

El lenguaje errante

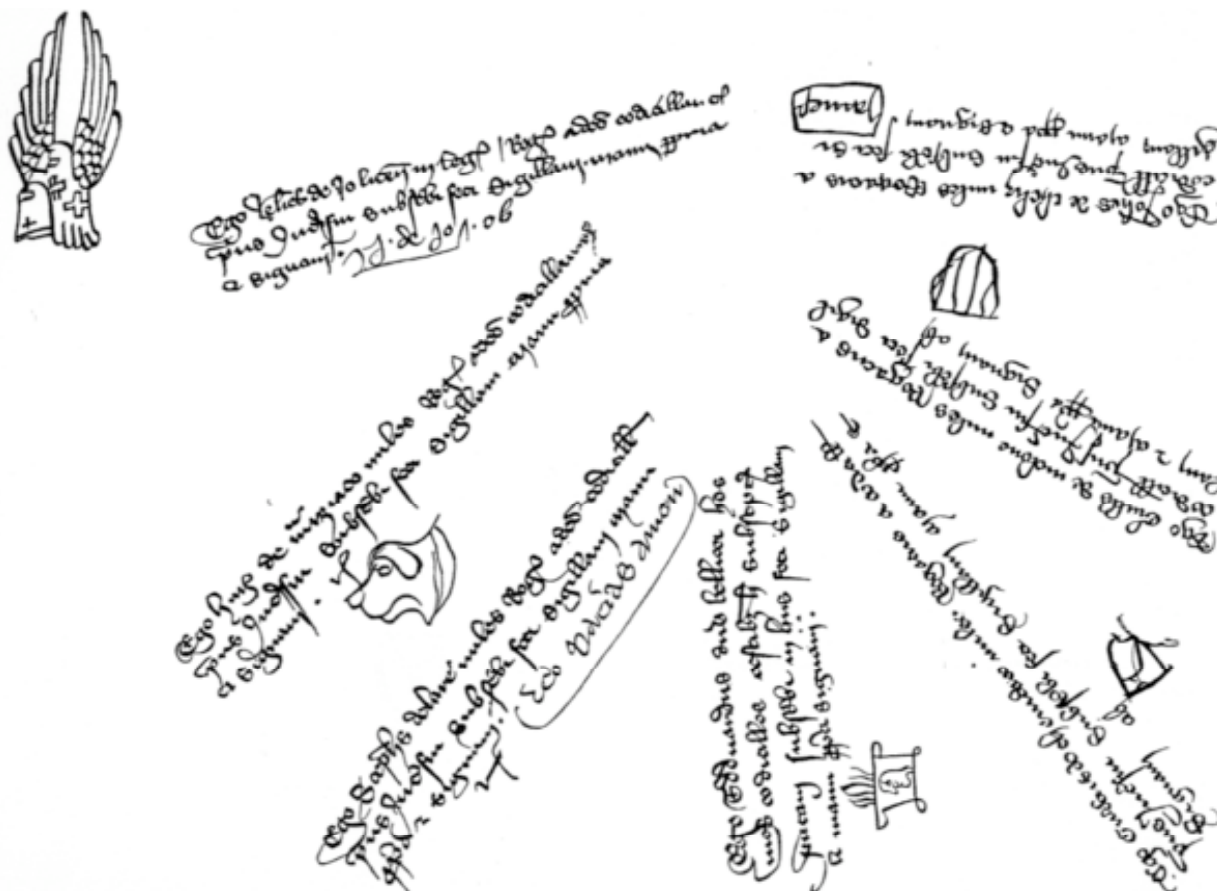
Tomás Segovia

A partir del exilio español, tan fecundo como necesario para el México contemporáneo, el poeta Tomás Segovia explora, con las herramientas de la hermenéutica actual, cómo las palabras, a pesar de su arraigo en un fundamento —el sentido—, encarnan también la errancia y, por lo tanto, también la rebeldía. En el discurso inaugural de la Cátedra México, país de asilo de la Facultad de Derecho de la UNAM —del que publicaremos próximamente sus otras tres partes—, Segovia nos recuerda que somos huéspedes del lenguaje y redescubre su eterna y libertaria metamorfosis.

Espero que a nadie se le ocurrirá pensar en egocentrismos o en megalomanías si empiezo por decir que el hecho de que sea yo el primero que ocupa la Cátedra México, país de asilo, después de su dignísima inauguración por dos rectores de universidades, es una circunstancia llena de sentido. Porque lo que quiero decir con eso no es que yo tenga el más mínimo derecho, ni siquiera en sentido figurado, a ocupar tal lugar, sino todo lo contrario. En principio, ni yo pertenezco a la Universidad, ni mucho menos la Universidad me pertenece, sino que justamente me asila. Digo en principio porque está claro que dar asilo es abrir otra clase de pertenencia u otro sentido de la pertenencia. Pero si esto es así es porque el asilado viene de fuera, no pertenece a ese lugar *ab origine*, o sea que no es aborigen. Aunque yo entré en el asilo mexicano al final de mi infancia, de todos modos no entré como aborigen. Se-

ría vano ocultar que esta circunstancia tiene alguna significación cuando se ocupa una tribuna bautizada “México, país de asilo”.

Pero no es por cierto en eso en lo que quiero insistir. Esa circunstancia colectiva e histórica está perfectamente manifiesta en ese solo título, además de que es bien conocida y ha sido profusamente estudiada, particularmente en esta comunidad académica. Menos visible y más intrigante, más misterioso en suma, me parece el paralelismo que mencioné al principio: muchos años después de haber recibido asilo en México, ahora recibo asilo en la Universidad. Debo decir para evitar malentendidos que no es la primera vez que esta Casa me invita a llevar a cabo en ella diversas actividades; pero aunque siempre me he sentido igualmente honrado por esas invitaciones, nunca me había sentido como ahora, más que invitado, asilado.



Testamento de Eduardo de Beaujeu, Francia, 1347

Lo que solemos entender por asilar me parece que se refiere a dos clases principales de seres humanos: los perseguidos y amenazados por un lado, los errantes, los vagabundos, los expósitos por otro. El que busca asilo, ya lo dije, viene de fuera; si hablamos de un *país* de asilo, ese asilado es necesariamente un extranjero; pero no todo asilo es así: es perfectamente posible dar asilo al vecino de al lado amenazado o a un huérfano de nuestro propio barrio. ¿Y a un hijo pródigo? ¿El hijo pródigo que regresa viene en busca de asilo? ¿Lo que hace el padre que lo acoge es darle asilo? Por lo menos, me parece, vale la pena preguntárnoslo.

