

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

***EL LENGUAJE POÉTICO AUTOGESTIONARIO COMO
ALTERNATIVA PEDAGÓGICA PARA LA ENSEÑANZA DE LA
FILOSOFÍA***

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía presenta el Lic.
Ramiro Valencia López.

Asesor: Dr. Horacio Cerutti Guldberg.

México, D. F., Marzo del 2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria especial

*A quien murió cuando me tenía en sus brazos, despechada
Esperanza madre de mi padre.*

*A Pavel González, compañero de la Facultad de Filosofía y
Letras asesinado por el yugo atroz de la infamia policiaca.*

*A Alexis Benhumea, compañero de la Facultad de Economía
asesinado por los carceleros de la Agencia Federal de
Investigación en San Salvador Atenco.*

*A la juventud que, asfixiada, murió en el antro News Divine de
Ciudad de México tras un operativo policial.*

A la niñez cremada viva en la guardería ABC de Hermosillo.

*A los compañeros Verónica Velásquez Ramírez, Juan
González del Castillo, Fernando Franco Delgado y Soren
Aviles, muertos en Sucumbios, Ecuador, a manos del ejército
colombiano.*

*A Carlos Sinhué Cuevas, compañero del Centro de Estudios
Latinoamericanos acribillado por el despotismo criminal.*

*A los compañeros normalistas rurales de Ayetzinapa
masacrados tras un enfrentamiento con las huestes policiacas.*

ÍNDICE

PREFACIO 1-7

INTRODUCCIÓN 9-31

I.1 La mixtificación del lenguaje 33-68

PRIMERA PARTE

EL PAPEL DEL LENGUAJE EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Capítulo 1. Diagnósis sobre la realidad dada en el lenguaje 69-79

- 1.1 Aproximación al lenguaje 81-90
- 1.2 El lenguaje como facultad humana 91-96
- 1.3 El lenguaje como sistema de signos 97-113
- 1.4 El lenguaje como signo ideológico 115-128
- 1.5 El lenguaje como órgano del conocimiento 129-140
- 1.6 El lenguaje como acontecimiento existencial 141-151
- 1.7 El lenguaje como conciencia práctica 153-177
- 1.8 El lenguaje como control disciplinario 179-193
- 1.9 La resignificación del lenguaje en M. Foucault 195-231

Capítulo 2. Caracterización de la enseñanza en filosofía

- 2.1 Sobre la enseñanza estatuida en general 233-245
- 2.2 El planteamiento autogestionario de la educación 247-270
- 2.3 Lenguaje y clase social 271-278
- 2.4 La filosofía en América Latina 279-287
- 2.5 Los límites perceptuales en el estudio de la filosofía 289-302
- 2.6 La búsqueda de un nuevo lenguaje 303-315

SEGUNDA PARTE

EL LENGUAJE POÉTICO AUTOGESTIONARIO COMO ALTERNATIVA PEDAGÓGICA

Capítulo 3. Exégesis del lenguaje poético autogestionario

- 3.1 Función social de la poesía 317-336
- 3.2 El lenguaje poético como metamorfosis de lo real 337-347
- 3.3 El lenguaje poético como aspecto de todo lenguaje vivo 349-361
- 3.4 El lenguaje poético como potencia creadora 363-374
- 3.5 La ambrosía del lenguaje poético 375-389
- 3.6 La fusión entre *praxis* y *poiesis* en G. Agamben 391-403

CONCLUSIONES 405-456

EPÍLOGO 457-467

APÉNDICE 469-488

BIBLIOGRAFÍA 489-497

Dales la vuelta,
cógelas del rabo (chillen, putas),
azótalas,
dales azúcar en la boca a las rejegas,
ínflalas, globos, pínchalas,
sórbeles sangre y tuétanos,
sécalas,
cápalas,
písalas, gallo galante,
tuérceles el gazzate, cocinero,
desplúmalas,
destrípalas, toro,
buey, arrástralas,
hazlas, poeta,
haz que se traguen todas sus palabras.

OCTAVIO PAZ. *Las Palabras*

PREFACIO

“La actividad filosófica auténtica implica un cambio de actitud: el paso de la simple reiteración de opiniones recibidas a su examen y crítica personales. Desde Sócrates hasta Wittgenstein la filosofía ha tenido un aspecto negativo: el análisis y examen racional de los supuestos de cualquier creencia aceptada sin discusión. Y ese examen debe realizarlo cada quien, mediante el ejercicio de su propia razón. Cada quien debe ser capaz de poner en cuestión las razones en que pretenden fundarse las opiniones y doctrinas recibidas y atenerse, para juzgarlas, a sus propias razones, tal como a él se le presentan. Éste es el requisito de la autonomía de la propia razón.”

LUIS VILLORO. *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana.*

La función pedagógica de la Facultad de Filosofía y Letras tiende a coincidir con una lucha por el poder cuya finalidad es levantar barreras, respecto de otras disciplinas, para que la filosofía se vuelva más cerrada. Lucha entre los profesores para asegurarse de que algunos de sus alumnos sean también sus sucesores, lucha por establecer una carrera académica para esos estudiantes. La Facultad se cubre de prestigio y de masivos concursos de admisión y todo sigue un curso aparentemente normal. Proliferan competencias, tácticas de influencias, centros expendedores de diplomas de manera legal o ilegal, emporios educativos, campos de práctica y adiestramiento, concursos a puestos, becas, clases, plazas, categorizaciones. Bullen esperanzas, dinero, filas, concesiones, burocracia, discriminaciones, cartas de recomendación, exámenes, zancadillas, esfuerzos, mientras la vida y la inteligencia escapan por la puerta trasera, quedando sólo una aparatosa montaña de papeles en la nada universitaria y el goya victorioso de una ética monetaria como fin de la sociedad.

En ese contexto, la filosofía se ha aliado con la cultura científica. Ello se debe, en parte, a la necesidad de establecer una identidad profesional, de tener un lugar dentro de la estructura de poder de las instituciones académicas. Empero, también se debe a que algunos filósofos “importantes” han visto a la cultura literaria como un tipo privativo de esteticismo que contiene perturbadores rasgos de irracionalismo. Por ello, los filósofos se preocuparon por modelar su propia disciplina en las ciencias, para darle un *status* científico.

La filosofía del siglo XX comenzó con el rechazo a un positivismo estrechamente empirista —rechazo dirigido en nombre de la “lógica” por B. Russell y E. Husserl— y finalizó con un retorno a algo que nos recuerda la percepción hegeliana de la humanidad como una entidad esencialmente histórica cuyas actividades, en todas las esferas, deberán juzgarse no por su relación con la realidad no humana, sino por comparación y contraste con sus primeros logros y sus futuros utópicos.

El regreso a los modos de pensar de la Ilustración, característico de la filosofía de los primeros años del siglo pasado, había sido ingenuamente realista y aristotélico. Asumía que la ciencia se “unificaba” de manera gradual (en el sentido que hizo familiar el Círculo de Viena) bajo la hegemonía de los físicos, y que los avances en las ciencias exactas eran descubrimientos de cómo el mundo era en sí.

Si bien con M. Heidegger tenemos un intento por alejarse de lo apodíctico, el lema de Russell de que “la lógica es la esencia de la filosofía” ha prevalecido en los países anglosajones y su efecto todavía perdura en las prácticas de la educación filosófica de esas regiones, donde la capacidad para comprender las pruebas de incompletitud de sistemas formales ha tomado el lugar, como requisito académico, de la capacidad para leer lenguas extranjeras. Sin embargo, sería un error pensar que el apego de los filósofos anglosajones a

la lógica formal es una mera jerigonza científicista. Sería tanto como ignorar la importancia de Frege o Peirce para ofrecer nuevas alternativas a los modos de pensar aristotélicos.

Fue R. Rorty quien afirmó que la campaña conjunta de Russell y Whitehead, contra “la lógica aristotélica de sujeto-predicado”, se combinó con varios elementos de los físicos modernos para producir lo que Cassirer llamaba un cambio de la “sustancia” a la “función”, dando sosiego a proyectos tales como *La estructura lógica del mundo (Aufbau)* de Carnap.¹ Así, al crear un aparato que facilitaba el disolver las sustancias en conjuntos de relaciones, la llamada “lógica de las relaciones” allanó el camino para un tipo de pluralismo pragmático, donde caben Putnam, Davidson, Quine, C. I. Lewis, N. Goodman, común al desarrollo de las geometrías no euclidianas.

Pero las posibilidades de una redescrición opuesta a la intuición, para la relativización de la selección de los conceptos primitivos que habían sido puestos de relieve por la geometría no euclidiana y la “lógica de las relaciones”, hicieron de “lo real” algo difícil de sustentar. La sugerencia kantiana de que creamos un mundo fenoménico adecuado para nuestras facultades fue reforzada por las sugerencias de E. Cassirer y C. I. Lewis de que las categorías, las bases para construir tales mundos, no estaban fijadas por la naturaleza de esas facultades, sino que eran susceptibles de cambio histórico y cultural. El antiesencialismo de dichos escritores se combinó con los temas wordsworthianos y darwinianos tomados de filósofos como E. Bergson y J. Dewey para producir un punto de vista instrumentalista y antirrealista de la ciencia física.

¹ Rorty, R. “De la lógica al lenguaje y al juego”, en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, Cuadernos Americanos, nueva época, UNAM, no. 4, 1993, pp. 137-145.

Sin embargo, el cambio más importante que tuvo lugar en la filosofía analítica no fue un cambio de actitud con respecto a la física, sino un cambio de actitud con respecto a la lógica. En este cambio, el antiesencialismo del primer periodo de la filosofía analítica se volvió en contra de la idea de “estructura lógica”, como en la sugerencia de Quine de que la distinción entre el significado y el hecho era un desafortunado remanente de la distinción aristotélica entre la esencia y el accidente (Cfr. *Two dogmas*).

Por otro lado, la pregunta de Wittgenstein: “¿Por qué pensamos que la lógica era sublime?” cuestionó el intento de dar a la filosofía un *status* de cientificidad, haciéndola “formal” o “exacta”. Las interrogantes metafilosóficas en torno a la “naturaleza del análisis filosófico” o al “método de la filosofía analítica”, que habían sido populares desde los 30’s hasta los 50’s del siglo XX, cesaron de formularse. El ataque de Quine a la “verdad” analítica hizo que “análisis” pareciera la palabra errónea para caracterizar lo que los filósofos estaban haciendo.

Uno de los resultados que consideramos más importantes de todo este cambio fue el de liberar a la filosofía del lenguaje. El intento de demostrar que las expresiones en un lenguaje natural podían ser traducidas al lenguaje de la ciencia fue sustituido por la modesta afirmación de que sería útil si pudiésemos describir las peculiaridades del uso lingüístico en un *metalenguaje extensional* que prescindiera de esas entidades llamadas “significados”. Se trata de sustituir la pregunta “¿cuál es el significado de la expresión?” por “¿cuál es el lugar de esta expresión en el juego del lenguaje?” o “¿cuáles son las relaciones ilativas entre esta expresión y otras expresiones del mismo juego?”

Esta “deslogización” —como la llama Rorty— y naturalización del lenguaje, nos da un sentido sobre éste como un tipo de comportamiento humano acorde con el resto de los

intentos de los individuos para enfrentarse al mundo, envés de una “estructura”, un sistema o un cuerpo de reglas. Ello nos hace difícil pensar en el lenguaje como el nombre de un tema especial de la filosofía.²

La inteligencia humana, en todas las áreas, tanto en la ciencia como en la literatura, tanto en la política como en la física, es cuestión de volver a tejer nuestra trama de creencias y deseos, nuestras actitudes con relación a diversos enunciados de nuestro lenguaje. Entender las distintas técnicas empleadas en este provechoso proceso es entender el conocimiento humano.

No hay manera, pues, de suscribir o criticar el conocimiento *automodificante* y progresivo del usuario del lenguaje mediante una consideración filosófica de la naturaleza de la relación de su mente o de su lenguaje con el objeto. No hay modo de entender nuestro juego de lenguaje hasta considerarlo una descripción de la relación entre ese juego de lenguaje como esquema y el mundo como contenido.

“Las distintas ciencias —escribe Rorty— pueden explicar las interacciones causales entre las células cerebrales y las mesas y las estrellas, pero cuando se habla en términos intencionales, en términos de deseos, dichas consideraciones causales no vienen al caso. En ese nivel del discurso, comprender la relación entre todos los enunciados verdaderos que hagan uso del término ‘x’ y los demás enunciados del lenguaje, nos proporcionará lo que los filósofos otrora esperaban descubrir al

² Este rechazo puede considerarse como una manera más de romper con el modelo de conocimiento cartesiano tradicional de sujeto-objeto. Según este modelo, una entidad reproduce dentro de sí misma la esencia, o la estructura, o algunas características intrínsecas de otra entidad, por medio de la ayuda de, o a pesar de la interferencia de, un medio o esquema como las categorías del pensamiento humano o la así llamada “estructura de la conciencia”, o la estructura del lenguaje. De acuerdo con este modelo, que es la característica central de lo que Derrida llama “la metafísica de la presencia”, la tarea de la reflexión filosófica consiste en explicar la naturaleza de este medio.

investigar la relación entre las facultades cognoscitivas humanas y la naturaleza intrínseca del 'x' mismo.”³

Tanto Heidegger, Gadamer y Derrida por un lado, como Quine y Wittgenstein por otro, repudiaron la idea de la filosofía como una superciencia, la cual, al vérselas con la lógica o la “forma” o el “esquema”, proporcionaría una matriz neutral permanente para la investigación e indiferente al cambio histórico. Esos filósofos nos han ayudado a oscurecer la distinción entre la filosofía y la literatura, entre lo serio y lo jovial, entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre lo estético y lo político.

