoría de las descripciones de Russell<sup>12</sup>. El sustantivo en tales lenguas sólo tendrá un valor metafórico. De ese modo los substancialismos serán metafísicas casi imposibles de formular: el "sentido común" de esas lenguas se rebelará contra esas metafísicas fantásticas. Las únicas metafísicas naturalmente concebibles serían del tipo del idealismo de Berkeley (aunque sin afirmar la substancialidad del yo). Según el cuento de Borges las formas del lenguaje determinarían de antemano toda teoría. Así nos dice: "Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje —la religión, las letras, la metafísica— presuponen el idealismo". La consecuencia inmediata es un escepticismo reduccionista: "Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica"<sup>13</sup>.

Este escepticismo literario (independientemente de la opinión real de su autor) coincide con el relativismo alético de muchos pensadores e incluso de algunos lógicos de nuestro tiempo sobre un fundamento semejante: *Estamos encerrados en la prisión del lenguaje natural*. El determina las formas y los contenidos posibles de nuestros pensamientos: la verdad como *adaequatio* se esfuma, sólo resta una mera *concordantia* del lenguaje consigo mismo.

La solución prevista por v. Humboldt no convencerá al relativista, pues el salto de un sistema lingüístico a otro puede concebirse como el paso de un relativismo a otro. Tampoco una investigación empírica de los universales de la lengua (como p. ej. las de Roman Jakobson)<sup>14</sup> puede anular los efectos de la duda: ni la presencia empírica de ciertas estructuras —principalmente morfológicas y sintácticas— en todos los

<sup>10</sup> CASSIRER, E., *AF*, pp. 196, 199 y 200. Se siente aquí el eco de una máxima de Goethe: "Quien no conoce lenguas exóticas no sabe nada de la vernácula", en *Obras completas*, Madrid, 1963 (4ª ed.), máxima 91, T. 1, p. 311.

<sup>11</sup> BORGES, JORGE LUIS, *Obras completas (OC)*, Buenos Aires, 1974, pp. 431-43.

<sup>12</sup> *Idem*, *OC*, p. 435.

<sup>13</sup> *Idem*, *OC*, pp. 435 y 436.

<sup>14</sup> Cf., p. ej., su artículo "En busca de la esencia del lenguaje", *Diógenes* 31, año XIII, 1965, pp. 21-35.

lenguajes naturales conocidos, ni una posible demostración de que todo lenguaje para ser tal debe poseer cierta forma gramatical común, consigue disipar el relativismo. Siempre podrá argüirse que el lenguaje es por naturaleza un círculo mágico del cual no podemos salir y que, por lo tanto, determina internamente sus productos discursivos concretos, incluida toda demostración de estructura necesaria, y que, aun si se admitiera demostrada la necesidad de una gramática universal, esta misma sería la cárcel que impide —como forma simbólica a priori de la experiencia— el conocimiento de la realidad extralingüística.

Encontrar vías de escape a estos relativismos aléticos absolutos deducidos a partir de una estructura lingüística subyacente S, supone explicitar su tesis implícita, que a nuestro juicio consiste al menos en los siguientes supuestos:

- S1. (Supuesto 1) La totalidad de los productos lingüísticos, en su forma y contenido, tienen su origen y están totalmente determinados por la estructura lingüística subyacente S. En consecuencia todas las leyes y reglas lógicas, y todos los criterios de contrastación (verificación y falsación) son determinados por la estructura subyacente S.
- S2. (Supuesto 2) Dicha estructura S impide efectivamente, el acceso a toda verdad, pues sería un medio universalmente engañoso.

El primero de los supuestos impide fundar la lógica fuera del ámbito de la estructura lingüística y el segundo la condena al relativismo alético absoluto. Exagerando la tesis de v. Humboldt y Cassirer —y olvidando su superación teleológica del relativismo— caemos en S1 y quedamos indefensos frente a S2.

Intentemos mostrar ahora cómo se desarrolla, bajo estos supuestos, un diálogo entre un relativista tal y quien no lo es. Para ello utilizaremos las siguientes abreviaturas: 'x' será el signo para una proposición cualquiera; 'V', 'V<sub>1</sub>' y 'V<sub>2</sub>' reemplazan respectivamente a los predicados 'es verdadero', 'es(tá) verificado' y 'es verificable'. Igualmente 'F', 'F<sub>1</sub>' y 'F<sub>2</sub>' representan los predicados 'es falso', 'es(tá) falsado' y 'es falsable'. 'P' corresponde al predicado 'es (una) proposición', 'D' al predicado 'es demostrativo' (o 'es apodíctico', en el sentido de 'permite una fundamentación suficiente de la verdad o falsedad de una proposición') y 'U' al predicado 'es (un) criterio de contratación'. Los signos '?' y '\*' significarán 'dudo' y 'rechazo', respectivamente. Para las constantes de cualquier tipo utilizaremos las letras latinas minúsculas 'a', 'b', etc. El signo 'I' representará lo que hemos considerado oportuno denominar *argumento inclusivo*, que es una generalización del *argumentum ad hominem* (circunstancial). 'Ia' significará el rechazo de la proposición a por inclusión de a entre las consecuencias que se derivan de la estructura subyacente S. El ataque no se limita a la persona que sostiene a, sino que se generaliza a la estructura subyacente S; así resulta 'I' claramente una generalización del clásico *argumentum ad hominem* circunstancial. Para el restante simbolismo seguimos en general la notación polaca.

En los diálogos nos veremos obligados a utilizar algunas leyes semántico-pragmáticas:

1. C.V<sub>1</sub>x.V<sub>2</sub>x (si x es[*tá*] verificado, entonces x es verificable);
2. C.V<sub>1</sub>x.Vx (si x es[*tá*] verificado, entonces x es verdadero);
3. C.Vx.Px (si x es verdadero, entonces x es una proposición);
4. C.Fx.Px (si x es falso, entonces x es una proposición);
5. C.V<sub>2</sub>x.NLV<sub>1</sub>x (si x es verificable, entonces no necesariamente x es[*tá*] verificado).