Yo estudié en esta Universidad pero no arraigué en suelo académico. De esos años saqué mucha riqueza y muy poco provecho: ningún grado, ningún *status*, ningún diploma. Desprovisto de estos blindajes, salí como el hijo pródigo a errar por el mundo de las tareas y las necesidades, y en esa errancia volví a estar temporalmente en esta Casa, pero no en su ámbito académico. A los numerosos maestros del exilio español que enseñaron en esta Universidad, a los que el rector rindió homenaje al inaugurar esta cátedra, parece claro que esta Casa les dio asilo: venían de otro país y pertenecían a otras universidades. Mucho menos claro parece hablar de asilo cuando se trata de un ex alumno, aunque fracasado, de esta misma Casa de Estudios.

Si cuento estas cosas no es para dar publicidad a mi biografía personal, aunque tampoco sería tan vergonzoso, porque ninguna biografía está enteramente des-

provista de interés. Es para dar cierto contexto y cierto suelo concreto a lo que pueda yo decir aquí. Porque la metáfora del estudiante tránsfuga asilado en su propia Universidad como errancia del hijo pródigo asilado en casa de su padre puede entenderse también como metáfora de la poesía, palabra errante a la que la palabra arraigada tiene que dar asilo, so pena de volverse palabra represiva, letra muerta, padre castrador e injustificado. El asilo se traiciona a sí mismo si no respeta la libertad del asilado, si le exige renegar de lo que es para ser admitido en el espacio del asilo. Pero aquí empiezan los matices, porque de todos modos un *país* de asilo tiene que imponer sus leyes a los asilados, y lo más que puede hacer es respetar todas sus diferencias que no contradigan las leyes del país receptor: el asilo que da un país es irremediamente asilo político. Si se trata de la palabra, en cambio, ese asilo sucede antes y después de lo político y no tiene ninguna legislación que imponer. Cuando la palabra arraigada acoge a la palabra errante, no tiene con qué juzgarla. Digamos por ejemplo que la crítica, sobre todo la crítica académica, no tiene ninguna ley que imponer a la poesía. Pero no se trata de eso, que es sólo un ejemplo menor. Se trata de que el hijo pródigo no viene a pedir perdón y someterse de nuevo al lenguaje de su padre. Él viene de lejos y trae la palabra de otros parajes. Si es admitido de nuevo en esa casa, lo es con esos lenguajes, que tendrán que romper y fecundar el lenguaje de su casa. La palabra que trae es la de afuera, única palabra fecundadora;

en el mundo humano la ley del incesto impera en todos los niveles: toda semilla viene de fuera.

Entiéndase pues que doy por supuesto que el asilo que la Universidad me da no me impone ninguna apostasía. Son ideas de poeta, y de poeta no renegado, todo lo que voy a decir aquí, lenguaje errante que salta a menudo las fronteras y no se atiene necesariamente a las reglas del lenguaje sancionado y reconocido, y que tampoco, por eso mismo, pretende ser sancionado y reconocido. Voy a hablar un lenguaje de poeta no porque, mordiéndome la cola, vaya a hablar del lenguaje poético o en jerga poética, sino porque voy a divagar con un pensamiento errante que acepta su verdad donde la encuentra, es decir embarcándose en la errancia de un lenguaje que explora, rastrea y salta cercas a la caza del sentido. Esas cercas tienen sus guardianes, para quienes esos saltos son a menudo transgresión y escándalo. Pero esta clase de cacería tiene que desatender esas voces del escándalo, seguir adelante por más que se escandalicen la corrección política, la corrección poética, la corrección académica, la corrección cronológica, la corrección establecida y hasta el consenso en general. Algunas de las cosas que diré es probable en efecto que provoquen la indignación no sólo de esa hipocresía que llamamos políticamente correcta, sino de algunos lugares comunes sobre la poesía ampliamente compartidos, o sobre lo que se considera moderno o anticuado, o de jerarquías y prestigios sólidamente establecidos, o de suposiciones generales no explícitas. Aprovecho pues la situación para proponer que con ella es la errancia misma del lenguaje la que se asila temporalmente en un lugar que alberga de preferencia a su contrario: a la vigilancia de los lenguajes, y en caso necesario a su control.

El control del lenguaje tiene por supuesto muchos niveles y muchas formas. No todo control es represión, ni siquiera en el sentido psicoanalítico de la palabra “represión”. Pero mi punto de partida es que hay un lenguaje, o digamos más precisamente un uso del lenguaje, que escapa a los controles, no porque los rehuya o los engañe, no porque se esconda de ellos ni por supuesto porque se enfrente a ellos y los venza, sino simplemente porque sucede en otro terreno ajeno o anterior a los controles. Sería en el ámbito del lenguaje algo parecido a lo que vemos en otros ámbitos muy diferentes donde por ejemplo un ejército nunca controlará del todo a una guerrilla o donde la resistencia civil escapará siempre al control policial.

Esta comparación está llena de sentido pero también de peligros. Hay que cuidarse de pensar que el lenguaje escape a los controles del mismo modo que estos otros fenómenos. Entre otras cosas porque éstos, a diferencia del lenguaje, son disidencias o inobediencias que vienen después de las instituciones. La guerrilla se le escabulle a un poder militar que está ya asentado antes que ella; la resistencia civil presupone el autoritarismo arbitrario al que resiste. Son cosas que a las instituciones se les escapan por las rendijas, y que tal vez intentan instaurar o restaurar un trasfondo que se ve por esas rendijas y que las instituciones ocultaban. Pero un lenguaje errante o inobediente está más lejos: si nos remontamos a su nivel, desde esa perspectiva ese trasfondo mismo aparece como controlado. Quiero decir que la crítica a fondo y a trasfondo de las instituciones, la búsqueda de un suelo radical de la sociedad, suelo de todas las revoluciones y reivindicaciones y protestas y resistencias, esa crítica no es lo propio de un lenguaje errante, desarraigado y sin control, porque ese suelo radical de lo social no es espontáneo, ni indeliberado o indiscutido, ni ya dado. Esa crítica se hace perfectamente, por ejemplo, desde una institución tan consciente y arraigada como la Universidad.

En cambio el lenguaje en su generalidad está siempre ya dado, y más abajo mostraré con más detalle que es ocioso indagar en su origen. Todas las instituciones presuponen ya el lenguaje, y una institución sin lenguaje es inimaginable, mientras que un lenguaje sin instituciones es tal vez históricamente inencontrable, pero perfectamente imaginable. Las sociedades animales tienen reglas, jerarquías, categorías y estructuras tan rígidas como las nuestras o más, y a veces igualmente complejas, pero no tienen instituciones porque no tienen lenguajes. El lenguaje está trabado en todas las instituciones y relaciones y realizaciones humanas, pero las rebasa a todas, y en su borde radical, en su raíz misma o en el umbral de su existencia misma no es rebasado por ninguna. En ese nivel es impensable un control del lenguaje que no estuviera a su vez gobernado ya por el lenguaje —y digo gobernado y no controlado porque es claro que aquí no tiene todavía sentido hablar de controles.