En ese sentido, nuestra esperanza es que, ahora, tras la primera década del siglo XXI, podamos estar en posición de recuperar el sentido de nuestra cultura mediante un “nuevo” lenguaje, contrapuesto a fuerzas extrahumanas tales como Dios, ley moral, mundo real, dinero. Recuperar el sentido de nosotros mismos como comprometidos en un proceso de volver a forjar nuestras creencias, saberes, conocimientos y deseos, más que de tratar que concuerden obligada, tramposamente, con otra cosa. La afirmación de Schiller en el sentido de que “el hombre es realmente hombre cuando está jugando” encuentra eco evidente en una posibilidad más plena para la vida humana. En palabras de Rorty:

“[...] pienso que el aislamiento consecuente de la filosofía ‘continental’ y las ciencias es ahora tan artificial —tanto como el resultado de un mero hábito más que de la reflexión— como la separación entre la filosofía analítica y la literatura. La concepción del lenguaje que ha llegado a ser común a ambas tradiciones debería llevarlas a considerar la cultura, y también el lenguaje, como una estructura intertextual sin resquebrajaduras. Ninguna tiene alguna razón de principio para tomar

³ Rorty, R. *Op. cit.*, p. 142.

en serio las distinciones tradicionales entre ciencia y arte, entre el deseo de verdad y el deseo de bondad y belleza. Ya no existe ninguna excusa filosófica para la ruptura entre las culturas científicas y literarias. [...] Necesitamos abandonar tanto el anticientismo de Heidegger y Gadamer, como también el cientismo de Russell, Husserl y Quine. Debemos abandonarlos a favor de una concepción de la filosofía que no está más cerca de la ciencia que del arte, y no está más lejos de ambos que de *cualquier otra esfera de la creación humana.*”⁴

Puede parecer absurdo hablar de “juego” en medio de una lucha política y económica que decidirá si la civilización tiene futuro, si nuestros descendientes tendrán alguna posibilidad de jugar. Pero el juego a que convocamos es la práctica de un *lenguaje poético autogestionario* en lo político, lo estético, lo económico, lo filosófico, lo pedagógico, lo cultural.

Los seres humanos no podemos (ni debemos) ser vistos como cifras, códigos, partículas, átomos, planetas, estrellas, galaxias, figuras geométricas, ecuaciones algebraicas, entes matemáticos, precios y costos de producción. No somos plantas, ni conejos, ni ratones, ni perros, ni monos de laboratorio. La matematización de nuestra *psique* no puede describir el complejo híbrido de historia, necesidad y deseo que cada persona es. No es con la lógica formal o la matemática —tampoco es suficiente un ejercicio hermenéutico— con lo que podremos comulgar con el universo macro, meso o microscópico; con el complejo orden intercultural que conformamos los habitantes de la tierra. No es con el lenguaje de la lógica, sino con el de la poesía.

⁴ *Ibidem*, p. 144. El subrayado es nuestro.

INTRODUCCIÓN

“Los rebeldes no tratan de enmendar la plana o rescribir la historia para que cambien las palabras y la repartición de la geografía, simplemente buscan un mapa nuevo donde haya espacio para todas las palabras [...] Un mapa donde la diferencia entre las formas de decir ‘vida’ no esté en la boca de quien las dice, sino en la tonalidad con las que se pronuncian. Porque la música no se compone de una sola nota, sino de muchas, y el baile no sólo es un paso repetido hasta el hastío. Así, la paz no será sino un concierto abierto de palabras y muchas miradas en otra geografía...”

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *Otra Geografía.*

La división social del trabajo, que históricamente posibilitó la fragmentación de la sociedad en clases de acuerdo a la función desempeñada en el proceso de producción y reproducción material e inmaterial de la vida, ha definido, al seno de la lógica cultural del capitalismo avanzado, la escisión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual y, en ello, el lenguaje, en tanto que realidad inmediata del pensamiento, ha tenido un papel fundamental.

Esta idea parte de la consideración de que todo sistema lingüístico, o código de comunicación, no es una entidad aislada ni desvinculada de la totalidad social en la que dicho código está inmerso, es decir, que el estudio del lenguaje mantiene una estrecha vinculación con las demás manifestaciones signílicas sociales. El lenguaje es uno de los fenómenos sociales que actúa mientras existe la sociedad. Nace y se desarrolla con el nacimiento y desarrollo de la sociedad. Muere cuando muere la sociedad. No hay lenguaje fuera de la sociedad. En otros términos, el lenguaje existe cuando alguien habla; cuando nadie habla, no existe. Todo sistema lingüístico participa de la problemática social, a la vez que es instrumento de comunicación de los individuos que lo utilizan. El problema

lingüístico no lo podemos disociar de los problemas culturales, económicos, ideológicos, educativos, etc., ya que, a la vez que es expresión de estos sistemas es, simultáneamente, instrumento de los sistemas extralingüísticos.

Descartamos, pues, la concepción del lenguaje verbal como sistema cerrado y autosuficiente y el reduccionismo que circunscribe su estudio a las formas y relaciones formales del lenguaje, lo cual, por otro lado, no significa que los estudios hechos desde una perspectiva, llamémosle *interna*, no tengan validez alguna. Si bien es cierto que el lenguaje puede ser arbitrario y convencional, queremos destacar la idea de que el lenguaje es esencialmente social y que al estudiarlo sólo desde el punto de vista de su estructura y funcionamiento como sistema, como ente que existe en sí, hacemos de él una entidad autónoma, algo así como una “realidad” aparte. Disociar, por tanto, el lenguaje de la problemática social –de su *función social* diríamos– es olvidar que es precisamente el lenguaje el que define al hombre y su mundo y que, en tanto forma de trabajo (en tanto que forma de mediación por la cual el hombre transforma a la así llamada Naturaleza tanto como a su propia naturaleza) establece una relación social de comunicación consigo mismo y con los demás.

El desarrollo y dinamismo del lenguaje está íntimamente ligado al desarrollo y dinamismo de la sociedad. En el lenguaje están contenidos los elementos de la visión del mundo que tienen los hombres; es reflejo de la concepción de la vida, la cultura, los sistemas ideológicos en general. Bajo las formas del sistema lingüístico, subyacen otros sistemas que, como los ideológico-culturales, pueden ser estudiados mediante un análisis del discurso o de las prácticas discursivas. Y el tipo de discurso que aquí nos interesa analizar es: el discurso de la enseñanza de la Filosofía.

No nos limitaremos a una definición del lenguaje hecha en los términos estrictamente lingüísticos o formales, como sistema articulado de signos convencionales y arbitrarios, ni a una definición que conciba al lenguaje como una expresión de la cultura — entendida como la suma o complejo de normas y comportamientos determinados históricamente y referidos a un determinado grupo social. Aquí concebimos el lenguaje como una facultad humana que, además de cumplir una función de comunicación en la interacción socio-verbal, cumple una función *formadora* o *programadora* de sujetos.

El lenguaje es cultura, pero también es ideología de clase, es ideología política y es ideología económica. El lenguaje no sólo es un instrumento de comunicación entre los interlocutores, es también un sistema que se ve involucrado en los sistemas políticos, religiosos, económicos, educativos, etc., y en la lucha por el poder de dominio.

Es así que nos proponemos explicar, con la postura analítica e indagatoria de una filosofía crítica de la educación y el lenguaje, y desde la autogestión pedagógica, la estrategia educativa imperante para la formación de filósofos en la UNAM. Creemos que esta forma educativa responde a una ideología de clase porque la Universidad, dentro del capitalismo, es, sin duda, una Universidad capitalista, mientras que la escuela, en general, constituye un aparato ideológico de Estado (Althusser) puesto al servicio de su reproducción.

Es así como se impone o legitima la idea de que para poder ser filósofo es necesario formar parte del saber filosófico oficialmente estatuido en el aula, lo que implica, entre otras cosas, el aprendizaje de la filosofía desde una perspectiva eurocéntrica, hegemónica y homogeneizante. En otras palabras, implica la adquisición del sistema lingüístico dominante y, a través de éste, de otros sistemas y formas de pensamiento que responden a la visión del mundo que tienen —o han tenido— sus formuladores como, por ejemplo, las

formas de organización política y las prácticas de producción, consumo y distribución de conocimientos y capacidades.

Aunque recientemente se plantea al interior de la Universidad una política de educación filosófica *multicultural* con la que, supuestamente, se busca una revaloración de la “cultura popular”, esta parece ser una solución mediatizadora que responde a los movimientos y contradicciones que se dan dentro del sistema de enseñanza de la filosofía.¹

El lenguaje, por tanto, dentro de ese proceso, mantiene una función toral, pues al mismo tiempo que es un instrumento ideologizante, es un sistema de signos ideologizado, ya que no se puede desvincular del contexto sociocultural. El lenguaje, que permite la creación y revitalización de la cultura, es a la vez el instrumento que posibilita la continuidad de esa cultura y la transmisión de sus contenidos en los grupos sociales. Pero, en la medida que la cultura tiene una relación de interdependencia funcional con la estructura social, su transmisión y apropiación responden a las exigencias de las clases o grupos que controlan el poder político y económico, ya que las otras manifestaciones culturales, por lo común, se ven marginadas y subordinadas al modelo de la cultura institucionalizada.

¹ El referente inmediato que nos sirve de paradigma lo constituyen las políticas educativas y culturales del gobierno en relación a los grupos indígenas y marginados del país. Tomemos, por caso, la política de castellanización que responde al interés por integrar a la *mexicanidad* a los grupos étnicos minoritarios. Esta política educativa cultural atiende a la ideología de las clases dominantes en el poder. Es así como se manifiesta la idea de que, para alcanzar el desarrollo logrado por dichas clases, es necesario formar parte de la llamada “cultura nacional”, lo que requiere del aprendizaje del español en sus distintas habilidades.

Esta política pretende integrar a los grupos indígenas a la unidad lingüística del país en detrimento de sus prácticas lingüísticas y culturales, ya que en ningún momento se plantea la institucionalización de las lenguas indígenas. La *unidad* nacional –así como la “multiculturalidad”– es planteada en los términos de los grupos que ejercen directamente el poder político y económico. Dentro de todo este proceso de castellanización, de *aculturación* (Villoro) y de ideologización, la escuela juega un papel muy importante, como también lo tienen las instituciones religiosas y las agrupaciones político-partidistas.

Es este el aspecto que nos interesa resaltar respecto a la institucionalización de la filosofía: a través del lenguaje de los especialistas se transmite el conocimiento filosófico occidental y quien no domine este lenguaje quedará marginado, excluido, de los centros de difusión del saber, aunque la cultura, la filosofía y el lenguaje de los grupos y clases subalternos (estudiantes, no especialistas, autodidactas, etc.) logren expresarse en términos de marginación y subordinación. El lenguaje, como la cultura, es, por tanto, una expresión de clase y responde a las exigencias de la clase que lo produce, más no de aquellas que no participan en su formación. Es así que el lenguaje institucionalizado, la filosofía institucionalizada, la cultura institucionalizada, en la medida que poseen los medios de producción intelectual, se imponen como representativos, hegemónicos o dominantes a los estratos subalternos. En la medida que estos sectores participen en la producción de la filosofía, y del lenguaje que la expresa, podrán ofrecer alternativas explicativas, interpretativas y lingüísticas, ya no en términos de marginación y subordinación dentro de una lógica magistrocentrista de transmisión del conocimiento, sino en términos de una igualdad paidocéntrica que posibilite la configuración de una dinámica autogestionaria de la enseñanza de la filosofía. Mas para que esto ocurra tiene que darse inicialmente un proceso de reconversión mental, un cambio de actitud, resultado de la toma de conciencia por parte del estudiantado; proceso de concientización que implica el desenmascaramiento de los contenidos ideologizantes que perfilan la formación de cierto tipo de filósofos que legitiman y convalidan la estructura de la sociedad fragmentada que hoy padecemos y el carácter excluyente de la enseñanza bajo el capitalismo; un proceso de concientización que conlleve la desmitificación o desentrañamiento de los contenidos ideológicos implícitos y explícitos en el discurso filosófico.

Es aquí que los recursos lingüísticos y semiológicos cobran una importancia mayúscula, ya que para desentrañar los contenidos ideológicos y culturales manifiestos en la enseñanza de la filosofía, y el lenguaje que le es propio, es necesario poner de manifiesto otros sistemas de significación subyacentes en el sistema lingüístico. Apelamos, pues, a la lingüística y a la semiótica como instrumentos analíticos en nuestro intento por abordar el lenguaje en su interrelación con la cultura, la ideología y el sistema de enseñanza de la filosofía.

No descartamos, por supuesto, los estudios del lenguaje hechos desde una perspectiva puramente formal, como se ha hecho generalmente desde el ámbito que le es propio a la ciencia lingüística rigurosa. Pero, en el afán de desarrollar una disciplina autónoma y científica, se ha minimizado el lado social del lenguaje; se ha “deshumanizado”—por decirlo de algún modo— el lenguaje al grado que frecuentemente se manejan categorías lingüísticas abstractas sin relación con la sociedad que las utiliza como medio de interacción socio-verbal.