Si en 1, 2 y 5 reemplazamos la 'V<sub>1</sub>' por sus correspondientes 'F<sub>1</sub>' obtenemos otras leyes. Para los "logicistas" valdrán asimismo las siguientes leyes:

6. C.Vx.NLV<sub>1</sub>x (si x es verdadero, entonces no necesariamente x es[*tá*] verificado);
7. C. Vx NLV<sub>2</sub>x (si x es verdadero, entonces no necesariamente x es verificable). Esto es comprensible, pues para ellos la verdad o falsedad de las proposiciones no implica necesariamente su contrastación. En cambio para los "constructivistas" las dos últimas leyes serán inaceptables, pues para ellos una proposición no será verdadera o falsa hasta no estar contrastada (de donde surge la necesidad de una lógica trivalente) y, por lo tanto, tenderán a hacer de los predicados "es verdadero" y "es falso" meros correlatos semánticos de los predicados pragmáticos "es(tá) verificado" y "es(tá) falsado". En consecuencia, para los constructivistas las leyes 6 y 7 deberán ser reemplazadas por sus negaciones:
8. C. Vx. V<sub>1</sub>x (si x es verdadero, entonces x es(tá) verificado);
9. C. Vx. V<sub>2</sub>x (si x es verdadero, entonces x es verificable).

De 8 y 9 se obtiene, por sustitución de V<sub>1</sub> por F<sub>1</sub>, dos nuevas leyes constructivas). Las leyes 8 y 9 pueden modalizarse con el operador de necesidad L.

Adviértase que el relativista estará en principio más próximo a las tesis constructivistas, pues es una tesis más débil que una proposición verdadera si y sólo si es(tá) verificada, como surge de la conjunción de 2 y 8, frente a la tesis logicista más fuerte de que es posible la verdad de una proposición independientemente de su verificación. En nuestra discusión utilizaremos, por lo tanto, las tesis 1-5, 8 y 9 y otras derivadas, evitando las tesis logicistas 6 y 7.

Para hacer visibles las diferencias entre logicismo y constructivismo en esta cuestión semántico-pragmática mostraremos esquemáticamente las relaciones de deductibilidad entre las dos ternas de predicados considerados. Para los logicistas las relaciones serían las siguientes:

$$\begin{array}{l} V \leftarrow V_1 \rightarrow V_2 \quad , \quad F \leftarrow F_1 \rightarrow F_2 \quad ; \\ V \leftrightarrow V_1 \rightarrow V_2 \quad , \quad F \leftrightarrow F_1 \rightarrow F_2 \end{array}$$

(Las flechas indican las direcciones admisibles de las inferencias).

Propondremos a continuación dos esquemas de diálogo entre un relativista alético absoluto y quien no lo es. El primero de ellos está visto desde la perspectiva del no-relativista y en él se supone que el relativista propone explícitamente su tesis (en la forma más favorable a su defensor). El diálogo se desarrolla así:

Oponente no-relativista	Proponente relativista
1.	
2. ?1	$\pi x.C.Px.NV_2x$
3. ?P( $\pi x.C.Px.NV_2x$ )	$V(\pi x.C.Px.NV_2x)$
4. $NV_2(\pi x.C.Px.NV_2x)$	$P(\pi x.C.Px.NV_2x)$

El diálogo comienza con una tesis relativista modificada: "Ninguna proposición es verificable". El oponente duda de esa tesis y el proponente se ve obligado a afirmar su verdad. El oponente pregunta si la tesis es una proposición y el proponente concluye, en conformidad con la ley 3, que es una proposición. Entonces el oponente, mediante instanciación y substitución en la tesis relativista de  $x$  por  $\pi x.C.Px.NV_2x$  y separación, saca como conclusión que la tesis relativista no es verificable. El oponente puede extraer aún una conclusión más fuerte: por contraposición de las leyes 1 y 8, substitución de la variable por su última afirmación y separación, obtiene  $NV(\pi x.C.Px.NV_2x)$ , e. d., "la tesis relativista no es verdadera".

Por varias razones este diálogo no convencerá al relativista: en primer lugar, porque no se considera obligado a aceptar las leyes que lo han conducido a la derrota y, en segundo lugar, porque normalmente no se concibe proponiendo explícitamente una tesis, sino *refutando toda tesis*. En consecuencia no se piensa iniciando un diálogo, sino interviniendo en calidad de oponente. Desde su punto de vista el diálogo se desarrollaría así:

Oponente relativista	Proponente no-relativista
1.	$\Sigma x.K.Px.Vx$
2. ?1	$Va$
3. ? $Va$	$V_{1a}$
4. ? $V_{1a}$	$Ub$
5. ? $Ub$	$K.Ub.Db$
6. $(\pi Ub)(S \vdash Ub), NDS,$ $C.NDS.NDUb \dots NDUb$	?NDS
7. $I(?NDS)$	$*I(?NDS)$
8. $I(*I(?NDS))$	$*I(*I(?NDS))$
9. $I(*I(*I(?NDS)))$	$*I(*I(*I(?NDS)))$
:	.
:	.
:	.

El diálogo comienza con la afirmación del proponente de que existe por lo menos una proposición verdadera, de lo que el relativista duda. El proponente presenta entonces la proposición  $a$  y afirma que es verdadera, el oponente duda. El proponente afirma que  $a$  está verificada, y el oponente duda. Por lo tanto el proponente presenta el criterio de contrastación  $b$ , frente a la duda del oponente. En consecuencia el proponente afirma que  $b$  no sólo es un criterio de contrastación sino que es "demostrativo" en el sentido indicado más arriba. Frente a ello replica el relativista con sus dos supuestos: todo criterio de contrastación se deduce de la estructura subyacente  $S$  y ésta veda el acceso a la verdad, de donde concluye que  $b$  no es un criterio de contrastación "demostrativo". Como respuesta el proponente duda, en la fila 6, del segundo supuesto relativista, a lo que su sostenedor responde incluyendo esa duda entre las consecuencias que se derivan de la estructura subyacente  $S$ . En la línea 7 el proponente rechaza esa argumentación apoyándose en los argumentos habituales en estos casos (*petitio principii*, círculo vicioso, etc.), pero el oponente ataca nuevamente reiterando su argumento inclusivo, pues esos recursos lógicos surgirían de la estructura subyacente  $S$ . El proceso se continúa indefinidamente: el diálogo es inconcluyente, no tiene ni ganador ni perdedor: no es *dialogischdefinit* o *dialogdefinit* en el sentido de Lorenzen<sup>15</sup>.