Un poeta asilado en la institución universitaria, y asilado en varios sentidos, incluso el dudoso del hijo pródigo, puede, aunque sólo sea por gratitud, intentar domesticar su lenguaje y hablar el lenguaje más respe-

El lenguaje que me corresponde como poeta no es el lenguaje específico de la poesía, sino este lenguaje errante e inobediente...

table y seguro de los medios académicos. Pero esto me parecería un poco inútil o redundante. Es más que probable que los verdaderos profesores universitarios hablarán mejor que yo el lenguaje universitario. El lenguaje que me corresponde como poeta no es el lenguaje específico de la poesía, sino este lenguaje errante e inobediente, porque a la poesía, aunque use otros niveles de lenguajes controlados e instituidos (y es claro que los usa), le bastaría con ese nivel para ser poesía, que es lo que quieren darnos a entender tantos y tan antiguos lugares comunes sobre la inspiración y sobre las Musas y sobre el poeta que no se hace sino que nace y sobre la poesía en la que hablan otras voces que no son las del *yo* del poeta.

De donde parto aquí es de que esa inobediencia de la palabra —que luego trataré de distinguir de la desobediencia— está implicada en todas las inobediencias, disidencias y resistencias, y de que vale la pena intentar aprender algo de esa implicación. Pero para eso tengo que empezar por mostrar con algún detalle cómo es según yo ese nivel del lenguaje, cosa que aparecerá inevitablemente como un aplazamiento de los temas más interesantes. Quien es recibido en un territorio ajeno no tiene más remedio que presentar sus credenciales, ceremonia que probablemente aburre a los que participan en ella sin prestarle verdadera atención. Pido perdón por ese posible aburrimiento, pero también sugiero como posible paliativo que el oyente se entretenga en tratar de anticipar las posibles consecuencias más o menos palpitantes que contienen en germen algunas de las disquisiciones que desarrollaré a continuación.

Habrà que empezar entonces por hablar de la errancia del lenguaje. Pero antes de decir nada sobre eso, el propio tema supone ya una condición previa: que el lenguaje mismo en que puede hablarse de eso tiene que ser el del sentido común: la errancia del lenguaje deja de ser tal si se especializa y se atiene a reglas fijas. Esto nos lleva a una primera distinción que se va a aplicar constantemente a nuestra exposición: la distinción entre el sentido común y el lugar común. El sentido común es el sentido que nos es común (perdón por la redundancia), y no sólo común a todos los humanos, ni tampoco sólo a todos los lenguajes, sino común al lenguaje y a lo otro del lenguaje. Los lenguajes son búsqueda y captación del sentido, incluso de los aspectos o niveles del sentido que ellos mismos producen o sustentan, y desde luego no hay más sentido positivo que el que está encarnado en el lenguaje. Pero a la vez el lenguaje, aunque cargado de sentido, no puede aparecer sino como persecución interminable del sentido. Si el sentido llegara a estar realizado en el lenguaje, habría cesado la historia. Aprovechemos una ventaja de nuestra lengua para decirlo de esta manera formularia: el sentido *es realizado* en el lenguaje pero no *está realizado* en el lenguaje.

El sentido se presenta pues como la tarea del lenguaje, y por eso, si lo imaginamos como algo físico, algo que está en el espacio, diremos metafóricamente que está más allá del lenguaje, incluso, materializando un poco la metáfora, que es el exterior del lenguaje. De este modo, recurrir al sentido común es recurrir al sentido mismo como el más allá de los lenguajes, que no está encerrado en ninguno de ellos puesto que puede ser común a todos ellos. El lugar común en cambio es lugar en el sentido de espacio determinado, incluso cerrado. El lugar común es ese nivel de la significación del lenguaje que se niega a salir a la busca del sentido en una errancia libre.

Tal vez han notado ya que todo esto implica, entre otras cosas, que del sentido no puede hablarse sin circularidad. Si el sentido es lo que baña a los lenguajes y de lo que éstos se alimentan buscando sorberlo o absorberlo como el pez en su agua, es claro que ningún lenguaje, incluyendo el de la lógica o el de la razón pura, puede abarcarlo y contenerlo. Todo lo que se diga sobre el sentido presupone que ya hay sentido, y toda afirmación sobre ese tema se muerde así la cola. El sentido sería como un halo que rodea al lenguaje a la manera de una atmósfera que rodea a un planeta y que es su frontera con el espacio exterior. El sentido sería así la franja de contacto del lenguaje con su espacio exterior, con lo que no es lenguaje, la frontera del lenguaje con la mudéz del ser o con el sinsentido de lo real. El sentido no está *contenido* en el lenguaje: ningún hecho de lenguaje ni ningún elemento de un lenguaje tiene apresado el sentido, que se produce justamente en el contacto de ese hecho o ese elemento con lo que no es lenguaje, contacto no casual, por supuesto, sino buscado como la *función* de ese hecho o elemento. El lenguaje es claramente un instrumento; el contacto de un instrumento con lo que su función le indica es la aplicación de ese instrumento. La aplicación en lingüística se llama *uso*. Los que se interesan por estos temas adivinarán fácilmente qué filósofos del lenguaje y qué lingüistas propiamente dichos han desarrollado la idea de que el sentido es el uso, y casi no necesito decir que esos lingüistas propiamente dichos son los más desatendidos y los menos prestigiosos en los medios universitarios de estos tiempos.