Oponemos, pues, lo concreto —la situación social inmediata o contexto situacional, el acontecimiento— al lenguaje pensado en abstracto, puesto que la comunicación enunciativa se construye entre personas socialmente organizadas. En el lenguaje está siempre el interlocutor. Aunque el real esté ausente, siempre se prefigura como especie de representante del grupo social al que el hablante pertenece. La palabra, por lo tanto, siempre está orientada hacia un interlocutor; la palabra le pertenece por igual al que la enuncia y a quien está destinada. Lo central aquí viene a ser, entonces, el concepto de

dialogía y la crítica a fondo de las formas de *monologismo*. Éste se revela como una forma de autoridad que defiende la integridad de los sistemas dominantes y declara su verdad.²

La propuesta de acercamiento al lenguaje que da fundamento a una nueva forma de transmitir y elaborar la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía en la UNAM, involucrando la participación directa y autogestionada del estudiantado, se funda en la actividad humana como actividad social y en el intercambio comunicativo como actividad semiótica. La más sugestiva idea de esta propuesta filosófica del lenguaje, es su concepción del *diálogo* en la tormentosa y combativa vida social (la heteroglosia, de la cual la vida académica es sólo una parte) que nos aparta del monologismo y nos induce a comprender que cada clase social (tipo sexual, racial, étnico, etc.) emplea el mismo contenido simbólico e imaginario, y que, por otra parte, en un mismo signo se entrecruzan muchas interpretaciones. Por eso la revaloración y reevaluación son elementos centrales para el cambio de significación: “nadie puede negar que las palabras, los signos, están abiertos a significar aquello que la clase social, en cuyo seno se produce, expresa en general de manera más o menos consciente. Esta idea, con todas sus matizaciones, implica que *todas* las significaciones de una sociedad están configuradas en varios discursos socioculturales que luchan por la *definición* de cada signo.”³

Esta suerte de comprensión *activa* del lenguaje significa, justamente, poner en juego el horizonte axiológico del Otro ya que, sin la voz de ése otro, no hay conciencia lingüística. Esta *dialogía* será fecunda cuando se logre escuchar la dinámica propia de cada lengua de clase, de cada discurso social en el horizonte de sus antagonismos, en el diálogo donde discursos opuestos luchan dentro de la unidad del código compartido. Sin embargo,

² Iris M. Zavala. Prólogo a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* de V. Voloshinov, Alianza Universidad, Madrid, 1992, Traducción de Tatiana Bubnova, p. 16.

³ *Ibidem*, p. 16.

en la realidad que día a día enfrentamos, vemos que, mientras las clases dominantes aspiran a legitimar y a hacer operar su nivel de *verdad* u *opinión* (doxa) como un signo universal o monológico, los marginados, los excluidos, los oprimidos, los estudiantes, los *otros* (social, sexual, racial, étnica, académicamente) conscientes de sus ataduras, luchan por liberar el signo de su opresión. Mientras los primeros afirman su nivel de verdad como eterna o tradicional o al margen de la historia, los segundos luchan por ese carácter libertario del lenguaje:

“Un análisis que tome en cuenta la heteroglosia, la *palabra ajena*, históricamente nos llevará a la significación política de la teocracia, al aspecto político del lenguaje y a la estructura política de la retórica. En la medida en que una *poética dialógica* nos conduce a una hermenéutica, éste *saber leer* la *palabra ajena* nos permitirá reconstruir las voces soterradas bajo la loza del monologismo y autoritarismo teológico, filosófico y literario de la forma hegemónica tradicional [...] La poética dialógica engendra una conciencia crítica lo bastante fuerte para cuestionar las formas de monologismo oficial en la mente de los lectores. Nos permitirá reconocer, bajo las formas canónicas, la polifonía de las voces culturales que coexisten [...] Reestablecer la heteroglosia nos abre el camino para una futura ética social que rompa con la orientación monológica oficial en la tradición cultural dominante.”⁴

Dicho lo anterior, es pertinente mencionar que nuestro trabajo se mueve desde lo general y abstracto hacia lo particular y concreto; de las generalidades filosóficas pasando a las generalidades lingüísticas y, a partir de ahí, hacia un problema más específico que se sitúa en los linderos de la política, la pedagogía, y la poética, esto es, indagamos cómo

⁴ *Ibid*, p. 20.

puede concretizarse un tipo de enseñanza de la filosofía —distinto del convencional— donde el lenguaje adquiera el papel de realidad específica material para la creatividad ideológica, cuya fenomenología no sólo sea entendida psicológicamente o reducida a expresiones de la conciencia, sino que pueda desarrollarse en el ámbito que le es propio a la autogestión del pensamiento, es decir, la autodeterminación, la autonomía y el autogobierno de los individuos por ellos mismos. En síntesis, que el lenguaje, en el contexto de la enseñanza de la filosofía, no sea más el instrumento del que se valen los capitalistas de la cultura y los administradores de la ignorancia (doctores, maestros, licenciados, etc.) para evaluar, clasificar, calificar y decidir antidemocráticamente —con el privilegio de la exclusividad acotada— quién puede o no aprobar una materia, quién es capaz o no de obtener determinado grado, quién es apto o no para filosofar en el privilegiado limbo de la Hélade.

Esta investigación tiene como objetivo abordar críticamente el sistema de enseñanza de la filosofía academicista que, a través de un retorcido lenguaje institucionalizado, manifiesta un tipo de ideología cultural jerarquizante, reforzada por la programación ideológica a que están sujetos los estudiantes de Filosofía en la UNAM⁵ mediante la imposición de planes y programas de estudio en cuya elaboración no participan. Pensamos que la causa de la actitud acrítica y pasiva de buena parte del estudiantado es la formación y programación ideológica a que han sido sometidos por parte de los grupos que controlan y definen el modo de encausar el conocimiento filosófico, mediante un tipo de sofisticación lingüística que constituye un conjunto de actitudes y prácticas pedagógicas tales como los

⁵ Díganse existencialistas, estructuralistas, presocráticos, humanistas, teólogos posmodernos, poetastros delirantes, profetas diletantes, geógrafos del tiempo, historiadores del espacio, ontólogos dramáticos, etc.

exámenes obligatorios, las evaluaciones subjetivas, los concursos, la definición de perfiles y aptitudes programadas, los procedimientos de acreditación e, incluso, la formulación del propio discurso crítico (pseudocrítica).

Concebimos esta forma de transmisión del saber filosófico, no sólo como un sistema que refleja una visión del mundo o como un conjunto de interpretaciones por medio de las cuales un sector social (los maestros) manifiesta su especificidad oponiéndose a otro sector social (los alumnos), o como sistema justificador y legitimador de un estado de cosas imperante, sino, además, como sistema que forma o programa a las personas a fin de instaurar en ellas un conjunto de ideas y actitudes que respondan al modelo de sociedad y educación de la ideología dominante. En otros términos, concebimos este sistema de enseñar filosofía como un sistema modelante que propone un tipo específico de pensamiento para un tipo específico de sociedad e individuo. En ese sentido, el lenguaje configuraría un conjunto de formas particulares puestas de manifiesto en la red de relaciones establecidas entre los individuos, funcional a la lógica de apropiación privada del conocimiento y su reproducción. Estas formas particulares subyacentes al amplio campo de la Cultura —entendida, aquí, como metamorfosis de la Naturaleza en Historia— relacionan los sistemas de valores, ideas y prácticas educativas con las religiosas, políticas, lingüísticas, económicas, etc. Estos sistemas modelantes, o programadores de individuos, a que nos referimos, manifiestan o expresan su materialidad en la materialidad del lenguaje y en un conjunto de prácticas y sistemas de significación sociales que también han sido abordados desde un enfoque lingüístico y semiótico pero que, para efectos de la realización de nuestra tesis de maestría, serán abordados desde la postura que plantea, en el continente reflexivo de la filosofía práctica en relación al lenguaje, que cualquier discurso es ideológico y manifiesta un determinado modelo de sociedad, remitiéndose a una proyección

social que puede tener una modalidad conservadora o innovadora. Para nosotros, el carácter excluyente del sistema educativo tradicional en filosofía emerge de una modalidad conservadora que funda su discurso en el pasado, es estática y se sustrae del devenir histórico y social. En cambio, la propuesta autogestionaria de la educación para la pedagogía y didáctica filosófica, basa su discurso en el presente de la situación actual proyectándola hacia el futuro, es dinámica y no se sustrae del devenir histórico y social. La propuesta autogestionaria plantea que el lenguaje es una relación históricamente determinada y social por definición, cuya función es la creación y formación de sujetos. Nuestra definición de la cultura, la ideología y la educación como sistemas semióticos, parte de la idea de que estos sistemas cumplen una función de comunicación y significación. Ello no implica que reduzcamos estos sistemas a esas dos funciones, sino que intentamos articular los comportamientos, los sistemas de valores e ideas al interior del aula, no desde la lógica inmanente de subordinación y determinación a que el lenguaje académico de la enseñanza tradicional burguesa reduce el desempeño de la inteligencia, sino desde un nuevo lenguaje en el que la autodeterminación del pensamiento, el autogobierno de la voluntad y la autonomía de la propia reflexión, consoliden una nueva forma de pensar y actuar en el escenario de lo real. Necesitamos comenzar a hablar el lenguaje de la autogestión pedagógica en filosofía. En esto el lenguaje (o, mejor dicho, su uso), a la vez que es objeto de estudio es, también, instrumento de análisis para la enseñanza de la filosofía ya que, como dijimos antes, los sistemas de ideas se materializan en la materialidad del lenguaje.

Nuestro planteamiento es que cualquier objeto cultural e ideológico, en el ámbito educativo que aquí nos interesa, puede convertirse en una entidad semántica y verse regida por leyes semióticas. Pero esta entidad semántica siempre será una entidad abstracta

resultado de una convención cultural. El significado de un término, por tanto, es una unidad cultural en el sentido de que se opone a otras unidades que, al mismo tiempo, se articulan a ella. *Maestro*, por ejemplo, se opone a *alumno*, formando parte de un campo semántico o eje de significaciones que se rigen por leyes semióticas cuya organización puede variar de un campo de conocimiento a otro. Cualquiera de estas unidades culturales lingüísticas, a la vez que comunican un contenido determinado, pueden convertirse en la expresión de otras significaciones de naturaleza ideológico-cultural que cumplen igualmente una función semiótica; cumplen, diremos, una función determinada de formación y programación de sujetos.

Partimos pues de la idea de que el lenguaje no sólo es un sistema de signos cerrado y autosuficiente, sino que encontramos en él, superpuestos, otros sistemas y subsistemas — otras significaciones— también productores de mensajes que podían ser abordados desde una semiótica de la ideología, la educación, la cultura. Vemos al lenguaje no como una entidad ahistórica que se desvincula de la realidad social, sino como una entidad dinámica, productora de otras significaciones y creadora de sujetos. El lenguaje, en la medida en que es producto del hombre, del trabajo del hombre, es un sistema social de signos y un sistema de signos verbales que se corporizan en la materia sonora. Pero este sistema de signos lingüísticos tiene una peculiaridad que lo diferencia de otros: es el único sistema de signos que nos permite hablar de otros sistemas y de sí mismo. Evidentemente, la especificidad del sentido no lingüístico no es la misma que la significación lingüística. La problemática a la que nos enfrentamos radica en si es posible una descripción semántica de los sistemas no lingüísticos o que trascienden la “lingüisticidad”. Se podría objetar que una descripción no semántica de estos sistemas no lingüísticos haría que se perdiera su especificidad, dado que para ellos se tendría que recurrir a un metalenguaje semántico, un lenguaje que nos describa

la significación no lingüística (a la manera de la lógica formal o simbólica russelliana) haciendo del lenguaje una suerte de fría y mecánica algebrización del pensamiento.

Necesitamos, a nuestro modo de ver, un modelo de enseñanza para la filosofía que, a la vez que explique los procesos lingüísticos internos, se vincule con los procesos sociales, ya que el lenguaje, al mismo tiempo que es una manifestación de los procesos lingüísticos internos, es también una manifestación de los procesos sociales: es una facultad humana que denota o hace referencia a una clase social, es una expresión de la así llamada conciencia social. El lenguaje manifiesta una especificidad lingüística, pero también una especificidad de naturaleza social, oponiendo una clase social a otra. El lenguaje lógico proposicional de las palabras, aunque forma parte del sistema lingüístico, contiene, no obstante, rasgos que le oponen a otros lenguajes que son indicadores de otras clases sociales y, por ende, de otros sistemas ideológicos, culturales y educativos. Así, en el lenguaje tenemos un código lingüístico pero también un código ideológico y cultural cuyo estudio puede ser el punto de partida para el análisis de lo que se ha dado en llamar *praxis discursiva*. Este análisis del lenguaje, vinculado a su importante papel dentro del proceso de enseñanza y aprendizaje de la Filosofía, nos permitirá arribar al desentrañamiento de lo que Chomsky ha denominado *competencia lingüística* y, también, al de la *competencia ideológica*; dicho en otros términos, de la conciencia ideológica interiorizada que se corporiza en la materialidad del lenguaje, dentro de la interacción socio-verbal que le es pertinente al proceso educativo de la filosofía. Tenemos, así, sujetos lingüísticos y sujetos ideológicos relacionados entre sí e interactuando de manera antagónica en lucha por el tener, el poder y el saber, ya que la lucha *de* clases también está *en* las clases.