Este esquema de diálogo se puede modificar de diversas maneras: el relativista puede continuar el primero de los diálogos mediante su argumento inclusivo, o el no-relativista puede presentar su tesis en forma modal, o bien puede atacar el primer supuesto relativista, es decir, que la totalidad de los productos lingüísticos —y, en consecuencia, las formas lógicas y los criterios de contrastación— se derivan de  $S$ . De todas maneras siempre podrá el relativista, mediante el uso del argumento inclusivo  $I$ , lograr el carácter inconcluyente —infinito— del diálogo. La imputación de que al utilizarlo cae en contradicción, *petitio principii* o círculo vicioso, no lo inquietarán, porque no comprometerá los fundamentos lógicos del diálogo, en ocasiones conjeturando acerca de una supuesta lógica "más amplia" que "supera a la lógica de la no-contradicción", o una "lógica dialéctica" ("la realidad es contradictoria" y otras expresiones de ese jaez). De esa manera el relativista logra evitar la derrota en el diálogo teórico, aunque esto sólo se logra *negando las reglas del diálogo en su ejercicio*. Más claramente, el relativista hace un uso "oportunista" del diálogo: si aceptara consecuentemente todas sus reglas perdería siempre, pues no podría utilizar su argumento inclusivo, y si coherentemente no aceptara ninguna regla de disputa lógica, no podría participar en el diálogo. Empero, no hace ninguna de esas dos cosas: no se siente obligado a la deferencia, se reserva el derecho a utilizar el argumento inclusivo y hace un uso oportunista de las formas lógicas, aceptando unas y rechaza-

<sup>15</sup> Cf. LORENZEN, PAUL, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (M.A.W.), Mannheim, 1973, p. 65, y *Metamatemática (M)*, Madrid, 1971, p. 27.

zando otras según su conveniencia. En razón de su procedimiento es que logra evitar la derrota.

Subsiste empero una *asimetría*: si bien el relativista consigue no perder, al menos *no puede ganar*, pues la aceptación de las reglas del diálogo le concede necesariamente la victoria a su oponente. Esta es la primera conclusión a que arribamos. Caben señalar dos aspectos importantes: en primer lugar, para que el no-relativista sea capaz de llevar a buen término su defensa, es menester que advierta los supuestos S1 y S2 sobre los que se apoya su interlocutor, pues dichos supuestos no siempre aparecen tan claramente explicitados en el diálogo como en el esquema que presentáramos. En segundo lugar, debe advertirse que cualquiera sea el supuesto que ataque el no-relativista en el diálogo, *la imposibilidad de una victoria concluyente depende esencialmente del supuesto S2. En una crítica fundada del relativismo no se podrá evitar, por lo tanto, la discusión minuciosa de aquél.* Esta es la segunda conclusión que obtenemos.

Estos relativismos impiden pues el recurso de buena fe al *ars disputandi*, que supone la sumisión de ambos disputantes a las reglas previamente acordadas. La discusión racional es imposible si no se tiene una actitud semejante. Por ello la tarea del lógico que aspire a fundamentar su disciplina no obtendrá ulteriores beneficios del diálogo con un relativista. Por el contrario, deberá enderezarse a construir paulatinamente las condiciones necesarias de un diálogo racional, es decir, la lógica, no en su versión derivada de cálculo, sino en su aspecto más originario de *ars disputandi* o *dialéctica* (en su sentido megárico-estoico). Una tarea tal de fundamentación puede sintetizarse en la demostración de un principio metalógico modal que nos propone Lukaszewicz: \*NLP, e. d., que ninguna proposición p es necesariamente verdadera, debe rechazarse<sup>16</sup>. Este principio puede considerarse como el principio antiescéptico y antirrelativista por excelencia y, como tal, es el fundamento de la idea de ciencia como saber fundado.

### 3. La superación del relativismo lingüístico absoluto

Una fundamentación adecuada de la lógica exige la superación del primer supuesto relativista S1. Una vez constituida autónomamente la lógica se pueden rastrear sus orígenes de varias maneras compatibles y suplementarias: se puede concebir lo lógico como una ontología formal, o bien indagar su génesis en la constitución de la consciencia trascendental o en el mundo de la vida. A continuación expondremos brevemente las ideas de Paul Lorenzen y de su discípulo Oswald Schwemmer acerca de la fundamentación de la lógica como ciencia apodéctica. Como estas ideas y otras similares muestran algunas dificultades, intentaremos mostrar algunas vías para superarlas.

La idea central de Lorenzen consiste en encontrar el origen de lo lógico en *operaciones prelingüísticas*, lo que permitirá deducir la inde-

pendencia de las formas lógicas y matemáticas respecto del lenguaje natural, supuesta fuente de la imposibilidad de la ciencia como saber fundado. Para ello se necesitará una reconstrucción metódica del pensamiento con independencia del lenguaje natural. Sin embargo, las posibilidades de abandonar dicho lenguaje parecen escasas, pues ya antes de comenzar toda tarea científica lo estamos utilizando: "Esto debe concederse, pero no significa que estemos obligados a colocar este lenguaje natural, con todas sus reglas, en el comienzo de la construcción metódica que se planea"<sup>17</sup>.

Para mostrar esa posibilidad recurre Lorenzen a una metáfora que responde a la tradicional metáfora del barco, la cual concibe al lenguaje natural como un barco que nunca alcanza la tierra firme y del cual, en consecuencia, no podemos salir y al que debemos reparar y modificar en alta mar<sup>18</sup>. Su nueva metáfora, llamada *contra-metáfora del barco*, dice así:

"Si consideramos al lenguaje natural como un barco en el mar, podemos presentar nuestra situación de la siguiente manera: Si no existe ninguna tierra alcanzable, nuestro barco tiene que haber sido construido en alta mar, no por nosotros sino por nuestros antepasados. Estos podían pues nadar y, de alguna manera, han trabajado con madera que hallaron flotando y han ido mejorando su construcción de manera tal que hoy tenemos un barco tan confortable que ya no nos animamos a saltar al agua y comenzar otra vez del principio. Pero, para el problema de nuestro pensamiento tenemos que situarnos en una situación sin barco, es decir, sin lenguaje, y tenemos que intentar realizar las acciones con las cuales —flotando en medio del mar de nuestra vida— podamos construir una balsa o un barco"<sup>19</sup>.