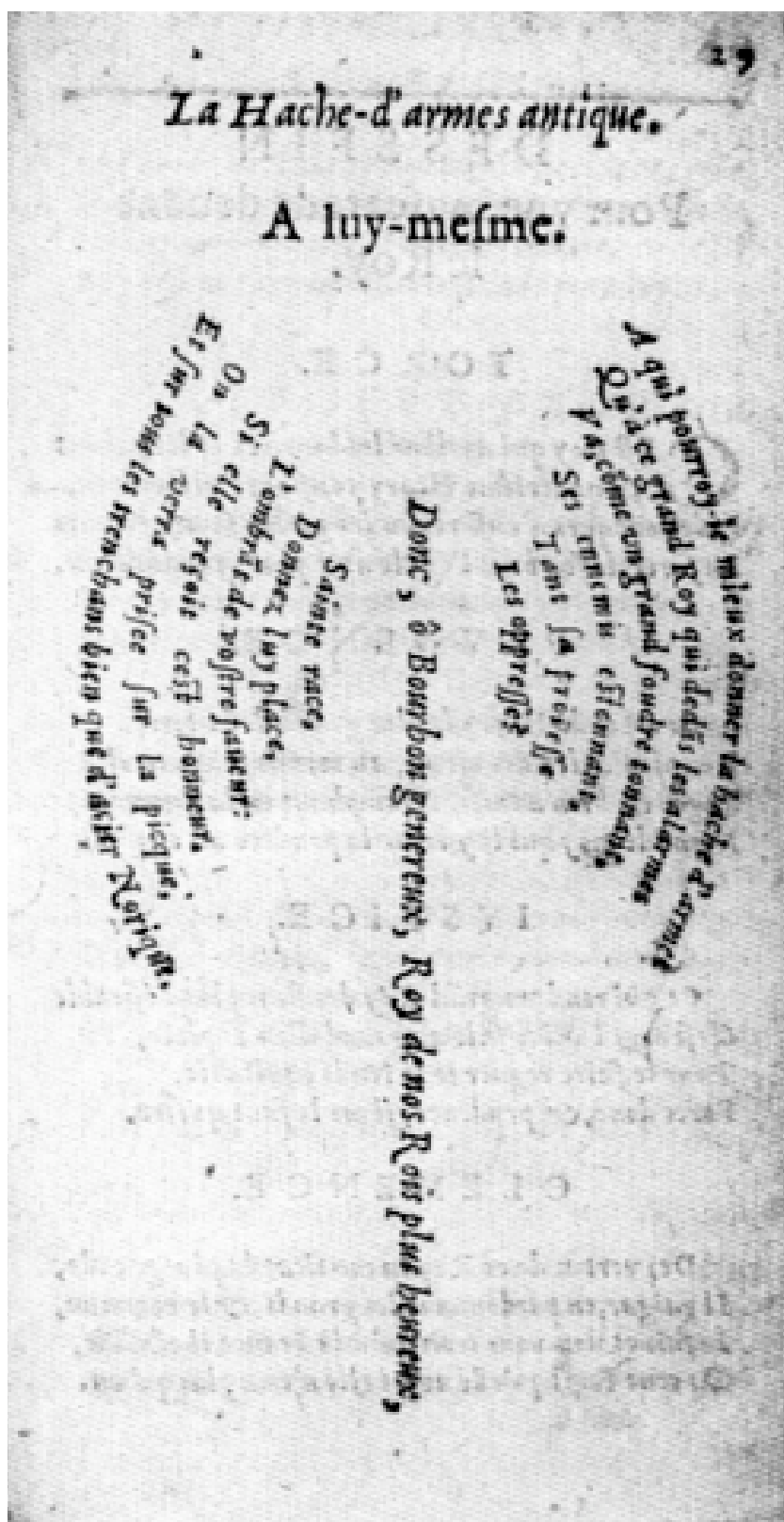
Para unos y otros, sin embargo, tal vez no sea del todo inútil insistir en la comparación. Podríamos comparar el instrumento que es el lenguaje con un instrumento material como por ejemplo una sierra mecánica. Para entender qué es y cómo funciona una sierra mecánica tenemos que pensar en algo más que la sierra misma: tenemos que pensar en la madera. Sin la madera la función de la sierra es incomprensible. Diremos pues que si ignoramos la madera, la sierra no tiene *sentido* —y esta frase nos hace entender en qué senti-

do usamos la palabra sentido (frase que es a su vez ejemplo de la circularidad consubstancial a este tema).

Ahora bien, si no sabemos o adivinamos que la sierra está hecha para cortar madera, o si nos empeñamos en negarlo por motivos doctrinarios, podemos desmontar el mecanismo y comprender cómo está hecho y cómo funciona —pero en otro sentido de la palabra “funcionar”. Si somos bastante sagaces, tal vez podamos inferir a partir de allí el sentido de la sierra, o sea su aplicación para cortar madera, pero si se trata de negar con cierto gesto de asco esa vulgar utilidad, no aceptaremos que la madera es pertinente, ni mucho menos respetable, o sea que el sentido de la sierra mecánica se relaciona con el modesto mundo de los carpinteros tanto o más que con el mundo prestigioso de los ingenieros que fabrican herramientas. Diremos que la *función* de una sierra mecánica es la organización de sus piezas y no la aplicación que de ella hace su usuario. En resumen, confundiremos la función con el funcionamiento. Con lo cual perdemos algo más, porque si la lengua vive en el tiempo, mirar cómo está hecha es en muchos sentidos mirarla en su perspectiva temporal, en su despliegue y en sus raíces, todo lo cual implica mirarla en su uso.

Pero tal vez debo detenerme un momento a aclarar algunas cosas para evitar posibles malentendidos. Insisto en que el lenguaje no es aquí mi tema, sino mi instrumento. Este preámbulo se propone precisamente mostrar esa diferencia. Con ese instrumento me dispongo a asomarme a algunos aspectos del mundo en que vivimos, pero si necesito estas explicaciones previas es por dos motivos principales: por un lado, porque no voy a recurrir a ningún otro instrumento; por otro lado, porque ese instrumento general, universal, inespecificado e irrebasable que es el lenguaje como tal, es a la vez punto de partida del pensamiento, y puede por eso ser punto de referencia y piedra de toque de los pasos de ese pensamiento. Esto es un lenguaje de poeta solamente en el sentido de que la poesía toma el lenguaje en ese mismo estadio general e inespecificado. Hay por supuesto razones para decir que el lenguaje de la poesía es muchas veces un lenguaje muy especial. En realidad no es ni más ni menos especial que los numerosos lenguajes parciales que añaden códigos o claves propios de su especialidad, y lo único que podría decirse es que sus códigos son escasamente compartidos, o sea que la poesía es minoritaria o elitista. No es porque se necesite conocer más claves (por ejemplo mitología griega, retórica, etcétera) para leer a Góngora que para leer un tratado sobre las enzimas por lo que muchos piensan que la poesía es elitista y la química no, ni tampoco porque los conocedores de ese tipo de códigos sean menos numerosos que los del otro. Más bien quiere decirse que ese elitismo es marginal, o irrelevante, o prescindible, o en casos un poco atrabiliarios, escapista y enmascarador. Para quie-

nes no son aficionados o adictos a la poesía, su lenguaje produce la impresión de no tener una justificación clara. Es cierto que para los hablantes comunes tampoco los otros lenguajes tienen una justificación clara. Pero dan la impresión de tenerla. En muchos casos, basta creer en su utilidad para creer en su justificación. El lenguaje del derecho, por ejemplo, tiene también su utilidad, que tal vez nos parezca tergiversada, pero a la que probablemente tendremos que recurrir alguna vez, aunque sólo sea defensivamente. Hay otros lenguajes, diga-



Simmiás de Rhodes, *La Hache*, 1772-1776



Runas medievales, s/f

mos por ejemplo el de la religión, el de la moral, el de la ideología política, cuya utilidad no es evidente, ni falta que les hace, pues se relacionan claramente con la autoridad y el poder. A los poetas sólo nos quedaría el placer, pero por un lado, ¿es seguro que la función de la poesía sea producir placer? Y por otro lado, ¿es seguro que el placer sea una justificación, tal vez una especie de utilidad?