De este modo, el estudio de un sistema ideológico, de un aparato ideológico de Estado como es la escuela, la universidad, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, es

el estudio de una competencia, de una capacidad productiva que se materializa en el desempeño lingüístico y verbal en tanto que manifestación de lo individual y lo supraindividual, de lo estático y lo dinámico, de lo creativo y lo no creativo, de lo denotativo y lo connotativo.

En el análisis del sistema de enseñanza de la Filosofía en la UNAM se descubre una determinada concepción del mundo, o una imagen de la realidad, que es explicada en términos de identidad social. Las variables sociológicas y las ideológico-culturales se conectan mediante la noción de *interés* que, a su vez, es asociada con la noción de *distorsión* particular de la realidad. Esto hace del lenguaje un instrumento al servicio de una necesidad exterior al lenguaje. Quien habla, al articular un sistema lingüístico y simultáneamente un sistema ideológico-cultural a través de un proceso de transmisión de conocimientos (de una didáctica y una pedagogía), está manifestando una conciencia de clase, y el papel que desempeñe al interior de ese proceso educativo determinará su condición como agente funcional reproductor —o no— del encuadre tradicionalmente conveniente a la dinámica de la producción capitalista, esto es, de la acumulación de capital basada en la división social del trabajo corporal y espiritual, de la extracción de un remanente (plusvalía) apropiado de manera privada y producido colectivamente y la superexplotación de la inteligencia con base en un patrón hermenéutico eurocentrista, inapropiado para la realidad que enfrentamos millones de personas en este lado del mundo.

Lo que pretendemos es romper con el sistema sígnico institucionalizado de la enseñanza filosófica para eruditos intérpretes de un lenguaje que sólo ellos entienden y que propicia la jerarquización del conocimiento al interior de una sociedad que también ha aprendido a institucionalizar la ignorancia, premiar la fatuidad sapiencial y sofisticar su barbarie e indiferencia al pasar de un profesionalismo incompetente a una incompetencia

profesionalizada.⁶ Pensamos que la transformación de la enseñanza tradicional jerarquizada, en una pedagogía autogestionaria, permitirá encontrar nuevas estructuras de pensamiento capaces de incidir en la configuración de nuevos horizontes reflexivos, y en el descubrimiento de nuevos mapas conceptuales para una nueva geografía del espíritu que desterritorialice nuestra condición de pueblos subordinados al pensamiento occidental; para una nueva historia del alma que destempore nuestra posición de *européos colonizados*, como dijera J. P. Sartre.⁷

Ahora estamos en situación de exponer nuestra hipótesis de partida. Consideramos que los sistemas ideológicos, culturales y educativos de las clases subalternas (estudiantes), a la vez que exhiben su propia especificidad, muestran, al mismo tiempo, elementos de otros sistemas ideológicos, culturales y educativos —de otras especificidades— procedentes de las clases dominantes (maestros) y que esos elementos ideológicos, culturales y educativos, se consolidan en la subjetividad a través del lenguaje, propagándose y legitimándose en los planes y programas de estudio, a fin de instaurar una imagen de la realidad social y lo verdaderamente existente. Estos elementos vienen a reforzar ideologías que impiden la liberación y transformación del estudio de la filosofía porque, tal y como opera en la actualidad, conviene a los intereses de una casta anquilosada de privilegio y poder que administra la conciencia de miles de jóvenes impotentes de alterar el orden estatuido.

En resumen, ubicar el problema del lenguaje dentro de una preocupación interdisciplinaria es inscribir a la lingüística dentro de una problemática que trasciende al

⁶ Cf. Feyerabend, Paul. *La Ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, México, 1982.

⁷ Cf. Prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México, 1999.

lenguaje mismo. Es el lenguaje el que relaciona una clase social con otra, pero es también el nexo entre el pensamiento y la realidad social y natural; si se quiere, el lenguaje es la entidad que materializa la conciencia del sujeto histórico. Esto quiere decir que el problema del lenguaje no es sólo un problema lingüístico, es también un problema filosófico —pensemos en el *Cratilo* de Platón o en los trabajos de Wittgenstein, quien subraya que para acceder a la visión del mundo es necesario pasar por un análisis del lenguaje—; es un problema psicológico —baste recordar la corriente lacaniana del psicoanálisis—; es un problema literario —cuando la función esencial del lenguaje es poética, de acuerdo con los planteamientos de Roman Jakobson—; es un problema antropológico —si pensamos en Levi Strauss—, y es un problema ideológico-cultural —si pensamos en Marx. El lenguaje, concebido no sólo como una realidad inmediata que define al sujeto ideológicamente (miembro de una comunidad, de una cultura o de una clase) cumple una función formadora de sujetos y subjetividades, instaurando en ellos no sólo una visión del mundo sino, además, sistemas y hábitos de conducta que se observan en la praxis política, económica, educativa, etc.

Sabido es que, para los griegos, por ejemplo, el parámetro en la clasificación de los pueblos era el hablar o no la lengua griega. Los bárbaros eran todos aquellos pueblos que no hablaban griego. Algo semejante ocurre al interior de las clases que se imparten en la academia filosófica universitaria donde, quien no sepa expresarse con el lenguaje críptico de los sabios eruditos que imparten cátedra mediante un código de razonamientos prestados, no podrá pertenecer al privilegiado coto de la comunidad filosófica. Sin lugar a dudas, ahí, el lenguaje es el símbolo de la sabiduría, el poder y la trascendencia. El lenguaje se constituye, pues, en el reflejo de una concepción del mundo que sirve de instrumento para el control disciplinario de los aprendices.

Por otra parte, es menester realizar una exposición referida al marco teórico desde el cual nos situamos para emprender la búsqueda de un *lenguaje poético autogestionario* que contribuya a liberar la potencia creadora de la fuerza juvenil estudiosa.

En ese sentido, el principal aporte que nuestra tesis ha recibido viene de los planteamientos hechos por John L. Austin y tiene que ver, en efecto, con sus ideas sobre la necesidad de una ciencia del lenguaje “liberada” definitivamente del yugo de la filosofía, pero, sobre todo, con lo que él ha llamado *lenguaje ordinario* y que mucho servirá, en tanto que marco teórico categorial de referencia, para la prospectiva de construcción de lo que aquí llamaremos *lenguaje poético autogestionario* como alternativa pedagógica para la enseñanza de la filosofía.⁸

Afirmar que un filósofo pone énfasis en el lenguaje ordinario o natural —como lo hace Austin— quiere decir, entre otras cosas, que sustenta o recomienda alguna o algunas de las siguientes tesis o actitudes:

1. Para tratar los problemas filosóficos —sean los que fueren— hay que usar un lenguaje llano, esto es, claro y simple. Hay que evitar la jerga altamente especializada y generalmente incomprensible que muchos consideran indispensable para hacer filosofía. Grandes pensadores han abogado por esto e incluso han predicado con el ejemplo.⁹

⁸ Cf. Carrió, Genaro R. y Eduardo A. Rabossi. “La filosofía de John L. Austin”, en Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1971, págs. 9-35.

⁹ Tal como Platón es el inspirador de buena parte de lo que en filosofía ha producido Cambridge, Aristóteles es el inspirador de buena parte de lo que en filosofía ha producido Oxford —lugar donde Austin impartió la cátedra de Filosofía Moral de 1952 a 1960, año de su fallecimiento. Aristóteles es respetado, sobre todo, por su falta de dogmatismo; por su inclinación a admitir sucesivos replanteos de un mismo problema y a reconocer la existencia de dificultades; por la honesta minuciosidad con que considera las opiniones de otros pensadores y las expresiones usadas por el hombre común; por su disposición a hallar lo que contienen de verdad las posiciones divergentes; por su afán de buscar soluciones razonables mediante una clarificación analítica de las preguntas que las originan. Particularmente en los trabajos sobre ética, Aristóteles apela con frecuencia al lenguaje ordinario como criterio para formular distinciones esclarecedoras y para rechazar otras que no lo son. El propio Marx, al analizar las características de la *forma equivalencial* de una mercancía (esto

2. Los problemas filosóficos, sin excepción, son pseudoproblemas. Se originan en abusos cometidos en directo detrimento del lenguaje ordinario o natural, cuando se pretende usarlo fuera de los contextos donde cumple cabalmente su función. La única tarea útil que puede llevar a cabo un filósofo es curar a sus colegas de la enfermedad profesional que los aqueja. Para ello debe persuadirlos de que se abstengan de sustraer al lenguaje ordinario de sus trabajos habituales. Los problemas filosóficos son problemas artificiales; brotan cuando, impulsado por los filósofos, el lenguaje “sale de vacaciones” y empieza a operar locamente como una turbina que girase fuera de sus engranajes. Un lenguaje es una forma de vida. No podemos considerarlo aisladamente y en sí mismo, con independencia de las múltiples funciones que cumple en el cuadro de la vida de quienes lo emplean.

3. La tarea filosófica consiste básicamente en la explicación de conceptos ordinarios, incorporados al lenguaje común. No consiste en elucidar versiones espectrales o supuestos equivalentes teóricos de ellas, obtenidos mediante procedimientos que, se

es, la posibilidad de cambiarse directamente por otra mercancía), reconoce el talento del Estagirita: “Estas dos últimas características de la *forma equivalencial* [a saber, que el trabajo concreto se convierta en forma o manifestación del trabajo abstracto y que, por otro lado, el trabajo privado revista la forma de su antítesis, o sea, de trabajo en forma directamente social —la otra característica estudiada por Marx es aquella en la que el *valor de uso* se convierte en forma o expresión de *valor*] se nos presentarán todavía con mayor claridad si nos remontamos al gran pensador que primero analizó la forma del valor, como tantas otras formas del pensamiento, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a Aristóteles. [...] Aristóteles —continúa Marx— no podía descifrar por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por tanto como equivalentes, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo de los esclavos y tenía, por tanto, como base natural, la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la idea de *igualdad* humana poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la forma-mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como poseedores de mercancías. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber descubierto en la expresión de valor de las mercancías una relación de igualdad. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, 'en rigor', esta relación de igualdad.” (Marx, Karl. *El Capital*, tomo I, sección I, cap. I, trad. Wenceslao Roces, F. C. E., México, vigésima cuarta reimpresión, 1995, págs. 25-26).

piensa, han de liberarlos de la ambigüedad, vaguedad, textura abierta, dependencia contextual, carácter no explícito de sus reglas de uso y otras “imperfecciones” que los caracterizan. Hacer filosofía no es construir cálculos ni jugar con ellos. Es poner en claro el complejo aparato conceptual presupuesto en el empleo ordinario de palabras y expresiones cruciales que, en su mayoría, pertenecen al lenguaje cotidiano, no especializado.

4. El lenguaje ordinario o natural recoge las principales distinciones que vale la pena hacer, por lo menos en todos los aspectos prácticos de la vida humana. En consecuencia, un estudio detallado de él, hecho con paciencia y minuciosidad, permite resolver todos los problemas filosóficos genuinos relativos a aquellos aspectos. Ese lenguaje atesora la experiencia secular de la humanidad. Por ello, todas las distinciones conceptuales justificadas están incorporadas a él, y no hay distinción incorporada a él que no esté justificada. La cuestión está en saber mirar y escuchar.

5. Sin prejuzgar sobre la génesis y/o naturaleza de los problemas filosóficos, parece obvio que un adecuado ataque a ellos y a la manera de enseñarlos requiere, como tarea previa indispensable, dominar adecuadamente el cúmulo de distinciones y la riqueza de matices que exhibe el lenguaje ordinario. El examen de éste no garantiza la solución —ni la disolución— de todos los problemas filosóficos, pero constituye un punto de partida obligatorio para cualquier empresa ulterior.

¿Por qué, entonces, apresurarnos a buscar nuevas formas de discriminación conceptual sin haber examinado previamente las numerosas distinciones que encierra el lenguaje ordinario? Si no hemos hecho claramente explícito qué es lo que realmente decimos cuando a diario nos comunicamos con el prójimo y, mientras esa tarea siga siendo dificultosa, ¿cómo podemos lanzarnos a construir lenguajes artificiales dirigidos a sustituir total o parcialmente a ese lenguaje natural cuyos arcanos no hemos podido desvelar? Sin

un previo revelamiento del lenguaje natural, ¿cómo podremos acordar la convención *ad hoc* en cuya virtud adjudicaremos significado a los signos del lenguaje técnico usado para plantear y/o resolver éste o aquel problema filosófico o científico?¹⁰

Las distinciones corrientes en el lenguaje no pueden ser nunca desatendidas por los filósofos. Para el estudioso de la lógica es capital determinar el uso “normal” de una expresión lingüística ya que el lenguaje ordinario sirve, por lo común, como elemento de convicción corroborante de doctrinas filosóficas sólidas y es contrapuesto al “lenguaje de la reflexión” que estimula y favorece las falacias.¹¹

Según J. L. Austin, el lenguaje natural es un punto de partida necesario, digno de toda atención, que debe comprometer nuestro empeñoso afán clarificador. Las palabras que empleamos a diario son herramientas de las que nos valemos para realizar múltiples tareas; es un principio elemental que tratemos de utilizar herramientas “limpias”. Debemos saber qué es lo que queremos decir y es menester que estemos precavidos contra las trampas que el lenguaje nos tiende. En un discutido pasaje de *A Plea for Excuses*, Austin afirma:

¹⁰ Para Carrió y Labrossi (Cfr. *op. cit.*, p. 13), la filosofía del lenguaje ordinario no es otra cosa que lo que Wittgenstein enseñó desde la década 1930 en Cambridge, y que su libro póstumo *Investigaciones Filosóficas* recoge a su manera. Se trata de un modo muy original de entender el menester de la filosofía como “análisis lingüístico terapéutico”. Wittgenstein llegó a persuadirse de que *todos* los problemas filosóficos son artificiales y reservó para la filosofía —para *su* filosofía— el papel de terminar con ellos mediante la exhibición del origen espurio de los mismos. Mientras que el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* da de baja a *toda* la filosofía —incluso a la de ése libro— por considerarla embarcada en la insensata empresa de querer decir lo inefable, el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* da de baja al *resto* de la filosofía —exceptuando la de las *Investigaciones*— por considerarla una empresa dedicada a la ridícula faena de lidiar con dificultades que ella misma suscita.