En la reconstrucción metódica se comienza por la introducción de enunciados unimembres donde el sujeto es reemplazado por una situación o un gesto ostensivo. Así se introducen ejemplarmente los predicados, que precederán metódicamente a los nombres propios. Se prosigue luego con la construcción de *enunciados básicos* (*Grundaussagen*) de la forma "esto es así" y "esto no es así", cuya forma más simple corresponde a los enunciados monádicos de individuo, en símbolos 'sεP' y 'sεP', y cuya forma más compleja corresponde a los enunciados poliádicos de individuo, en símbolos 's<sub>1</sub>, ..., s<sub>n</sub>εP' y 's<sub>1</sub>, ..., s<sub>n</sub>εP'. Luego, con la definición operacional de las conectivas lógicas y de los cuantificadores, se alcanza la reconstrucción de un simbolismo apto para describir lo que Hasenjaeger denomina una *ontología discreta*<sup>20</sup>.

Lo que se pretende a través de los procedimientos operativos es la construcción de una *sintaxis racional*, cuyo principio supremo es la

<sup>17</sup> LORENZEN, P., *Pensamiento metódico* (PM), Buenos Aires, 1973, p. 27.

<sup>18</sup> *Idem*, PM, p. 26.

<sup>19</sup> *Idem*, PM, pp. 27-8.

<sup>20</sup> HASENJAEGER, GISSERT, *Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik*, Freiburg-München, 1982, cap. 2.

<sup>16</sup> LUKASIEWICZ, JAN, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, 1972 (2ª ed.), p. 136.

independencia del lenguaje natural. Se alcanzaría así el carácter cuasi-icónico (en el sentido de los "diagramas" de Peirce) del simbolismo lógico y matemático, lo que garantizaría su independencia del lenguaje natural <sup>21</sup>.

El paso a las formas lógicas tiene como primer momento las relaciones entre ciertos sistemas de predicados introducidos ejemplarmente. Las relaciones que guardan entre sí ciertos predicados (como la terna 'ser viviente', 'animal' y 'conejo') es lo que permite derivar de una expresión 'x<sub>1</sub>P' otra expresión 'x<sub>2</sub>Q' (p. ej., de 'x es conejo' podremos derivar 'x es animal'). Estas derivaciones dependerán del sistema concreto de predicados ejemplares, en consecuencia no se conservarán con el cambio de sistema, pero la estructura de la deducción será invariante respecto de los sistemas de predicados concretos.

La noción de concepto se deriva de la inferencia bilateral entre predicados, como lo deductivamente invariante entre predicados. El concepto queda pues definido mediante una abstracción puramente lógica de los predicados; se soslaya así, según Lorenzen, el problema del nominalismo o del realismo en la lógica <sup>22</sup>.

La introducción de los diálogos permitirá la definición operativa de las conectivas y cuantificadores y, posteriormente, la definición constructiva de verdad lógica mediante diálogos que se ganan contra todo oponente, como en el caso del principio de no-contradicción <sup>23</sup>.

	O	P
1.		NKpNp
2.	KpNp	—
3.	p	?L
4.	Np	?R
		p

Esta sintaxis racional constructiva se apoya, como resulta obvio, en el principio de que sólo entendemos lo que podemos construir, concepción que se remonta por lo menos hasta Vico y Kant <sup>24</sup>.

La relación entre lógica y lenguaje natural diferiría de las que guardan con éste tanto las ciencias que estudian objetos extralingüísticos como las que estudian el lenguaje natural: "La relación de la lógica formal con el lenguaje no se parece a ninguna de estas dos. El lógico no es un filólogo —a menudo es un misólogo pues él suele con-

<sup>21</sup> LORENZEN, PAUL, *PM*, p. 42. Esto concuerda plenamente con WHITEHEAD, *Introducción a la matemática*, Buenos Aires, 1944, pp. 54 y 60.

<sup>22</sup> LORENZEN, P., *PM*, p. 34.

<sup>23</sup> LORENZEN, P., *M*, pp. 28-9.

<sup>24</sup> Un buen número de lógicos y matemáticos contemporáneos —los constructivistas— serían matemáticos "griegos", en el sentido de SPENGLER, en los problemas de fundamentación de sus ciencias, refutando así la tesis de ese autor sobre las distintas formas de matemática históricamente irreductibles.

siderar a los lenguajes naturales como una especie de maleza salvaje". La lógica es independiente del lenguaje natural en este aspecto: "Las estructuras lógicas se nos aparecen, en su forma más notable, en el lenguaje; su validez no se basa, sin embargo, en el hecho de que en los lenguajes naturales se hacen efectivas tales estructuras". Es decir, "las estructuras lógicas que aparecen en el lenguaje no son convenciones sintácticas del lenguaje" <sup>25</sup>.

Habitualmente se insiste en la relación entre lenguaje natural y lógica, relación que frecuentemente se olvida en el caso de la matemática, a pesar de su isomorfismo. Sin embargo, razonando por analogía se observa que "el pensamiento lógico está tan poco ligado a los lenguajes naturales como el calcular. Los diálogos ... representan estructuras lógicas que ... se encuentran ante todo en el lenguaje, pero que pueden también ser realizados mediante acciones no lingüísticas" <sup>26</sup>. Un ejemplo de ello son para Lorenzen los juegos infantiles no lingüísticos de apuestas.

Estas reflexiones destinadas a fundar a la lógica y la matemática como "ciencias estrictas" mediante la protológica y los diálogos lógicos <sup>27</sup>, son continuadas por Lorenzen y Schwemmer en su libro *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, donde se establecen varias importantes distinciones.