Pero lo que en este punto podemos ver ya con claridad es que la poesía es el lenguaje mismo por lo menos en un sentido reconocible: en el de que no tiene ninguna otra autoridad ni ningún otro poder. Esto me basta por ahora para decir que si aquí hablo como poeta no es que hable propiamente en nombre de la poesía, sino en nombre del lenguaje. Pe rolo uno y lo otro implican que hablar así es hablar sin más autoridad que la que el hablar mismo pueda ganar. A pesar de muchos lugares comunes modernos sobre las connivencias del lenguaje con el poder, me parece claro que el lenguaje como tal no tiene ningún poder, ni tampoco ninguna autoridad adquirida. El poder no es del que habla, sino del que controla el habla. Que el poder pueda utilizar el lenguaje y que haya quien lo ponga deliberadamente al servicio del poder es indudable. Pero el poder también puede utilizar el ántrax, y hay también quien lo ponga a su servicio, lo cual no quita que sea ridículo suponer que el ántrax está en connivencia con el poder.

Por otra parte, la pregunta por el origen del lenguaje, como la pregunta sobre el origen del universo, no tiene respuestas lógicas. La teoría del *Big bang* es evidentemente un mito, o sea un relato del que la lógica no puede dar cuenta. Decir que en el comienzo hubo una gran explosión de algo que no podía ser materia, puesto que la materia nació de esa explosión, es tan incomprensible como decir que en el principio fue el Verbo, aunque seguramente ese lenguaje mítico es más homogéneo que el del Génesis con el lenguaje de la ciencia moderna. Paralelamente, las supuestas teorías —que no son verdaderas teorías, sino hipótesis casi siempre burdas— sobre el origen del lenguaje son simples fantasías más o menos caprichosas, generalmente de un utilitarismo primario. Lo mejor es tomar el lenguaje como lo percibe nuestra experiencia: como algo que siempre está y siempre ha estado ya ahí. Suponer que tuvo tal o cual origen no ayuda para nada a entenderlo, más bien al revés, como también entre los científicos los que no creen en el *Big bang* hacen la misma física que los que sí creen.

Para nosotros el lenguaje está siempre dado, e imaginar un tiempo sin lenguaje es imaginar un tiempo sin hombres, mientras que la idea de un hombre antes del lenguaje es una pura fabulación humana, o sea una operación del lenguaje mismo. Si el lenguaje está dado, no hace ninguna falta imaginar unas etapas de gestación en que estaría medio dado, medio no dado. Suponer una especie de desarrollo embrionario del lenguaje a partir de gérmenes rudimentarios es un mito que satisface nuestros prejuicios positivistas y materialistas, por comparación con hechos biológicos o históricos conocidos. Pero no tenemos el menor indicio de que así haya sido. Todos los hechos de lenguaje que conocemos (me refiero a los lenguajes “naturales”) nos muestran que todo lenguaje es siempre, desde el comienzo, si es que hay un comienzo, un organismo completo.

Vamos a partir pues de que hay lenguaje, como hay universo, y dejaremos para algunos lingüistas ociosos y acaso sin mucho rigor la discusión de cómo empezó o incluso de si empezó. Preguntar por el lenguaje no es pues preguntar por su génesis. Lo que queremos examinar aquí es el lenguaje tal como lo vivimos y tal como nos está dado, o sea preguntándonos qué es para nosotros y qué puede enseñarnos sobre nuestro mundo inmediato. Y eso, ya lo dije, evitando en lo posible toda respuesta ya dada, o sea usando como instrumento de examen ese mismo lenguaje dado y vivido. Volvamos ahora a nuestras consideraciones previas, o sea a la cuestión del sentido. El lenguaje tal como nos está dado es nuestro medio universal, general y total de comunicación, y a la vez el medio para ir haciendo comunicable el mundo, o sea para pensar y simbolizar el mundo, y por ende el medio para pensar y simbolizar en general. Cuando digo el mundo quiero decir todo, por supuesto: todo lo que rodea al lenguaje, incluyendo las partes o los aspectos del lenguaje mismo que el lenguaje pueda pensar o simbolizar. Merleau-Ponty dijo una vez que para nosotros el lenguaje es como nuestra carne. Pongamos por ejemplo un dedo. Si miro mi dedo, yo soy el que mira y el dedo es lo mirado: parte del mundo, parte del objeto de mi conciencia. Pero si palpo algo con mi dedo, yo soy el que palpo con mi dedo y mi dedo no está fuera de mí o yo estoy fuera de mi dedo; mi conciencia está ahora en ese dedo cuyo objeto es la parte del mundo que palpa. La carne es ese borde de playa, a veces agua y a veces arena, a veces perteneciente al mundo y a veces perteneciente a la conciencia. Sólo por eso

puede ser nuestro medio de comunicación con el mundo, a través del cual el mundo invade nuestra conciencia y nuestra conciencia invade al mundo.

También el lenguaje es playa, pero doble. O quizá triple, si miramos también como una tercera playa la franja intermedia entre una conciencia y las otras conciencias, entre yo y los otros, entre el individuo y la sociedad. Puedo entregarme al lenguaje de los otros para interpretar alguna realidad como me entrego a mi dedo para explorar un objeto, y entonces la sociedad me invade y yo soy mi lenguaje social. Pero puedo alejarme de ese lenguaje y ponerlo fuera, y eso de varias maneras: por ejemplo escribiendo una gramática de mi lengua, que es como recogerme en un aposento del lenguaje desde el que se pueden ver sus otros compartimentos; o por ejemplo haciendo de mi lenguaje eso que llaman un uso creador, y no me refiero sólo a la creación poética u otras parecidas: el primero que dijo “Se me hace agua la boca” es tan creador en este sentido como el primero que dijo “Voy a cantar la cólera de Aquiles”. Esto sin duda se ve menos claro que la conciencia innegable del gramático, pero lo que quiero decir es que apartarse de las frases hechas, de los usos establecidos, de los cartabones aceptados, e inventar un nuevo uso o un nuevo giro implica tener una conciencia de la lengua y de sus modos de uso que obviamente no tiene el hablante que sigue ciegamente las huellas marcadas. Lo paradójico es que ese hablante creativo puede no darse cuenta de esa conciencia, o sea, perdón por el retruécano, no ser consciente de que es consciente. ¿Es posible una conciencia inconsciente? No me negarán en todo caso que esta idea no es mucho más disparatada que muchas que se repiten en los círculos más respetables. Pero de eso no vamos a sacar consecuencias por el momento.