¹¹ En ese sentido, el nombre de Leibniz ha sido vinculado a los proyectos de lenguajes formalizados que caracterizan a la lógica a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Leibniz creía que las que él llamaba “características reales” —esto es, elementos simbólicos que se asemejan en forma natural a lo simbolizado por ellos— sólo podían desarrollarse cabalmente en un lenguaje artificial. Pero Leibniz sostuvo también que los lenguajes naturales eran en ciertos aspectos “características reales”. Con razón, y sobre la base de esa observación, podemos decir que Leibniz se convirtió, hasta donde sabemos, en el primer filósofo importante después de Epicuro en sugerir como técnica filosófica el recurso al lenguaje ordinario. En sus *Nuevos Ensayos* nos dice: “Realmente pienso que los lenguajes son el mejor espejo de la mente humana y que un análisis de la significación de las palabras haría conocer las operaciones del entendimiento mejor que cualquier otra cosa.” (Libro III, cap. VII, §6).

“Nuestro repertorio común de palabras encarna todas las distinciones que los hombres han creído conveniente trazar y todas las conexiones que han creído conveniente destacar durante la vida de muchas generaciones. No cabe duda de que es probable que tales distinciones y conexiones, puesto que han pasado el prolongado test de la supervivencia del más apto, sean más ricas, más sensatas y más sutiles —al menos en lo que respecta a las cuestiones comunes y razonablemente prácticas— que las que cualquiera de nosotros podamos concebir una tarde en nuestro sillón de trabajo, procedimiento que, por lo demás, constituye el método alternativo que recibe la adhesión de la mayoría.”¹²

Si bien la investigación del lenguaje ordinario puede constituir un fin en sí mismo —para Austin lo fue en gran medida—, no debe olvidarse que cuando se la practica no se “miran” solamente las palabras sino también las realidades para hablar acerca de las cuales usamos las palabras. De tal manera, en todo momento estamos empleando una conciencia agudizada de las palabras para aguzar la conciencia que tenemos de todos los fenómenos que alcanzamos a percibir, aunque ellas no sean los árbitros definitivos de estos últimos. El lenguaje ordinario no es la última palabra, pero es, sin duda, la primera y, como tal, la imprescindible. La “solución”, pues, a un problema filosófico (como bien podría ser el de

¹² Austin, J. L. *Philosophical Papers*, G. J. Warnock y J. O. Ursom (comps.), Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 130. No cabe duda de que las ideas de Austin fueron influidas por John Stuart Mill, quien exhortaba a sus colegas a observar una sana actitud de respeto hacia los lenguajes naturales. Mill decía que una de las propiedades inherentes más valiosas de un lenguaje natural es la de conservar las experiencias del pasado: “El lenguaje constituye un depósito del cuerpo acumulado de experiencias al que, con su aporte, han contribuido todas las edades pretéritas y, a la vez, es la herencia que dejaremos a todas las edades futuras.” (*A sistem of Logic*, libro IV, cap. IV, §6). “Si usamos los nombres como nuestra pista o índices de las cosas —decía Mill—, inmediatamente ponemos ante nosotros todas las distinciones que han sido reconocidas, no por un sólo investigador sino por todos los investigadores considerados en conjunto. Sin duda que podremos hallar, y que hallaremos, que los hombres han multiplicado innecesariamente las variedades, y que han imaginado que existen distinciones entre las cosas cuando sólo las hay en el modo de llamarlas. Pero no estamos autorizados a suponer esto inicialmente. Debemos comenzar por reconocer las distinciones hechas en el lenguaje ordinario.” (*Op. cit.*, libro I, cap. I, §3).

la enseñanza de la propia filosofía) consiste en hacer desaparecer el halo de perplejidad y confusión que le da origen, desvaneciendo así el encantamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje. Por ejemplo, la palabra “filosofía” suele ser usada como signo encubiertamente encomiástico de un método, de una problemática o de un tipo de respuestas, pero nosotros profesamos un acendrado amor tanto a la “verdad” como a la “mentira”, a lo “bueno” y a lo “malo”, a lo “bello” y a lo “abominable”, a la “salud” y a la “enfermedad”, tanto a la “vida” como a la “muerte”, tanto al “lenguaje” como al “silencio”, como para dejarnos seducir por el encanto de los rótulos persuasivos. En lo particular, nos disgusta el carácter oracular con que son tratados muchos filósofos y que, a su vez, se mantiene como un rasgo distintivo en la enseñanza de la filosofía —desde luego no sólo en ella. Lo que aquí se propone es, entonces, liberarse; no sólo encontrar la salida de emergencia, sino también la llave de una situación conceptual intolerable, presidida por el desconcierto. Por ello es importante comprender el funcionamiento del lenguaje ordinario porque, básicamente, los problemas —o pseudoproblemas— filosóficos nacen de confusiones e incomprensiones en el uso y abuso del mismo.

Hay que empezar por rechazar la repetición rutinaria de teorías y el empleo automático de la jerga filosófica en boga.¹³ Esta actitud crítica apunta a los inevitables empantanamientos que sobrevienen cuando transitamos en innumerables ocasiones por los mismos caminos que otros filósofos, dejando hondas huellas, recorrieron en el pasado. Para no empantanarnos, y para no empobrecer artificialmente la rica y excitante experiencia del *viaje* filosófico, hay que intentar caminos nuevos, prestar atención a detalles no atendidos

¹³ Eso no significa adoptar una actitud despectiva frente a todo afán de hacer teoría o de utilizar terminología técnica, ni menospreciar la labor de algunos (pocos) profesores de filosofía que comparten con sus alumnos los conocimientos adquiridos. Desde luego que los hay y su tarea puede parecernos ejemplar, pero no son ellos quienes aquí y ahora nos preocupan.

con la importancia que merecen, considerar lo que no ha sido considerado, cualquiera que haya sido el motivo de la desatención. En cuanto a la terminología filosófica tradicional se refiere, la adopción no crítica de términos ya acuñados compromete necesariamente a tomar caminos trillados que muchas veces desembocan en callejones sin salida, o a repetir mecánicamente viejas piruetas conceptuales, usando etiquetas desgastadas por el uso. Otra cosa que hay que criticar con firmeza a los filósofos del pasado y del presente es la tendencia a simplificar excesivamente los problemas, así como la inclinación a dar, de inmediato, soluciones “generales”. Tenemos que evitar a toda costa la simplificación excesiva, que estaríamos tentados de considerar la enfermedad profesional de los filósofos, si no fuera su profesión:

“En la historia de las indagaciones humanas —escribe Austin— la filosofía ocupa el lugar de un sol central originario, seminal y tumultuoso. De tanto en tanto ese sol arroja un trozo de sí mismo que adquiere el estatus de una ciencia, de un planeta frío y bien regulado, que progresa sin pausas hacia un distante estado final. Esto ocurrió hace ya mucho tiempo cuando nació la matemática, y volvió a ocurrir cuando nació la física; en los últimos cien años hemos sido testigos una vez más del mismo proceso, lento y casi imperceptible, que presidió el nacimiento de la lógica matemática a través de los esfuerzos conjuntos de los matemáticos y de los filósofos. Me pregunto si no es posible que los próximos cien años puedan asistir al nacimiento, merced a los esfuerzos conjuntos de los filósofos, de los gramáticos y de otros muchos estudiosos de una genuina *ciencia del lenguaje*. Entonces nos liberaremos de otra parte de la filosofía (todavía quedarán muchas) de la única manera en que es posible liberarse de ella: dándole un puntapié hacia arriba.”¹⁴

¹⁴ Austin, J. L. *Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 179-180.

I.1 LA MISTIFICACIÓN DEL LENGUAJE

Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es el hecho de descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. Y como los filósofos han proclamado la independencia del pensamiento, también deberían haber proclamado el lenguaje como un reino propio y soberano. En esto reside el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida.

KARL MARX. *La ideología alemana.*

Una de las más salvajes pruebas de que el nihilismo que nos anunciaron los profetas del siglo XIX está entre nosotros, es la sensitiva idea de acabar con la pobreza matando a los pobres. A fines del siglo XVIII los esfuerzos de la inteligencia habían cuajado en vigorosos sistemas racionales, constituyéndose en la tierra firme donde podría sustentarse el esfuerzo de “nuestra época” por encontrar alternativas a la barbarie que crece sobre el planeta.

La Ilustración francesa, el empirismo inglés y el racionalismo alemán, habían llevado a su plenitud el culto a la razón, la fe en el progreso humano y la confianza de la capacidad del hombre para comprender el mundo y ordenarlo a su modo. De esa luminosidad racionalista se nutrió en adelante todo el positivismo que ha terminado imponiéndose sobre Occidente. Pero la principal tendencia del positivismo es la de reducir la vasta y compleja realidad universal a un discurso utilitario que sólo acepta lo lógicamente demostrable, lo que puede ser calculado, medido, claramente explicado en su

origen y que puede expresarse en fórmulas racionales. Un universo así reducido es suficiente para los fines de esta civilización, dinamizada hoy por la fuerza ciega del gran capital y empujada por el lucro y la mercantilización como único gran propósito general de la especie.

Si esta actitud hubiera sido unánimemente aceptada por la humanidad, pocas esperanzas podríamos alentar frente al futuro. Un mundo así reducido a sus manifestaciones más evidentes, y a sus mecanismos más útiles, sólo promete la muerte del espíritu humano, el extravío de la humanidad en un orbe de cosas sin sentido, de materia sin significado trascendental, la confusión de todos los valores y la pérdida de todos los propósitos. El universo desacralizado en el que vivimos hoy, el que nos describe el periodismo, el que nos vende la publicidad, el que nos ofrece el turismo, ese universo explorado por la ciencia, manipulado por la técnica, transformado por la industria, se va cambiando gradualmente en un reino de escombros donde sobra toda religión, donde sobra toda filosofía, donde sobra toda poesía; un mundo vertiginoso y evanescente donde todo es desechable, incluidos los seres humanos, donde los innumerables significados posibles de toda cosa se reducen a un único significado: su utilidad y las reglas de intercambio simbólico que expresan la preeminencia del dinero.

Como se sabe, la naturaleza se ha convertido en un banco de recursos, fuentes de energía los astros, fuentes de energía las aguas, recursos explotables los bosques, medio de producción toda la indescifrable materia, mano de obra barata los seres humanos. Hasta donde abarca la mirada y alcanza la comprensión, el orbe que edades más sensatas vieron lleno de divinidades, organizado en mitos, perpetuado en leyendas y celebrado en

danzas y cantos, se ha pauperizado hasta ser sólo un laberinto sin centro, materia sin objeto y sin alma.

Excluido todo lo dudoso y confuso, atrapado el mundo en la tela de araña de la razón, ese gran dogmatismo que invalida todos los discursos que no se pliegan a su lógica de reducción y disección (sintética o analítica), empezamos a preguntarnos cuáles son las grandes conquistas que la era del positivismo ha traído a la especie; si es verdad que en el reino racional de las mercancías somos más libres que bajo el imperio de los viejos dioses y de sus antiguos ritos, si bajo la sociedad de consumo y las finanzas especulativas somos más opulentos, si bajo el reinado de la tecnología somos más pacíficos, si bajo el reinado de la razón somos más razonables.

De la fe en el progreso con que nos embriagó el siglo XIX, hemos pasado a una teoría del desarrollo que precipitó a unas naciones en la prepotencia imperialista y a muchas otras en la subordinación y el anquilosamiento. No somos mejores que los hombres de la antigüedad, pero hemos refinado nuestra barbarie. Había más inocencia y más dignidad en los avances de las hordas de Atila, los tártaros de Tamerlán y los guerreros aztecas que medían sus recorridos devastadores no por leguas sino por grados de longitud y latitud, que en los campos de esqueletos vivientes del Tercer Reich y en sus cámaras de cianuro o en los crímenes de lesa humanidad perpetrados por Estados Unidos en Iraq, Afganistán y el Magreb.

Pero el triunfo del positivismo y el avance del nihilismo que lo sigue no son meros errores o caprichos de la historia. La caída de la era cristiana y el desmoronamiento de los valores sobre los cuales se sustentó la humanidad durante siglos, la pérdida de un sentido trascendental de la historia, la “muerte” de la religión con sus legislaciones inquisitorias y

moralizantes al extremo de la culpa vergonzante por el propio cuerpo, no pueden dejar de precipitar al mundo en una edad de vacío, hartazgo y desconcierto. Con T. S. Elliot podemos preguntarnos cuál es el proceso que ha seguido “nuestra cultura”:

¿Dónde está la vida que hemos perdido en vivir?
¿Dónde la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?
¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?
Veinte siglos de historia humana.
Nos alejan de Dios y nos aproximan al polvo.