I. La primera de ellas es la existente entre discurso empragmático (*empragmatische Rede*) y discurso epipragmático (*epigrammatische Rede*). El discurso empragmático (corresponde al término '*empraktisch*' de Bühler) consiste de acciones lingüísticas que se aprenden juntamente con acciones no lingüísticas, las que obran como fin de las acciones lingüísticas correspondientes <sup>28</sup>. Dado que este discurso es inmediatamente controlable por acciones no lingüísticas, no se considera esencialmente problemático. El discurso epipragmático, por su parte, consistirá en aquellas acciones lingüísticas cuyo aprendizaje se realiza en conjunción con otras acciones lingüísticas, que se consideran como respuestas con sentido para las acciones epipragmáticas <sup>29</sup>. Dado que la relación entre discurso epipragmático y acciones no lingüísticas es sólo indirecta, mediata, su control no es ya directamente posible, surgiendo así la posibilidad de los malentendidos y por ende la necesidad de la reconstrucción metódica. Esta no supondrá, por lo tanto, la reconstrucción de la totalidad del lenguaje natural, sino solamente de las partes no suficientemente aseguradas en su comprensión a través de su uso empragmático o con referencia a él <sup>30</sup>. Dado que sus autores

<sup>25</sup> LORENZEN, P., *PM*, pp. 42 y 59. Cf. también pp. 68, 69, 74-5, 76 y 77-8.

<sup>26</sup> *Idem*, *PM*, p. 67.

<sup>27</sup> Para el concepto de protológica cf. LORENZEN, P., *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, I, 1 y *PM*, V. Para los diálogos lógicos véase, además de esta última obra, las mencionadas en la nota 15.

<sup>28</sup> LORENZEN y SCHWEMMER, *KLEW*, p. 17.

<sup>29</sup> *Idem*, *KLEW*, p. 17.

<sup>30</sup> *Idem*, *KLEW*, p. 18.

no tratan en detalle el tema, creemos oportuno hacer algunas consideraciones al respecto:

1. Mientras el discurso empragmático tiene una sola "capa", el discurso epipragmático admite muchas y no exige una última capa lingüística, e. d., permanece "abierto" a posteriores complejizaciones.

2. Las relaciones entre las acciones extralingüísticas y las empragmáticas, entre éstas y las epipragmáticas, y entre las diversas capas de las epipragmáticas, en tanto son normalmente relaciones de muchos a uno presuponen ya el problema del universal. Lorenzen pretende fundar lo lógico más acá de esa disputa, pero la consideración de las meras acciones extralingüísticas en orden a su identidad y reiteración, como de las operaciones lingüísticas sobre ellas construidas, suponen ya la cuestión de los universales. En un sentido tiene, empero, razón Lorenzen: su tesis es simplemente lógica y como tal es compatible con cualquier solución filosófica que se adopte en la famosa cuestión.

3. La construcción metódica del lenguaje deberá abarcar —además de las expresiones empragmáticas no suficientemente aseguradas a través de su uso— las expresiones epipragmáticas de diversas capas que sean necesarias para la construcción de la ciencia. También será necesaria la reconstrucción de las expresiones epipragmáticas que posibilitan el tránsito entre el discurso empragmático y el epipragmático y entre las diversas capas de este último, puesto que en ninguno de estos casos está asegurado el control natural mediante acciones extralingüísticas.

4. Las expresiones empragmáticas pueden ingresar al discurso epipragmático. Si ya están controladas en su uso empragmático, no requerirán una reconstrucción metódica en su nuevo uso, si se tiene el cuidado de no alterar su significado.

Esto último no significa que las expresiones empragmáticas no se puedan reconstruir metódicamente: aun las expresiones ya controladas intersubjetivamente son reconstruibles, pero esta tarea será en general redundante<sup>31</sup>.

Una dificultad de la exposición —debida a Schwemmer— se refiere al criterio para determinar cuándo una expresión empragmática o epipragmática puede considerarse "suficientemente asegurada". Él nos dice que cuando "la tenemos por suficientemente asegurada en su comprensión..."<sup>32</sup> podemos preguntarnos si este criterio no cae en circularidad y en qué medida una *Spiralbewegung* podría superar su subjetivismo a través de la intersubjetividad del control de las expresiones empragmáticas. Podríamos preguntarnos además si esa intersubjetividad —empírica según parece— es asimilable a la objetividad, tesis por lo menos discutible.

<sup>31</sup> *Idem*, KLEW, p. 17.

<sup>32</sup> "...die wir in ihrem Verständnis für hinreichend gesichert halten...", KLEW, p. 17.

II. La segunda distinción de Schwemmer es la existente entre *ortolenguaje* (*Orthosprache*) y *paralenguaje* (*Parasprache*). "El lenguaje constructivamente edificado debe llamarse 'ortolenguaje'. Como no nos podemos introducir ahora en todas las situaciones en las cuales se puede construir este ortolenguaje a partir de la comprensión de los fines siempre ligados a las acciones..., necesitamos aún de un segundo lenguaje que sirve para posibilitarnos producir con el pensamiento las correspondientes situaciones. A este lenguaje queremos llamar 'paralenguaje'. El paralenguaje puede consistir sólo de partes de lenguaje que podemos suponer controladas empragmáticamente."<sup>33</sup> El fin del paralenguaje es poner al interlocutor en disposición de representarse las situaciones y poder construir las. La circularidad se evita recordando que tal lenguaje es sólo un procedimiento señalador, aclaratorio, pues el núcleo de la construcción del ortolenguaje no descansa en ese aspecto señalador, sino en acciones extralingüísticas<sup>34</sup>. Se exige además que el paralenguaje —en su función presentadora de nuevas acciones extralingüísticas que controlarán la construcción del ortolenguaje— tenga la propiedad de ser "abierto", e. d., de permitir siempre la presentación paralingüística de una nueva acción extralingüística. Esta propiedad, común a todo lenguaje natural, permitirá el "movimiento en espiral" de la construcción del ortolenguaje, mediante el uso alternativo de para- y ortolenguaje, y la ampliación paulatina del ortolenguaje hasta lograr la riqueza expresiva adecuada a la construcción de las ciencias<sup>35</sup>.

III. Importante es el concepto de *lenguaje persuasivo* (*protreptische Sprache*), que "resulta de la consideración de nuestra especial situación como autor y lector"<sup>37</sup>. Si nos hallamos en un grupo el discurso entre sus miembros puede bastar a la construcción de un ortolenguaje. Entre autor y lector esta circunstancia no es ya posible; por ello es menester recurrir a un lenguaje persuasivo (junto a los lenguajes internos del grupo), que ya no será controlable intersubjetivamente. Para asegurar su comprensión deberá apoyarse en la tradición educativa del grupo. Como seguridad adicional se exigirá que todos los predicadores del lenguaje persuasivo que se utilicen en introducir distinciones o en establecer principios, deberán ser posteriormente reconstruidos como términos del ortolenguaje.