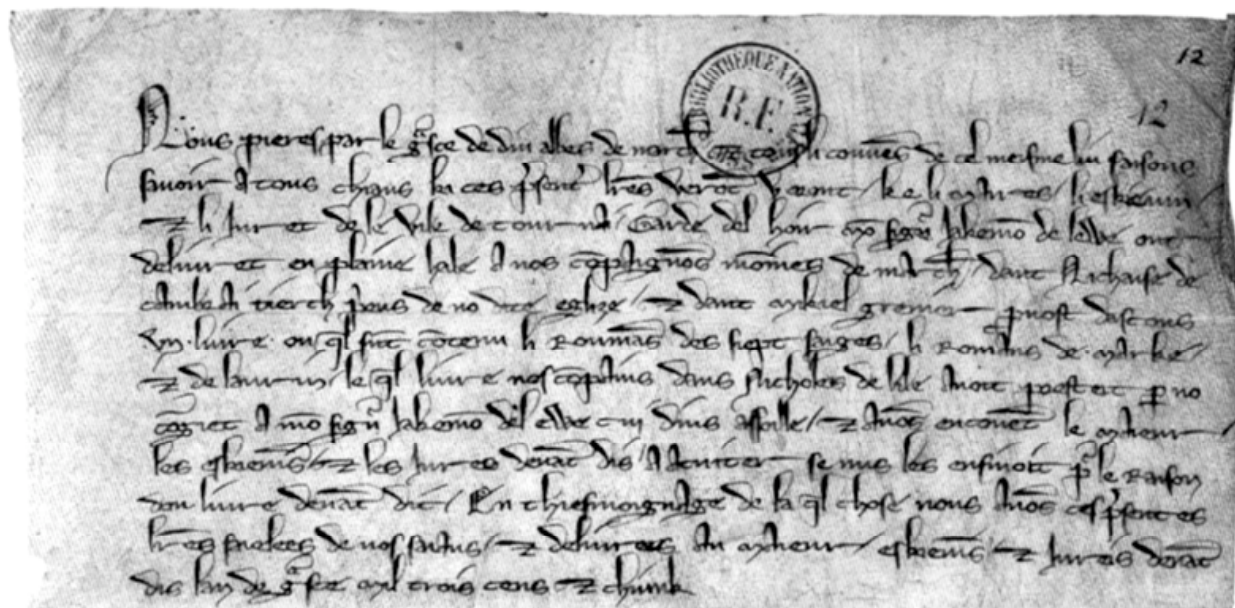
Por el momento nos interesan las otras playas del lenguaje. Habíamos descrito ya el sentido como una especie de playa entre el lenguaje y su exterior. Ahora refinamos esa imagen y vemos dos playas: una entre los lenguajes concretos y el sentido, y otra entre el sentido y las cosas. Esto corresponde más o menos a la distinción muy generalizada entre la significación y el sentido. El sentido común del que hablábamos antes es ya sentido, quiero decir que allí se ha dado ya algún sentido a las cosas. Ese sentido común encarna en lenguajes particulares, o sea no comunes, como por ejemplo en una lengua particular. Pero encarna en el sentido de Merleau-Ponty: según que mire mi dedo o que palpe con mi dedo, veo al sentido en el interior de mi lengua, o veo a mi lengua en el interior del sentido. Si le pregunto a un interlocutor de mi lengua “¿Qué quieres decir?”, estoy mirando en la primera dirección. Si soy un traductor y me pregunto ante un texto extranjero qué quiere decir, estoy mirando en la otra. Y luego nos queda

la otra playa, la otra franja movediza que chapotea entre el sentido y las cosas. Aquí hemos tocado el límite y la situación no puede ser exactamente igual; pero mientras sigamos mirando desde este lado, hay semejanzas. También aquí el sentido me puede aparecer como aquello donde se ven las cosas, o las cosas como aquello donde se ve el sentido. Con eso no he hecho más que enunciar lo que es tal vez el problema más abismal de la vida humana: el problema de la verdad.

Seguramente el más antiguo descubrimiento del pensamiento es que el lenguaje miente. O más bien ese descubrimiento es la fundación misma del pensamiento como algo distinguible del lenguaje en que él se expresa. Pero ese descubrimiento es también la fundación de la verdad. ¿Cómo sabríamos que hay una verdad si no viéramos que el lenguaje puede traicionarla o errarla? Es la traición o el fracaso del lenguaje lo que nos muestra que el lenguaje busca la verdad. Y a la vez, por supuesto, que no la posee. Aquí empieza una ambigüedad que condiciona el despliegue entero del lenguaje, o sea el despliegue de la historia. El lenguaje da sentido al mundo buscando la verdad, pero sigue siendo creación de sentido cuando la traiciona o la yerra. El sentido se justifica en la verdad pero no se funda en ella. Dicho de otra manera, la historia no puede autorizarse sino en la ver-



Caligrafía persa, siglo xvi



Cartulario de la comandancia de Éterpigny, Francia, 1285

dad y en la búsqueda de su instauración completa, pero es evidente que no consiste sólo en esa verdad ni busca sólo esa instauración.

Sobre esa verdad habrá que decir algunas palabras. Hablamos por supuesto de una verdad muy general y vaga, mucho más amplia que la verdad científica en la que tendemos a pensar en nuestra civilización, o incluso que la verdad objetiva o demostrable, a veces incluso más amplia que la verdad razonable. En una civilización antigua, la religión es evidentemente parte de la verdad, por poco razonable que nos parezca a nosotros. También lo son las reglas de conducta aceptadas por toda la comunidad. Lo que cada grupo o cada momento considera verdadero puede variar enormemente, pero lo que quiero subrayar aquí es que *siempre* hay verdad, porque eso significa algo a mi entender importantísimo: que también el sentido, ese ámbito tan amplio como lo humano, ese suelo del que no podemos salir sino saliendo de lo humano, saliendo de la historia, ese territorio del que nada podemos decir, ni pensar, ni indicar, sino utilizando sus propios instrumentos, ese dominio que cubre no sólo todo lo que es el hombre sino todo lo que es para el hombre —también ese dominio tiene que dar cuenta. Y tiene que dar cuenta ante algo que es menos amplio que él mismo y que es una parte de él mismo.