Así lo anunciaba Nietzsche en sus gritos de vidente y solitario: “El desierto está creciendo. ¡Desventurado el que alberga desiertos!”.¹

Desde fines del siglo XIX, la filosofía supo advertirnos, fiel a sus posibilidades y en apego a sus intereses, que se acercaban tiempos aciagos. Advertidos de esto recorríamos “nuestra época” esperando la aparición del huésped terrible. Presentíamos seguramente un monstruo mitológico, una suerte de Leviatán cuya irrupción marcaría definitivamente el final de los tiempos. Y aunque todos lo veíamos tardamos mucho en reconocerlo y en nombrarlo. Ahora sabemos dónde está. Su nombre es terrorismo, es consumo y publicidad, es la degradación del ambiente, es la estadística al servicio de la miseria y el imperio del lucro, es el tráfico y el fraude, es la moda y es la guerra como negocio, es la trivialización de la vida y de la muerte, es el exterminio de la gran mayoría a costa de mantener los privilegios de una minoría cruel e indiferente.

Marx anunció que todas las cosas se convertirían en mercancía. Mercancía son hoy la belleza y la salud, el aprender y el celebrar, mercancías el arte y el saber, el amor y la

¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, “Entre las hijas del destierro”, Barcelona, EDAF, p. 291.

dignidad; primero nos vendieron la tierra y el fuego, hoy nos venden el agua elemental y mañana tendremos que pagar por el aire, como ya lo hacen los más asfixiados en las esquinas de Tokio y de Ciudad de México. Cada vez es más superflua y efímera nuestra relación con el mundo.

Antes se hacían las cosas para que duraran, para que hubiera un contacto significativo de nuestra vida con el orbe sigiloso de las cosas. Hoy las cosas no duran siquiera el tiempo que las asimos en nuestras manos, desaparecen enseguida, y la propia publicidad nos ordena destruirlas en el acto, en un absurdo carnaval de evanescencia y de irrespeto por el mundo. ¿Y qué es el frenesí de la moda, gobernado sólo por la ciega necesidad del capital para valorizarse al costo de la masacre, sino el fruto de esa plétora de máscaras presurosas, de sombras inconstantes para las cuales ya ni siquiera somos sujetos sino apenas maniquies de exhibición y agentes para la reproducción insulsa? Así tienden a transformarse los hogares de la sociedad de consumo en meros terminales de la gran industria y los servicios: una cocina bien provista, roperos llenos, y en cada habitación, noche y día, un televisor o una computadora encendidos proveyendo de información irrecordable e inútil a una parte de la humanidad cada vez más desconcertada y pasiva (anestesiada). A este ideal tiende ya buena parte de la sociedad mundial (por supuesto la inmensa mayoría vive en condiciones de pobreza extrema) con su extraño culto al derroche que le hizo exclamar al poeta Auden la sentencia cuestionadora sobre si los norteamericanos son materialistas. Al contrario, si algo veía él en ellos es una falta de respeto por la materia.

A ese mismo orden pertenece la considerable aceleración que el capital (en tanto que relación social entre poseedores y desposeídos de los medios y fines de la producción),

atento sólo a su propia reproducción, a la abreviación de sus ciclos y al incremento de su rentabilidad, ha impuesto sobre la historia. De esa aceleración somos todos agentes como sin advertirlo (consciente o inconscientemente, directa o indirectamente).

Alguna vez fue importante aprender, hoy importa graduarse. Alguna vez fue importante viajar, hoy se trata sólo de llegar, y cuanto menos se siente y se vive el viaje, cada vez más asociado con la inutilidad y la comodidad, mejor será. El confinamiento de los humanos en grandes ciudades y su gradual incorporación a ese ritmo que vive no sólo al margen de la lenta naturaleza, sino a expensas de ella ya que frenéticamente la industria gasta su materia a menudo en procesos que no son reversibles, parece conducir a nuestra civilización hacia una crisis de proporciones incalculables. Y cada vez más, cuando miramos los fenómenos que son hoy en todo el mundo los rostros del progreso, el despilfarro y la actualidad, sentimos con alarma que toda solución es parcial e insuficiente, que difícilmente se puede confiar a los Estados de la tierra la empresa de corregir el rumbo y garantizar un futuro, pero que tampoco los individuos particulares parecen tener la capacidad de detener, o siquiera alterar, esta tendencia.

Algo nos ha sido quitado y ese algo es el asombro ante lo inexplicable de la realidad. Nos asombraría ver flotar un peñasco, pero no nos asombra ver flotar al planeta. Nos inquietaría que una casa no terminara nunca, pero no parece inquietarnos que el universo se prolongue sin fin. Nos parece que una cosa deja de ser misteriosa por el hecho de que se la enmascare en fórmulas matemáticas.

Contra quienes afirman que el universo fue milagrosamente creado de la nada se levanta la teoría científica moderna que demuestra que no se trató de un hecho súbito, sino de un proceso lento y gradual de evolución y complejización de la materia. ¿Y a

quién se le ocurre que un milagro deja de ser milagro por el hecho de que se lo difiera en el tiempo? Como planteó Marx en otros tiempos: *todo lo sólido se desvanece en el aire*.

Simultáneamente sobrevuela la idea de que, de alguna manera, este proceso cuestiona de conjunto el modelo conceptual y la estructura categorial desarrollada que dieron sentido al viejo mundo material en Occidente. Se nos dice que estamos ante un universo paradójico: geografías sin distancias, historia sin tiempo, valor sin materia, transacciones sin efectivo, lenguajes sin significado. Se trata de un mundo económico donde la realidad ha devenido simulacro (Braudillard) y los actos humanos se reducen a una manipulación de abstracciones. En ese contexto se ha gestado una nueva ortodoxia que considera al conocimiento como la única fuente de valor, donde el trabajo es una contingencia deslocalizable y la globalización un proceso inexorable que vuelve inútil toda resistencia social. Se trata de la emergencia de un sentido común que, tras la incorporación de espacios como los de la legislación laboral, el nivel del gasto social del Estado, la validez de los derechos privados en nombre de la libertad y las políticas sustentabilistas del medio ambiente, intenta legitimar una agenda política nueva ante el escenario de una nueva fase de acumulación de capital por desposeimiento, pero en caída libre.

Sin embargo, más allá de la falsa proyección de intentar identificar el fin del marxismo con la desintegración del bolchevismo y el credo stalinista, es posible aceptar una lectura de espacios abiertos en los cuales sea posible pensar el surgimiento de nuevas *genealogías* y *arqueologías* capaces de imaginar un horizonte crítico diferente. Lo que convierte esta proyección en realidad viviente es precisamente el hecho de que el capitalismo de la automatización posfordista, en la así llamada “era del conocimiento”,

trazó simultáneamente tendencias catastrofistas y conflictos sociales de mayor amplitud y densidad social que los experimentados durante la fase de libre competencia, propia del capitalismo decimonónico y antecesora de los grandes monopolios transnacionales. La liberación alcanzada por la computarización, las telecomunicaciones y los sistemas de redes informáticas mundiales de control de la producción con base en espectros digitales, en un contexto de mercantilización generalizada, está generando masivas crisis de desempleo tecnológico (subutilización), monopolización de la cultura, privatización de los campos del conocimiento vitales para la subsistencia de la especie humana y, recientemente, la transformación de los seres vivos guiada por el mercado de la biotecnología pirática.

En ese entorno, la caracterización del conjunto heterogéneo de formas marginales de autogestión económica y libre determinación política que se han ido instaurando en el escenario social y el imaginario colectivo del presente siglo, entraña la urgente y necesaria tarea de abandonar toda ilusión en cuanto a la transparencia del lenguaje, los signos utilizados y el encubrimiento lógico-conceptual del escenario simbólico de nuestras representaciones y la manera de interpretarlas.

Si bien se reconoce que el objetivo de toda investigación, científica o filosófica, es remitir los dominios indiferenciados de lo empírico a categorías teóricas desde las cuales “lo real” pueda ser organizado de un modo particular y concreto en función de reducir la complejidad a ideas que el pensamiento pueda identificar y proponer como núcleo inteligible del fenómeno que se considera, caricaturizando podemos decir que, en ciertos grupos “científicos” y “filosóficos”, la explicación de lo que hoy sucede no es causa de modelos de acumulación, de conflictos y luchas sociales, de factores culturales o

religiosos, ni de sus estructuras económicas, sino que lo que produce las desigualdades e injusticias en la humanidad son los factores orgánicos y genéticos que cada uno posee desde su nacimiento (sic). La búsqueda y el hallazgo, en tal o cual universidad del mundo, del gen del delito para explicar la “violencia innata”, o del gen de la sexualidad para explicar las diferentes identidades y relaciones de género, o del gen de la virtud para explicar la desidia o la apatía de las personas, es una clara demostración de cómo clasificar es nominar, de cómo *las palabras hacen las cosas*.

Es, en el sentido de esta reflexión, que creo pertinente abordar la problemática que plantea el impacto de la Filosofía del Lenguaje en nuestra América colonizada por los lineamientos ontológicos y epistemológicos de la filosofía occidental. Específicamente, es necesario cuestionar el carácter excluyente del sistema de enseñanza de la filosofía en América Latina (y, por supuesto, en la UNAM), así como los contenidos pedagógicos, y sus correspondientes formalismos didácticos, que hacen del ejercicio filosófico, en este lugar del mundo, un puro mimetismo intelectual estéril. Destruir, en el marco de un posicionamiento eminentemente autogestionario, el papel magistrocéntrico de la educación, y del “pensamiento filosófico latinoamericano” en particular, funcional a las oligarquías empresariales, aristocracias intelectuales y artísticas, reproductoras de los encuadres especialistas emanados del individualismo metodológico y la tecnocracia. Derrocar el marco imperativo que subyace al primado de la lingüística estructuralista y el simbolismo discursivista demagógico de la presente época, caracterizada por un proceso de despersonalización de la figura humana a través de fuerzas y mecanismos impersonales (mercado, dinero, lenguaje, arte, conocimiento, título, etc.).

Acudimos, en efecto, a un proceso de despersonalización de la figura humana a través de fuerzas y mecanismos impersonales. Estas “fuerzas impersonales”, dentro de la tradición filosófica e intelectual del así nombrado “Occidente”, han conformado una sucesión (pero también una permanencia) en el tránsito de las sociedades primitivas a las contemporáneas. Es así que, para el ámbito académico eurocentrista, resulta un lugar común decir que, dentro del marco de sus representaciones, los filósofos presocráticos consideraban a la *physis* (naturaleza) el origen de todas las cosas. En la antigüedad clásica (Platón), la insondable lejanía del eterno abstracto sentó las bases de toda fundamentación mediante el imperio de la Idea. Durante la época medieval, sustentada por los escolásticos, siguiendo a Aristóteles se argumentó que Dios era el primer motor inmóvil y la causa de todas las cosas. Luego, con Kant y la filosofía de la Ilustración, se dijo que la Razón era el tribunal donde se dirimen los conflictos ocasionados por las pasiones y el ciego e incontrolable mandato de los sentidos que posibilitan la experiencia. Antes, Descartes había formulado, mediante una sobrevaloración del Yo, la racionalidad del conocimiento mediante la duda metódica. Más tarde, Hegel atribuyó la marcha de la historia a los designios del Espíritu Absoluto resueltos en la voluntad del Estado y en la determinación del Ser por la Conciencia, dentro de la cual se configura la percepción de que “todo lo racional es real”. Marx dio un giro radical a la dialéctica hegeliana y demostró que era la lucha de clases el motor de la historia, fundada sobre la base de la explotación del trabajo humano. Luego, Nietzsche dijo: “la grandeza del hombre estriba no en ser un fin, sino un medio para alcanzar al superhombre”. Posteriormente se llegó a la conclusión de que todo esto no son más que devaneos de la fantasía emanados del

inconsciente que habita al interior de nuestra estructura psíquica y que son proyectados por los deseos sexuales reprimidos (Freud, Lacan, Deleuze, etc.).²

Ahora, siguiendo la trama de toda esta historietta que, a propósito, quisimos aparentar cómica, se nos quiere hacer creer que “el lenguaje nos determina”. Esto es, así como la *physis*, Dios, la Razón, la Conciencia, la Idea, el Ser, el Yo, el *cogito*, la Voluntad, el Superhombre, el Dinero, el Mercado, la clase social, el subconsciente, etc., hoy existe una actitud pedagógica respecto a la enseñanza de la filosofía que pretende ver en el lenguaje una nueva entidad metafísica con autonomía propia y estructurada dentro de una totalidad cerrada, autosuficiente, que, al margen de las relaciones concretas que los hombres entablan entre sí, constituye el fundamento del modo de ser del hombre en el mundo. Esto hace pensar, como dijera Marx, que el hombre es una especie de aprendiz de brujo dominado, condicionado, movido por sus propias creaciones vueltas contra él. Así, dejamos de ser nuestro propio fin para adjudicarle cualidades espirituales a los medios que inventamos como una soga para colgarnos. Si el hombre es “determinado” por el lenguaje ¿cómo es que éste le determina? ¿en el sentido de “condicionarlo”? ¿en el sentido de “darle una forma *definitiva*”? Y si, esto último, es así ¿puede el hombre, en constante devenir, mantener una “forma definitiva”?