<sup>33</sup> "Die konstruktiv aufgebaute Sprache soll 'Orthosprache' heißen. Da wir uns nun nicht in alle Situationen, in denen aus dem Verständnis der jeweils mit den Handlungen verbundenen Zwecke heraus diese Orthosprache aufgebaut werden kann, hineinbegeben können..., bedürfen wir noch einer zweiten Sprache, die dazu dient, uns in Gedanken die jeweiligen Situationen herstellen zu lassen. Diese Sprache wollen wir die 'Parasprache' nennen. Die Parasprache darf nur aus den Sprachteilen bestehen, die wir als empragmatisch kontrolliert unterstellen dürfen." KLEW, p. 18.

<sup>34</sup> KLEW, pp. 41 y 46.

<sup>35</sup> KLEW, p. 19.

<sup>36</sup> KLEW, pp. 19-20.

<sup>37</sup> "...ergibt sich aus der Betrachtung nuserer besonderen Situation als Autor und Leser." KLEW, p. 19.

Si bien en este proyecto de reconstrucción del lenguaje falta en forma explícita un "lenguaje originario" o *Ursprache*, este momento insoslayable acontece parcialmente en forma de paralenguaje (en tanto sistema o lengua) y en su forma dinámica bajo los nombres de discursos empragmático y epipragmático. Utilizando los conceptos anteriores se comienza la construcción del ortolenguaje, alcanzándose en la primera etapa la construcción racional de enunciados de individuo de complejidad creciente, como p. ej., "Tilman corre rápidamente a la casa con baldes de agua" (p. 39). Las etapas sucesivas alcanzan los enunciados complejos, con la definición dialógica de las conectivas y los cuantificadores, prosiguiéndose hasta alcanzar la construcción de las verdades lógicas, clásicas e intuicionistas, y su definición mediante reglas dialógicas diferentes<sup>35</sup>.

En esencia los esfuerzos de Lorenzen y Schwemmer consisten en evitar el sospechoso lenguaje natural mediante el rechazo del supuesto S1: se lo abandona con el recurso a acciones extralingüísticas de las que en última instancia dependerá la construcción del ortolenguaje. Podemos preguntarnos ahora si este procedimiento, consistente en el abandono de sólo uno de los supuestos discutidos, será suficiente para evitar el ataque del relativismo. Creemos que algunos aspectos no advertidos en la discusión de Schwemmer limitan la solidez del intento. Por ejemplo, si analizamos la vía de escape que se adoptó recordaremos que se exige que el paralenguaje (aspecto del lenguaje originario) sea "abierto" en el sentido de permitir siempre la presentación de una nueva acción extralingüística. Esta propiedad debe ser presentada en un discurso epipragmático sobre las propiedades del lenguaje originario. Pero dicha propiedad por definición no se refiere a acciones extralingüísticas. Por lo tanto, la puesta a punto de la idea de ortolenguaje supone la descripción previa de ciertas peculiaridades del lenguaje natural hecha desde éste. Si consideramos confiable tal descripción es porque hemos otorgado un "voto de confianza" *ab initio* al lenguaje natural, lo que supone el rechazo del supuesto S2. También la credibilidad en la contrametáfora del barco depende de una confianza preliminar en el lenguaje natural y el rechazo de S2. En cierto sentido estos argumentos son circulares, pues si se tiene confianza en el lenguaje natural se apoyan en esta confianza para afirmarla, y si se acepta el supuesto S2 son fácilmente refutables. La contrametáfora del barco es una imagen aceptable sólo para quien ya otorgue tácitamente una moderada confianza al lenguaje originario.

Se pueden multiplicar los casos que muestran que es insoslayable el momento de reflexión en el seno del lenguaje natural en toda tarea de fundamentación de la lógica. De donde surge que el voto de confianza dado al lenguaje originario (y al paralenguaje en él incluido) reabre las posibilidades de ataque por parte de quien no esté dispuesto a darlo, e. d., de quien no rechace el supuesto carácter universalmente engañoso del lenguaje originario. En consecuencia, para que una

fundamentación de la lógica sea suficiente, no bastará un intento del estilo del de Lorenzen y Schwemmer —que sólo rechaza el supuesto S1 para recurrir posteriormente a acciones extralingüísticas—, pues esta vía supone ya su previa justificación en el seno del lenguaje natural con toda su estructura subyacente S. Por lo tanto todo intento de escape supone la discusión previa del supuesto S2 y la preparación de una vía de escape correspondiente.

En síntesis: los dos supuestos considerados no son independientes. Por ello el relativismo lingüístico absoluto puede restablecerse luego de un ataque que no haga justicia a su conexión: la demostración de la existencia de una región lingüística que puede reconstruirse a partir de la experiencia extralingüística debe hacerse necesariamente en el seno del lenguaje natural. La licitud de tal demostración requerirá el rechazo previo —al menos parcial— del supuesto S2.

Pongamos para ello a S2 entre paréntesis y preguntemos cómo se comporta el lenguaje natural en relación a su capacidad de determinar la forma y el contenido del discurso teórico. La experiencia nos muestra la existencia de tales determinaciones, pero nunca las presenta como universales. Los supuestos S1 y S2 surgirían entonces como *temor frente a potencias no fenoménicas del lenguaje natural*, que harían que su carácter engañoso universal y su determinación del pensamiento pasaran desapercibidos para el sujeto teórico. Esta sería la peor de las hipótesis y a ella deberíamos atenernos según el hábito lógico, pero con ella no hay salida posible de nuestro problema. Debemos advertir sin embargo que ella a su vez está fundada en otra hipótesis sobre la naturaleza del lenguaje natural que insiste en su carácter de sistema (lengua), frente a su carácter de *actividad*, de producción viviente siempre incompleta, que se trasciende a sí misma en la comunicación viviente. También insiste en el aspecto de sistema frente a su aspecto *instrumental*. Los aspectos del habla viviente y del instrumento son correlativos, siendo el último un momento especial del primero. Por lo tanto restaría por considerar la relación entre el sistema o lengua y la actividad o habla, tarea inmensa que excede las limitaciones de un artículo o las posibilidades de un lógico. Cabe decir, empero, que numerosos científicos y filósofos (y entre ellos el propio Lorenzen), como resultado de sus estudios sobre esta relación y sobre la génesis del *novum* lingüístico, han puesto el acento en el aspecto dinámico e intersubjetivo (dialógico) del habla frente al aspecto sistemático complementario.