La situación sería tal vez fácil de explicar si la verdad fuera efectivamente adecuación del sentido a las cosas (o a los hechos, que son configuraciones de cosas), como propone cierta lógica. Pero no en vano nos movemos aquí en un territorio anterior a lo lógico, y por supuesto mucho más divertido. Ya hemos dicho que en muchas situaciones indudablemente humanas la verdad no es adecuación a las cosas o a los hechos. Para los antiguos griegos la historia de Afrodita es verdad; esa

historia no se adecua a los hechos, y no sólo para nosotros, sino tampoco para los griegos. No es verdadera en el mismo sentido en que es verdadero que esta mañana me levanté de la cama, y eso lo sabían los griegos tanto como nosotros. Porque hay muchas maneras de hablar, pero todas se relacionan a su manera con la verdad. El aborigen que dice que a las mujeres las embaraza la luna, o el yucateco que hablaba con la cruz parlante de Chan Santa Cruz pueden quizás hablar la misma lengua, pero no hablan el mismo lenguaje que el etnólogo que se asombra de eso o que el ladino que llama mentiroso a ese indio; ni tampoco, por supuesto, el mismo lenguaje que el que nos dice que dos y dos son cuatro o que Australia está en el hemisferio sur. Esas maneras de entender que nos parecen ilógicas tienen que aceptarlas y digerirlas a menudo los que se asoman a formas de civilización alejadas de la nuestra.

Pero es que para la lógica misma esa definición de la verdad es indemostrable —a menos que sea absurda. Si tiene algún sentido, es porque “adecuación”, “cosas”, “verdad” y hasta “sentido”, todo eso quiere ya decir algo, o sea tiene ya sentido cuando lo usamos para definir el sentido. Una vez más, estamos en plena circularidad. Y entonces puede tener sentido decir por ejemplo que lo contrario de la mentira es la verdad, pero lo contrario de la verdad no es sólo la mentira: es también la falsedad y la falsía, la estupidez, la traición, la maldad, tal vez la injusticia, tal vez la fealdad. Porque la verdad está tan trabada con la vida del sentido, que no puede destramarse enteramente de los otros aspectos de lo que tiene sentido. ¿Cómo negar que hay alguna misteriosa solidaridad entre estas tres nociones polares: la Verdad, el Bien, la Belleza? Un mundo con tres polos no es fácil de describir. Por un lado parecería que el bien y la belleza forman un grupo que se distingue de la verdad por

ser claramente valorativo (digamos, provisionalmente y para simplificar, que son cosas gozables), mientras que la verdad, que es tantas veces descarnada, como dicen, no necesita ser gozable, o sea ni bella ni buena. Por otra parte, la verdad y el bien parecen distinguirse juntos de la belleza porque ésta resulta bastante irracional o misteriosa, mientras que aquéllos son más susceptibles de encontrar una base racional. En un tercer enfoque, la belleza y la verdad pueden ser al parecer puros hechos de sentido, o eso que a veces llaman espirituales, o sea que más que depender de cosas o hechos dependen de cierto sentido de las cosas o los hechos, mientras que el bien depende más estrechamente de la acción.

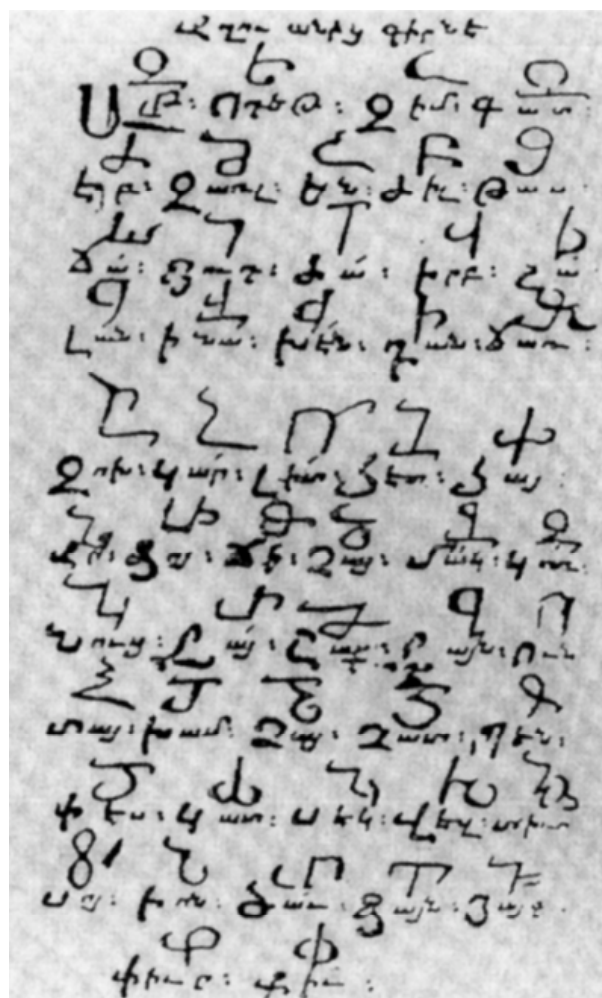
Este último punto tiene especial importancia para los recorridos que vamos a emprender. El bien se nos presenta espontáneamente en forma de imperativo: haz el bien, actúa de tal manera, compórtate así o “asao”. No se nos dice nunca “Haz la belleza”, y aunque podemos decir que se escucha entre nosotros, por lo menos pedagógicamente, el imperativo de *buscar* la verdad, no es lo mismo buscarla que hacerla. El bien aparece desde el principio como objeto del deber. Es la *praxis* o la pragmática o la razón práctica: es lo que hay que poner en práctica. Por eso se identifica casi inmediatamente con la justicia. El bien puesto en la práctica histórica es la justicia. Esa interpretación o aplicación del bien como justicia nos permite una distinción más. Fuera de la justicia, fuera del imperativo y de la práctica histórica, el bien es el valor puro: la verdad es un bien, la belleza es un bien, la justicia es un bien.

Nos vamos a demorar un poco aquí, tal vez ociosamente, porque éste es uno de esos aspectos de la experiencia ingenua del lenguaje que pueden enseñarnos algo para pensar en general. El Bien es el rasgo definitorio de un grupo de cosas (la verdad, el bien, la belleza) entre las que se encuentra el bien mismo. Recuerda uno aquella famosa lista de animales fantásticos que da Borges, uno de cuyos elementos es: animales que no están en esta lista. Pero claro que no es lo mismo: aquí se trata quizá de cosas que están en la lista más de la cuenta. En lo que llamaré el mundo del sentido espontáneo, o natural, o silvestre, estas cosas suceden constantemente, por ejemplo en el interior de una lengua concreta. La palabra “día” unas veces incluye el día y la noche, como cuando digo “Llevo tres días con dolor de muelas”, y otras veces se opone a noche, como si digo “Días de trabajo y noches de juerga”. El vocablo “el hombre” unas veces incluye a los hombres, las mujeres y los niños, otras veces a los hombres pero no a las mujeres y a los niños, e incluso otras veces a los hombres y los niños sin las mujeres ni las niñas. Sólo Vicente Fox ignora que “mexicanos” no significa necesariamente “machos mexicanos”, sino que puede perfectamente significar “mexicanos y mexicanas”. Si se lo permitimos, natu-

ralmente, o sea si dejamos a la lengua significar a su manera y no a la nuestra.