² Aquí es necesario hacer un paréntesis. Este es un tratamiento demasiado superficial de un problema muy complejo: el problema de la Historia de la Filosofía. No pretendo caricaturizar la filosofía. Trato de exponer el tratamiento simplificador y mistificador de algunas de sus abstracciones categoriales por parte de los intérpretes de algunos filósofos representativos. ¿En qué sentido se nos revela esta *mistificación*? En el sentido de que, para mí, la historia universal no es más que un largo encubrimiento del principio único que *yo soy*, principio vivo, concreto, principio de victoria al que se ha querido doblegar bajo el yugo de abstracciones sucesivas: Dios, el Estado, la Sociedad, la Humanidad, etc. Debo decir, con A. Camus, que “Dios no es más que una enajenación del yo, o más exactamente de lo que soy. Sócrates, Jesucristo, Descartes, Hegel, todos los profetas y los filósofos, no han hecho nunca sino inventar maneras nuevas de enajenar lo que soy, ese yo que Stirner se empeña en distinguir del Yo absoluto de Fichte reduciéndolo a lo más particular y más fugitivo que tiene. Los nombres no lo nombran. Es el Único.” (Cfr. Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Alianza Editorial, Madrid, 5ª reimpresión, 2008. pág. 80).

Si el lenguaje determina al hombre, entonces éste es una existencia determinable a la manera de un Yo pasivo fenoménico en la que aquél (el lenguaje) toma la posición de un tiempo y un espacio kantianos. Si esto fuese así, sin más, estaríamos determinados como un Yo pasivo que se representa necesariamente su propia actividad pensante como un Otro que le afecta, y en la que el lenguaje vendría a ser una especie de *a priori*, un “concepto puro del entendimiento”, una condición de posibilidad del ser y la existencia. No se trataría del lenguaje como otro sujeto, sino más bien del sujeto que se vuelve Otro. ¿No se trata, acaso, de la senda de una conversión del Yo en Otro? ¿Una separación del “Yo es Otro”? ¿No se trataría, en todo caso, de la búsqueda de una sintaxis nueva, con otras ordenadas, otras zonas de indiscernibilidad garantizadas por la afección de uno mismo a través de uno mismo y que hacen inseparables el yo, la función subjetiva y la autoconciencia? La idea de ver al lenguaje como un objeto de sí mismo, independiente, omniabarcante, determinante, nos remite a M. Heidegger:

“En el supuesto de que en la indicación de que el lenguaje sea la casa del ser deba haber algo verdadero, el hablar históricamente acontecido del lenguaje se proveerá entonces históricamente y ajustará a través del sino, en cada caso, del ser. Pensado desde la esencia del lenguaje, lo que esto dice es que *es el lenguaje el que habla, no el hombre*. El hombre habla sólo en cuanto que, destinalmente, convenientemente, corresponde al lenguaje.”³

³ Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Lección duodécima, p. 136. El subrayado es nuestro.

A la idea implícita en esta nota, intento contraponer el argumento que interroga sobre cuál es el fundamento ontológico del lenguaje: *El hombre es el fundamento ontológico del lenguaje* porque, sin la raza ¿cómo podría hablar el espíritu?

Entiendo la aseveración heideggeriana, anteriormente expuesta, como parte de una tradición enmarcada en una especie de “esencialismo discursivista”, de “espiritualismo lingüístico” o “filosofía *idealista* del lenguaje”:

“lo que hace falta es salvar los viejos valores espirituales contra el empuje de los intereses materiales. Esta respuesta sería, con todo, un expediente demasiado fácil. Pues el materialismo no tiene nada de material. El materialismo mismo es una figura del espíritu.”⁴

Sin embargo, si no existe lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual pudiera este mismo convertirse en objeto, dado el primado de una lingüisticidad trascendental para el pensamiento, no cabe pensar en “la verdad” como un sistema previo de posibilidades del ser al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto, de acuerdo con Gadamer. ¿Qué es entonces lo real? Si cualquier posible determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje, como nos dice Wittgenstein⁵. ¿Qué es entonces lo real? ¿Lo que se muestra a sí mismo en el sentido que el lenguaje tiene? ¿Algo, pues, que, contra lo que afirma una tradición de siglos, no es lo que da sentido al lenguaje? Si el lenguaje es aquel acontecimiento en el que se le abre por primera vez al ser humano el ente como ente, según razona Heidegger, ¿qué es entonces lo real? Y si el

⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁵ A la idea de Wittgenstein “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, podemos contraponer: “los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje”.

signo es, en fin, una fractura que sólo se abre sobre el rostro de otro signo, según Roland Barthes, culminando un proceso al cabo del cual el lenguaje dice sólo lenguaje (Foucault), donde el lenguaje se representa sólo a sí mismo, ¿qué es entonces lo real? Una respuesta tentativa nos conduciría a la cima epistemológica de la tradición “idealista” en la filosofía del lenguaje:

“Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho el predicado [...] en su propia opinión y según la apariencia, ha hecho surgir de la ‘idea general’ lo determinado. Al sujeto de la idea lo transforma en un producto, en un predicado de la idea. No desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de exponer la idea determinada sino de dar a la idea determinada una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mistificación manifiesta [...] Hegel adjudica una existencia independiente a los predicados, a los objetos, pero separándolos de su verdadera independencia, de su sujeto. El sujeto real aparece después, como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación. La sustancia mística llega a ser, pues, sujeto real, y el sujeto real aparece como distinto, como un momento de la sustancia mística. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación general en lugar de partir del ser real (sujeto), y como necesita, sin embargo, un soporte para esas determinaciones, la idea mística viene a ser el soporte. El dualismo consiste en que Hegel no considera lo universal

como idea de la realidad finita, es decir, de lo existente, de lo determinado ni de lo que realmente es como el *verdadero sujeto* de lo infinito.”⁶

Hegel se encargó de transformar categorías lógico-abstractas y al propio mundo real concreto en sujetos. Su idea general era que el contenido concreto, la determinación real de éste, son formales, y la determinación formal completamente abstracta se presenta como el contenido concreto.⁷

Hegel no entendió (como Marx pudo hacerlo) que la división del trabajo posibilitó a algunos hombres para ocuparse sólo de “pensar” y producir exclusivamente “productos del pensamiento”; que hizo posible la difusión y consolidación de la ilusión perniciosa de que las abstracciones producen objetos concretos. Marx advirtió sobre los peligrosos errores del pensamiento especulativo cargado de fantasiosas abstracciones ideales:

“Cuando partiendo de las manzanas, peras y fresas reales, me formo la representación general ‘fruta’, y cuando, yendo más allá, me *imagino* que mi *representación abstracta*, ‘la fruta’, obtenida de las frutas reales, es un algo existente fuera de mí, más aún, el verdadero ser de la pera, manzana, etc., explico, especulativamente hablando, ‘la fruta’ como la ‘sustancia’ de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es ser pera ni lo esencial de la manzana es ser manzana. Que lo esencial de estas no es su existencia real, apreciable a través de los sentidos, sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación, o sea ‘la fruta’. Considero al

⁶ Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1968, pp. 18, 22 y 33.

⁷ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 18ª reimpresión, trad. de W. Roces.

hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modalidades de la existencia, ‘modos’ de la fruta.”⁸

Así, se hace de las frutas particulares concretas sólo una forma fenoménica de diversos tipos de fruta; se transforma a los conceptos extraídos de la realidad en formas de existencia independiente; se sacrifica la realidad concreta y empírica al valor de una “existencia verdadera”. Conceptos como personalidad, inteligencia, necesidad, capacidades, intereses, trabajo, escuela, verdad, justicia, libertad, lenguaje, se convierten, de esta manera, en esencias ideales que se esconden en los fenómenos concretos.

“Si la manzana –continúa Marx–, la pera, la almendra y la fresa no son otra cosa que ‘la sustancia’, ‘la fruta’, cabe preguntarse: ¿Cómo es que ‘la fruta’ se me presenta unas veces como manzana, y otras veces como pera o como almendra; de dónde proviene esta apariencia de variedad, que tan sensiblemente contradice mi intuición especulativa de ‘la unidad’, de ‘la sustancia’, de ‘la fruta’.”⁹

Pero, a esta dificultad artificial que se desprende de las consideraciones metafísicas, Hegel responde con la llamada superación de la abstracción y trata de explicar la realidad empírica como proceso de la realización de posibilidades creadoras espirituales cayendo, sin embargo, en una abstracción más radical:

“‘La fruta’ no es ya, por tanto, una unidad carente de contenido, indiferenciada, sino que es la unidad como ‘totalidad’ de las frutas, que forman una ‘serie

⁸ Marx, K. y F. Engels; *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, México, 1962, pág. 122.

⁹ *Ibidem*.

orgánicamente estructurada' [...] No debemos, pues, decir ya, como decíamos desde el punto de vista de la sustancia, que la pera es 'la fruta', que la manzana, la almendra, etc., son 'la fruta', sino que 'la fruta' se presenta como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana de la almendra o de la pera son precisamente autodistinciones entre 'la fruta' misma, que hacen de los frutos específicos otras tantas distintas fases en el proceso de vida de 'la fruta' [...] Pero la manzanas, las peras, las almendras y las pasas con que volvemos a encontrarnos en el mundo especulativo no son más que seudomanzanas, seudoperas, pseudoalmendras y seudopasas, pues son momentos vitales de 'la fruta', de este ser intelectual abstracto y, por lo tanto, en sí mismas, seres intelectivos abstractos. Lo que, por consiguiente, nos alegra en la especulación es volver a encontrarnos con todas las frutas reales, pero como frutas dotadas de una significación mística más alta, que brotan del éter de nuestro cerebro, y no del suelo material, que son encarnaciones de 'la fruta', del sujeto absoluto [...] Así, el valor de las frutas profanas no consiste ya tampoco, por consiguiente, en sus cualidades naturales, sino en su cualidad especulativa, gracias a la cual ocupa un lugar determinado en el proceso vital 'de la fruta absoluta'."¹⁰

De esta manera, el filósofo especulativo deja de concebir la "realidad" y comienza a considerarla como realidad sagrada. Este proceso intelectual "se llama, en la terminología especulativa, concebir la sustancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, concepción que forma el carácter esencial del método hegeliano."¹¹

Hemos encontrado, en Nietzsche, un punto de intersección con las ideas de Marx que acabamos de citar:

¹⁰ *ibid.*, págs. 122-125.

¹¹ *ibid.*

“Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto *hoja* se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese ‘la hoja’, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es ‘honesto’. ¿Por qué ha hoy obrado tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas [...] También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica no procede de la esencia de las cosas [...]”¹²

Vemos, pues, la transmutación del sujeto (hombre) en predicado (lenguaje) y esto, para nosotros, no es otra cosa que uno de los aspectos que reviste la despersonalización de la figura humana a la que nos hemos referido. Por lo tanto, nos es lícito decir que: *es el hombre quien habla a través del lenguaje*. El lenguaje es “la parte real” del pensamiento.

¹² Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, Trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, 5ª ed., 2007, p. 23-24.

Sin el ánimo de caer en un vulgar antropocentrismo, nuestro interés es, siguiendo a Paul Ricoeur, por:

“[...] personalizar al máximo las relaciones que tienden a hacerse abstractas, anónimas, inhumanas, en la sociedad industrial. Entonces hay que tomar la moral social por el otro extremo; lo que cuenta en este caso son las acciones concretas, a partir de pequeños grupos eficaces. La lucha contra la deshumanización en los grandes conjuntos urbanos, en los hospitales psiquiátricos, en los asilos de ancianos, en las escuelas, etc., nos ofrece el modelo de lo que puede llamarse la acción personalizante. El objetivo de esta acción constituye una utopía: que cada hombre se realice plenamente, porque, según la frase de Spinoza, ‘cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios’”.¹³

Con ello, anunciamos nuestra inconformidad contra la “deshumanización” del lenguaje o, si se quiere, su endiosamiento (reificación) en el ámbito de la circularidad (o, mejor dicho, cuadratura) academicista filosófica y el abandono de la figura humana como su propio fin, su propia ley, su propio Dios, su propio lenguaje. Pretendo dar un granito de verdad, si bien con referencias mecánicas y a menudo artificiosas pero, sin embargo, con algún relámpago de intuición profunda y con una actitud honesta, desinteresada y desmitologizadora. Quiero hablar desde mi condición, históricamente determinada, en tanto que estudiante de la UNAM al que se le ha impuesto una manera ajena de ver, tratar, actuar, sentir y pensar su propia realidad y la de su pueblo, la de su multitud, su

¹³ Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*. Ed. Encuentro, Madrid, 3ª edición, 1990, pág. 274.

historia y su cultura. Evaluado, calificado, reprobado, juzgado, etiquetado, aceptado o no, por la escuela tradicional burguesa.