Al abandonar el supuesto S2 nos encontramos primeramente con el lenguaje vivo y el diálogo en la acción cooperativa. Pueden establecerse muchas hipótesis sobre la relación entre el sistema y el discurso y es plausible, aunque no se den posibilidades de experiencia, la tesis del sistema lingüístico como sedimentación paulatina de la organización viviente del diálogo en relación a la acción cooperativa. Lo que en cambio sí cae dentro del marco de experiencia posible es el doble fenómeno de (1) la interacción del lenguaje viviente con el sistema lingüístico, y (2) de la potencia creadora del habla de nuevas formas lingüísticas adecuadas a nuevas acciones, situaciones, objetos

<sup>35</sup> KLEW, cap. I, párrafos 2 y 3. Véase también notas 15 y 27.

y estados de cosas, y la rectificación progresiva que esta potencia ejerce sobre la lengua. Esta relación dinámica entre lengua y habla, donde el motor del cambio reside en esta última, nos manifiesta como fenómeno sólo la *determinación parcial* del discurso y el pensamiento respecto de la lengua, al tiempo que nos muestra la génesis de nuevos hechos lingüísticos con independencia del sistema lingüístico subyacente —sin negar la *influencia parcial* que éste produce en esos hechos nuevos, como es obvio, ya que la lengua constituye un sistema de hábitos, pero dicha influencia no configura un *determinismo absoluto* (por el contrario, los fenómenos revelan la actividad creadora del discurso, lo que se opone al determinismo, que rechaza la posibilidad del *novum*). El presunto carácter universalmente engañador de la lengua carece en consecuencia de todo *status* fenoménico.

El resumen anterior muestra tanto la no determinación absoluta del pensamiento y de la acción por la lengua, como el carácter rectificador que el proceso del habla ejerce sobre aquélla, y que la determinación de las formas lingüísticas y del pensamiento, al menos parcialmente, no depende de la estructura subyacente S sino de las "cosas mismas". Esas cosas mismas pueden ser, como para Lorenzen, una estructura de la praxis, y para otros y sin que ello sea incompatible con lo anterior, una estructura ontológica. Dado que ambos aspectos son inescindibles en la génesis de las formas lingüísticas, quizá se nos permita decir que ella está, al menos parcialmente, determinada por una estructura "praxeontológica", aunque no puede escapar al lector que el aspecto práctico quedará comprendido en una ontología suficientemente amplia.

Como la interacción entre lengua y habla es un proceso universal no llamaré la atención que todas las lenguas conocidas posean ciertas estructuras comunes. Todas ellas —por encima de sus diferencias accidentales— contienen *in nuce* una comprensión común del mundo y del obrar humano de carácter no convencional o relativo. Se da allí el germen de una lógica, una aritmética y una ontología, aunque sea comprensible que estas cristalizaciones lingüísticas tengan carácter elemental.

La tarea de construcción metódica de un ortolenguaje es propia de la fundamentación de las ciencias formales como ciencias apodícticas que expresan ciertas estructuras necesarias del mundo y de la acción humanos, y como tal se desarrolló paulatinamente desde los orígenes del pensamiento lógico. Por cierto, para aquellos aspectos mundanos que no quedaron adecuadamente registrados en los lenguajes naturales, deberá apelarse a la actividad creadora del pensamiento humano con su aptitud para desembarazarse paulatinamente del lastre de los hábitos mentales y discursivos cristalizados en los sistemas lingüísticos.

El intento de Lorenzen y Schwemmer de construcción de la lógica y la matemática mediante el recurso a las experiencias extralingüísticas es pues justificable, pero para ello es menester una *epojé* previa de los dos supuestos del relativismo considerado y la descripción posterior del modo de darse el lenguaje en el diálogo viviente y en sus

relaciones con el sistema lingüístico. La elaboración de una teoría de los diálogos lógicos, como la de Lorenzen, supone ya la experiencia del diálogo viviente en las situaciones teóricas y, con ello, la presencia de las nociones de verdad y método. Nuevamente se da la fuente en una instancia lingüística, pero no en la lengua sino en el habla, en el preguntar y responder acerca de un cierto estado de cosas anteriormente ya dado en él, junto con la experiencia de las dificultades existentes para reflejar en el habla la forma del estado de cosas, y la experiencia anterior (también intersubjetiva) de que la solución del problema requiere una sucesión agotable de pasos normados. De un cúmulo de experiencias de esta naturaleza pueden desprenderse los cánones necesarios de los distintos tipos de diálogo lógico<sup>39</sup>, las ideas canónicas de verdad y verdad formal (y sus negaciones) y de método.

Para realizar esto no es obstáculo insalvable el carácter no objetivo sin resto del lenguaje. Es sabido que el habla (y la lengua en tanto se presenta en el habla) no pueden objetivarse plenamente, de manera análoga a lo que acontece con otras cuestiones filosóficas fundamentales, como la del ser o la del sujeto. El lenguaje es esencialmente inadecuado para referirse a sí mismo, pero esta característica —que además queda reflejada en el propio lenguaje, mostrando que en el lenguaje originario, proteico, es insoslayable la autorreferencia— no impide que de él se puedan segregar segmentos metódicamente contruidos que reflejen paulatinamente regiones más y más amplias adecuadas a la descripción de fenómenos, que se muestran libres de autorreferencia. De esta manera se puede asegurar la construcción de un ortolenguaje adecuado por lo menos a lo que con Hasenjaeger denominamos una ontología discreta, ortolenguaje independizado del lenguaje natural y sólo determinado por la naturaleza de los objetos de los que habla.