Lo que quiero mostrar con este último ejemplo es que en los tabús de lo “políticamente correcto” muchas veces se hace violencia a la naturaleza del lenguaje, atribuyéndole funciones que no son suyas, sino que ha introducido en él precisamente el prejuicio ideológico que las denuncia. Es un ejemplo de chantaje social, del que vamos a encontrar mil formas en nuestro recorrido. Pero no sólo con propósitos chantajistas se tergiversa o se traba así la función de los lenguajes: muchas veces basta cierta estrechez para no aceptar esas paradojas que son claramente transgresiones de la lógica, pero no del sentido. Que el sentido puede ir más allá de la lógica, incluso más allá de sí mismo como el bien va más allá de sí mismo cuando cubre más que el bien mismo, es algo que se manifiesta por ejemplo en el teorema de Gödel, que es un poco la otra cara de la lista de Borges. Pero sólo lo menciono ahora para quienes lo conozcan (o estén dispuestos a enterarse seriamente), porque ya he dicho que rehúyo aquí todo lenguaje especializado.

Pero estábamos hablando de la verdad. Decíamos que el tribunal del lenguaje es la verdad, y no (o por lo menos no inmediatamente) la belleza o la justicia. Porque un lenguaje que no pudiera mentir no sería un lenguaje, no sería una búsqueda del sentido de las co-



Alfabeto albanés, s/f

მამალი და მარგალიტი

5. მამალი ერთი მოხრეული ფუნისა, უმც-
როეს ჰქონეს მარგალიტსა ერთსა, რომელს
შეუარსებოდა ენაშიც თვისგან მტყუ-
ლი. უბოლო მარგალიტის მოგატრე პედსა
ამას შემთხვევად, დიდებას მისცემდა ღმე-
რსა. არამედ წინაშე ჩემსა გეოგნად არა რა-
ის, ვიდრეა უმცრეს ნეტარელი ვიქმნე-
ბოდი უბოლო მარგალიტი ერთი ქერისა
მეპოა ვირემც მარგალიტი ესე.

მამალმან, რომელი ფუნისა პირის მი-
მომგლედი მარადის საზრდელსა ეძიებს,

Manuscrito georgiano, 1859

sas, sino una calca de las cosas mismas. Mientras que un lenguaje que no pudiera ser feo o injusto, suponiendo que tal cosa existiera, seguiría siendo lenguaje: una expresión infinitamente bella de las cosas no por eso sería una calca de las cosas. La belleza y la fealdad, la justicia y la injusticia son aspectos del sentido, pero la verdad y la mentira lo constituyen. Si el lenguaje tiene que poder mentir para ser lenguaje es porque la doble playa de que hablábamos antes, que es el borde o el límite del lenguaje, es una doble playa de libertad. Quiero decir que ni las cosas producen automáticamente su sentido ni el sentido produce automáticamente sus manifestaciones en los lenguajes. Ni tampoco lo contrario: o sea, ni el lenguaje determina automáticamente el sentido o ni siquiera lo controla sin resquicio, ni el sentido muestra automáticamente las cosas como son. Es otra manera de decir lo que antes expresé diciendo que el lenguaje no contiene la verdad, sino que la busca. Y no sólo como adecuación del sentido a las cosas, porque ¿cómo saber qué son las cosas fuera de su sentido, o sea fuera del saber las cosas; cómo saber si el sentido del verbo “adecuar” y el hecho al que alude *se adecuan* entre sí? Mientras no podamos pensar sin pensar, mientras veamos las cosas desde esta perspectiva que es la de los humanos, esa adecuación nos parecerá en todo caso del sentido consigo mismo, del mismo modo que el bien como uno de los tres polos del valor se adecua al bien como polo de todos los valores. Lo cual podría enunciarse de esta manera ligeramente más sensata: que el sentido co-

mo despliegue de la historia se engendra a sí mismo, se funda en sí mismo y se juzga a sí mismo.

Hemos cerrado un ciclo y volvemos a situarnos en lo que decíamos en las primeras páginas: el lenguaje como manifestación en general y sin especificar el sentido no tiene ninguna autoridad, sino que en todo caso la busca. Los lenguajes son el instrumento de la única tarea general propiamente humana, que es dar sentido al mundo. Lo cual no es sólo explicarlo, ni reducirlo a razón, menos aún dar su esquema lógico, ni por supuesto dominarlo. Aunque todas estas cosas puedan formar parte de esa tarea, la tarea es más amplia. Mucho más que explicar el mundo, es implicarlo en nosotros e implicarnos nosotros en él, hacerlo nuestro asunto y nuestra tarea, con-vertirlo en lo que es compartible entre nosotros como seres humanos, lo cual significa hacerlo pensable y simbolizable, expresable y comunicable. A pesar de algunos elegantes desengaños modernos aparentemente lúcidos, hay que insistir intransigentemente en esto: humano quiere decir compartible entre hombres.

Ser hombre es pues estar implicado, más allá de la voluntad personal, en esta tarea en principio interminable. Implicado para bien o para mal, con unas u otras consecuencias, por unos u otros motivos reales o imaginarios, activa o pasivamente, pero ineludiblemente implicado. Y es claro que en todo esto estamos presuponiendo: “si es que queremos ser humanos”. ¿Lo queremos, en efecto? En cierto sentido puede decirse que uno es hombre aunque no quiera, pero eso no quita que la existencia de lo humano en el mundo no obedezca a ninguna necesidad natural o cósmica y sólo puede sustentarse, para decirlo del modo más expresivo, en sus ganas de existir. Ser humano o inhumano es tal vez cuestión de grados, pero incluso al hombre absolutamente inhumano le incumben estas ganas. Eso es lo que significa que está más allá de la voluntad personal. El lenguaje sirve para construir el sentido, o como dicen en inglés, para *hacer sentido*; pero aun así podríamos no hacerlo. Si lo hacemos es porque nos da la gana, pero esa gana no por ser gana es absurda: querer hacer el sentido es lo mismo que aceptar que *debemos* hacerlo. Lo humano no es necesidad, sino imperativo, ley moral, valor. Quiero dejar claro desde el principio que el valor está siempre en la cúspide de todo lo humano. Pero ya desde ahora quiero subrayar mucho la otra manera de decirlo: lo humano es deseo. Aceptemos por ahora esta formulación perentoria que podremos desarrollar después, y pasemos a otro capítulo. [U]

...hay que insistir intransigentemente en esto:
humano quiere decir compartible entre hombres.