Otras dificultades para la construcción de un ortolenguaje del estilo del de Lorenzen y Schwemmer son expuestas por Lothar Eley<sup>40</sup>. Este autor nos dice recordando a Husserl<sup>41</sup> y concordando con Lorenzen, que: "La lógica es como tal un campo de trabajo, una adquisición que se origina mediante efectuaración humana de trabajo. La efectuaración de trabajo es producción técnica (operación), la lógica un sistema de operaciones"<sup>42</sup>. Ya no concuerda empero con el intento de Lorenzen de ver los átomos de lo lógicos en los enunciados elementales. Ello sería equivocado y respondería a la tendencia del presentar continuado

<sup>39</sup> Véase nota anterior.

<sup>40</sup> ELEY, Lothar, *Metakritik der formalen Logik (MFL)*, La Haya, 1969.

<sup>41</sup> HUSSERL escribe en *Die Krisis*... p. 361: "Mathematische Methode 'konstruiert' aus anschaulicher Vorstellung ideale Gegenständlichkeiten und lehrt, diese operativ und systematisch zu behandeln. Sie erzeugt nicht handelnd Dinge aus Dingen, sie erzeugt Ideen..."

<sup>42</sup> "Die Logik ist als diese ein Arbeitsfeld, ein durch menschliche Arbeitsleistung entspringender Erwerb. Die Arbeitsleistung ist technische Herstellung (Operation), die Logik ein Operationssystem." ELEY, *MFL*, p. 8.

que se encarna en las operaciones esquemáticas y que Husserl caracterizara como "mundo técnico"<sup>43</sup>.

La fundamentación de lo lógico a través del operar esquemático sería una fundamentación en el marco del mundo técnico y en esa medida insuficiente, pues no reconoce las condiciones *a priori* del "continuado presentar", es decir, no advierte el horizonte del mundo de la vida en lo devenido (*Gewordenheit*). Ese horizonte es el de la temporalidad en tanto futuro. El futuro posibilita un momento esencial de la *Lebenswelt*: el que trascurre en la progresión temporal de la certeza sensible. Este sería según Eley el último fundamento de la lógica proposicional y de predicados en tanto operar esquemático y en tanto diálogo<sup>44</sup>. Pero Lorenzen no insinúa siquiera que la sucesión del tiempo sea el presupuesto de las operaciones esquemáticas<sup>45</sup>. El operar protológico estaría así desprovisto de todo *a priori*, pero entonces —siguiendo a Eley— la iteración de las operaciones y del lenguaje carecerían de fundamento. Para él "La iteración sólo se torna comprensible cuando el tiempo es el hilo conductor del operar esquemático; más exactamente: cuando el futuro dirige el operar. El operar logístico es ya incluso un (operar) originario, en la medida en que el presentar, e.d., el producir, es para él la verdad y por ello se olvida continuamente en lo producido"<sup>46</sup>.

Creemos que con esta breve exposición se muestran sucintamente algunas vías para evitar el relativismo lingüístico absoluto y posibilitar la construcción de la lógica (y posteriormente de otras regiones de la ciencia) como teoría necesariamente fundada, al tiempo que se indican maneras para superar las limitaciones de la fundamentación de Lorenzen-Schwemmer. Lo fundamental es advertir que la fundamentación extralingüística, aunque correcta, supone el rechazo previo del supuesto S2 ya en el seno del lenguaje originario, que no podemos abandonar en el comienzo de la discusión.

Aún aquí se podría criticar que nuestra actitud recae en el supuesto contrario de S2, e.d., se supone *a priori* que el lenguaje originario no es universalmente engañoso. Debe advertirse, sin embargo, que este supuesto (que es natural en los usuarios del lenguaje y que sólo se torna consciente luego de la posición del supuesto relativista) puede dar su propia prueba en el seno del lenguaje mismo mediante la descripción, lo que no ocurre con el supuesto relativista, que resulta controvertido en la descripción. De manera semejante la lógica puede dar su prueba interna contra el relativismo. Este en cambio no puede justificarse: a lo sumo puede permanecer como duda y esto sólo

<sup>43</sup> Idem, *MFL*, pp. 10 y 16.

<sup>44</sup> Idem, *MFL*, pp. 24 y 25.

<sup>45</sup> Idem, *MFL*, pp. 305, 307 y 308.

<sup>46</sup> "Die Iteration wird aber nur verständlich, wenn die Zeit der Leitfaden des schematischen Operierens ist; genauer: wenn die Zukunft das Operieren dirigiert. Das logistische Operieren ist selber schon ein abkünftiges, insofern ihm das Präsentieren, d. h. das Herstellen, die Wahrheit ist und es sich daher fortgesetzt im Hergestellten vergißt." *MFL*, p. 313.

mediante la transgresión oportunista de las reglas del diálogo. Esta asimetría es desfavorable para el relativismo absoluto.

No todas las ciencias, en su estado actual, pueden partir de verdades necesarias para llegar a verdades necesarias. Muchas de las más importantes regiones de las ciencias empíricas no pueden acceder al ideal aristotélico de la ciencia como saber demostrativo. Pero ese ideal persiste y es realizable en vastas regiones de la lógica y la matemática y parcialmente en otras regiones científicas. En estos tiempos de tentación relativista es importante volver a mostrar su apodicticidad. Los argumentos que utilizáramos —convenientemente modificados— pueden aplicarse, por su semejanza estructural, a la refutación de otras formas de relativismo alético absoluto que surgen de algunas teorías psicológicas y de diversas formas de marxismo.

La superación del relativismo alético lingüístico, que supone la puesta entre paréntesis de los dos supuestos enunciados y la posterior descripción eidética de las relaciones entre sistema lingüístico, discurso, pensamiento, operaciones y estados de cosas en lo que atañe al pensamiento teórico (y que aquí brevemente esbozamos), es sólo el primer momento de la fundamentación de lo lógico, aunque momento importante, pues lo libra de cuestionamientos externos inesenciales. Los momentos subsiguientes contendrán también, de otra manera, un aspecto de circularidad que parece inherente a todo intento de fundamentación de la lógica: ésta ya está supuesta en todo intento de fundamentación ontológica, o en la subjetividad transcendental o en la *Lebenswelt*, en cuanto el discurso fundamentador, de cualquier índole que sea, ya debe estar regulado por la legalidad lógica que se quiere fundar. Podríamos hablar entonces de cierta prioridad de la lógica *qua* lógica.