Acontece en mí la necesidad imperiosa de romper los mitos anacrónicos que nos ha heredado el esoterismo filosófico y teológico importado desde Europa. Después de todo, la idea de Heidegger de que “no es el hombre quien habla sino el lenguaje”, y la de su discípulo Gadamer en referencia a que “todo es lenguaje”, no dista mucho de aquella sentencia plasmada en el Evangelio de Juan sobre el artificio de que *in principio erat Verbum*.¹⁴ ¿Por qué habríamos de creerle al apóstol Juan? Incluso a Heidegger quien — como dato— decía a sus alumnos que Hitler era “El Vocero del Ser” y, en una franca declaración favorable a éste, escribía que “la verdad es la revelación que convierte a un pueblo en seguro, tranquilo y fuerte, en su acción y en sus conocimientos”. También Nietzsche (ese filólogo y mago del lenguaje para quien las mujeres eran “el más peligroso de todos los juguetes [...] unas vacas y, en el mejor de los casos, unas gatas”), con el espíritu aristocrático que lo caracterizaba, escribió:

“Detesto a todos los perezosos que leen. Aquél que conoce al lector, ya nada hace por el lector. Un siglo más de lectores y hasta el espíritu olerá mal. Si todos

¹⁴ En la *Biblia* se pueden leer, entre otras, cosas como estas: “Así pues, Jehová hizo que el hombre cayera en un profundo sueño, tomó una de sus costillas y procedió a construir de la costilla una mujer y a traerla al hombre” (*Génesis* 2:18-24). ¿Qué es lo que este pasaje nos dice? Nada más y nada menos ¡que la mujer surgió del hombre! (sic). Esto, a menos que yo sea Napoleón, es falso, puesto que todos sabemos, por la experiencia cotidiana de los partos sangrientos que día a día sufren millones de mujeres en el mundo, que es todo lo contrario: todo hombre y toda mujer fueron paridos por una mujer. El hombre fue cuerpo de mujer, su “espíritu” encarnó en la mujer, aunque lo olvide.

Recordemos, por otra parte, lo que el apóstol Pablo escribió: “No permito que la mujer [...] ejerza autoridad sobre el hombre, sino que esté en silencio. Porque Adán fue formado primero, luego Eva” (*Timoteo* 2:12, 13). “El varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón.” (*Corintios* 11:8-12). De ese modo, sería igualmente lícito decir: “El hombre no es quien hace al lenguaje, es el lenguaje el que hace al hombre” o “Por mi raza, hablará el espíritu”. Amén.

tuvieran el derecho de aprender a leer, a la larga se estropeará no sólo la escritura, sino también el pensamiento”.¹⁵

Estamos ante el imperio del lenguaje y sus lacayos; ante la soberbia filosófica que llega hasta los límites de la embriaguez ya que el discurso sólo existe más allá de los hechos y, éstos, no existen, sólo sus interpretaciones; ante la vanidad de una cultura pretendidamente “elevada y superior”; ante la división jerárquica, históricamente determinada, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual:

“Hay que ir más lejos —escribe Ricoeur. Se da una culpabilidad en la cultura en la medida en que es directa o indirectamente un medio de explotación del trabajo: son los que saben y los que hablan bien los que mandan, los que emprenden, los que corren riesgos (puesto que una economía de mercado es una economía de cálculos y de riesgos); se necesitan ‘intelectuales’ para hacer la teoría del sistema, enseñarlo y justificarlo a los ojos mismos de sus víctimas. En una palabra, el capitalismo no ha podido perpetuarse como economía sino porque ha sido también una cultura, y hasta una moral y una religión. Así es como la palabra es culpable de la degradación del trabajo. Por eso el pensamiento revolucionario mantiene un resentimiento comprensible contra el conjunto de la cultura clásica, en cuanto que es una cultura burguesa, que ha permitido el acceso y la permanencia en el poder a una clase explotadora. Todo hombre que piense y que escriba, sin verse molestado en su estudio o su investigación por un régimen en el que se negocie su trabajo como una mercancía, tiene que descubrir que esta libertad y este gozo están podridos, por ser la contrapartida, la condición más o menos remota y el medio de

¹⁵ Nietzsche, Friederich. *Así habló Zaratustra*. EDAF, Barcelona, España, p. 51.

un trabajo que, por otra parte, carece de libertad y de gozo, porque se sabe y se siente tratado como una cosa.”¹⁶

Pero este “imperio del lenguaje” es, por ende, el “reinado de la lingüística”. Esta disciplina, cuya tiranía se ejerce sobre el conjunto de las ciencias y las artes, esa lengua una e indivisible fundada, según Saussure, en la exclusión de toda variación social inherente o, según Chomsky, sobre el privilegio concedido a las propiedades formales de la gramática en detrimento de las coerciones funcionales, esta disciplina cuyo dominio se ejerce sobre transcripciones literarias de escritos teóricos, sobre transmisiones mecánicas de conceptos tomados en su valor parcial o sobre simples imitaciones que, al disociar el *opus operatum* del *modus operandi*, conducen a reinterpretaciones inesperadas y hasta estrafalarias. En este sentido, resulta evidente la insuficiencia del modelo de la palabra como ejecución legislativa y, por ello, se hace necesario identificar un determinado rango a las disposiciones generadoras de los hábitos adquiridos por nuestro pensamiento.

Todas estas cuestiones sólo alcanzan sus máximas potencialidades a condición de salir de los límites inscritos en la lingüística manejada como teoría pura. El destino de la lingüística moderna se decide en el acto de fuerza inaugural por el cual Saussure separa la lingüística externa de la lingüística interna y, reservando a esta última el título de “lingüística”, excluye de esta disciplina todas las investigaciones que relacionen la lengua con la etnología, margina la historia política de los que la hablan o, incluso, la geografía del ámbito en el que se habla, ya que no aportaría nada al conocimiento de la lengua considerada en sí misma.

¹⁶ Ricoeur, P. *Op. cit.*, p. 197-198.

Nacida de la autonomización de la lengua con relación a sus condiciones sociales de producción, de reproducción y de utilización, la lingüística “estructural”, al convertirse en la disciplina dominante en la ciencia y la filosofía, necesariamente tenía que ejercer un efecto ideológico al dar apariencia de científicidad a la neutralización de esos productos de la historia que son los objetos simbólicos.¹⁷ Esa operación inaugural que ha hecho de esta ciencia “la más natural de las ciencias sociales”, ha separado el instrumento lingüístico de sus referentes reales, de sus condiciones concretas, esto es, sociales e históricamente determinadas, de producción y utilización.¹⁸ El hecho, tan cuidadosamente rechazado por los lingüistas, de que la naturaleza social de la lengua sea uno de sus caracteres internos, y de que la heterogeneidad sea inseparable de ella, es algo de lo que debemos sacar todas sus consecuencias con perfecta conciencia de los riesgos que semejante empresa entraña. La filosofía sólo puede liberarse de las formas de dominación que la lingüística y sus conceptos ejercen todavía hoy, incluso sobre las ciencias sociales, a condición de hacer patentes las operaciones de construcción del sujeto (y la subjetividad) en que esta ciencia se ha fundado.

La lingüística hace del lenguaje un instrumento de acción, de poder y, también, un objeto de intelección e interpretación. El original modelo saussuriano trata al mundo social, económico y político, como un universo de intercambios simbólicos y reduce la

¹⁷ La transmisión del modelo fonológico, por ejemplo, fuera del campo de la lingüística, tiene por objeto generalizar al conjunto de los productos simbólicos, taxinomias de parentesco, sistemas míticos u obras de arte. Para la tradición de la Historia del Arte o de la Literatura, la importancia de un método de análisis que implica la neutralización de las funciones, no hace más que sancionar el modo de aprehensión de la obra de arte que desde siempre viene exigiendo el experto, es decir, la disposición pura —a la manera de Hegel— y puramente “interna” con exclusión de toda referencia “reductora” a lo “externo”; así como el oficio religioso, pero en otro ámbito, la semiología literaria ha elevado el culto de la obra de arte a un grado de racionalidad superior, sin modificar sus funciones. En todo caso, la puesta entre paréntesis de lo social que permite tratar la lengua u otro objeto simbólico como finalidad sin fin, ha contribuido al éxito de la lingüística estructuralista, otorgando el encanto de un juego intrascendente a los ejercicios “puros” de un análisis puramente interno y formal.

¹⁸ Cf. Bordieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?*. Ed. Akal, Madrid, 3ª. Edición, 2001.

acción a un acto de comunicación que, como la palabra de Saussure, está destinado a ser descifrado por medio de un código, de una lengua o una cultura. Así vemos cómo ciertos filósofos e intelectuales, cada vez más obsesionados con la apologética del sistema lingüístico, tienden más y más abiertamente a omitir todo examen de las relaciones sociales básicas y a estudiar superficialmente el fenómeno del lenguaje, a circunscribir su pensamiento dentro de los límites del “fetichismo de las palabras y los signos” y a plantear generalizaciones sobre las ideas de una posible metafísica del lenguaje, llegando a sostener que éstas no son determinadas sino que, por el contrario, determinan a la humanidad y sus relaciones sociales. Serían, por decirlo de alguna manera, lo *constituyente* del ser humano. El lenguaje es, aquí, entendido en un sentido psicológico, en una forma equivalente subjetiva. Se hace abstracción de la actividad humana, de sus características y relaciones, tomando como dato para la interpretación filosófica sus reflejos sobre la mente.¹⁹

En un sentido muy directo, la actitud subjetiva hacia el lenguaje y las palabras depende, y no puede dejar de depender, de la estructura de las relaciones sociales. Es decir, varía claramente al parejo de la posición social del individuo o de la clase de que se trata, puesto que esa estructura condicionará el grado de urgencia de las necesidades de intercambio lingüístico y la fuerza con que exciten y obsesionen a la imaginación. Las relaciones sociales de producción determinan el lugar del hombre en la reproducción social de su propia vida. La cuestión aquí no es solamente cómo se dice, cómo se poetiza,

¹⁹ El lenguaje, para nosotros, no es lo determinante, es lo determinado; en todo caso sería *algo más* que nos determina. Es un acontecimiento, un estado mental que se manifiesta en la determinación, parcial, de la voluntad. El lenguaje, evidentemente, también es una extensión de las facultades humanas. De acuerdo con Hegel: “es el ser allí del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es para todos.” (Cf. Hegel, G. W. F., *op. cit.*, pág. 300).

cómo se filosofa, cómo se narra, sino cómo se *hace* la vida, cómo se reproduce la existencia mediante la satisfacción de las necesidades materiales y los deseos espirituales del hombre. El tránsito del modo de pensar la realidad e interpretar el mundo de manera conceptual al modo de crearlos y transformarlos, no sólo imaginaria sino efectiva y concretamente, es lo que explica el misterio que ha tenido perplejos a los filósofos durante siglos: la “magia” del lenguaje.

Dar una forma precisa al papel del lenguaje en una sociedad o actividad determinada requiere, no simplemente la disposición mental de un individuo abstracto, sino también del complejo de instituciones, relaciones sociales y circunstancias históricamente determinadas, de las cuales el individuo concreto es sólo una parte.

La intención de tomar este supuesto de la voluntad autónoma del lenguaje, independiente de las relaciones sociales, como una descripción fenomenológica de la actividad filosófica, no sólo es una inocente obsesión apologética que brota del cerebro de las cabezas almidonadas de esos relapsos de la Metafísica que suponen ser los ontólogos heideggerianos, perdidos en la vacuidad del solipsismo zen. No. Se trata, además, de una postura política que engendra una actitud pedagógica y una disposición ética respecto del ejercicio y la enseñanza de la filosofía.

El propósito didáctico del pensamiento filosófico instruido en la UNAM, no es descifrar un mundo, una realidad, un pensamiento, sino enseñar un mundo, una realidad y un pensamiento descifrados. Por ende, sus grandes sistemas y monumentos epistemológicos, fenomenológicos y hermenéuticos, se convierten en un patrón escolar preconcebido, predeterminado y ya, con antelación, digerido. El quehacer filosófico se vuelve así una pura entelequia memorística sobre bases inamovibles que estructuran “lo

que se debe saber” para filosofar. La tarea principal de la filosofía, de este modo, se centra en crear un aparato necesario para enseñar un pensamiento codificado, con una orientación adecuada a los fines de una transmisión escolar fundamentada en la reproducción ideológica de los esquemas mentales y mapas conceptuales dominantes. En estricto sentido, estudiar filosofía se reduce, no a *hacer* filosofía ni a filosofar, sino a reinterpretar y repensar lo ya filosofado.

Podría decirse que de lo que se trata es de eludir el problema esencial: el lugar del hombre para consigo mismo, para con los otros y para con el mundo. La tendencia se dirige hacia un puro formalismo lógico donde la filosofía, vacía de contenido real, ha alcanzado un nivel tal de abstracción que no le permite formular ningún juicio importante sobre los asuntos de carácter práctico o, por lo menos, sobre los problemas peculiares de la sociedad contemporánea. Sólo pensar y hablar sobre lo pensado. Todo, como dijera Marx, ¡una pura pamema! Todo lo que se postula es simplemente que los hombres hablan o que “es el lenguaje quien habla”, sin decir cómo es que habla y qué es lo que determina sus prácticas discursivas, argumentaciones filosóficas y creaciones literarias.

Sin embargo, hay que tener cuidado con el hecho de reincorporar elementos de la tradición contra la que pretendemos alzarnos. Es necesario efectuar una “crítica inmanente” de las corrientes filosóficas importadas o impuestas desde Europa y los Estados Unidos en los círculos académicos latinoamericanos, sin propugnar sustituir las por simples formulaciones filosófico-pedagógicas emuladas. Debemos dejar de preguntarnos si la Filosofía termina con la filosofía europea y si, por lo demás, el mundo contemporáneo puede también quedar circunscrito a Europa, a fin de plantear abiertamente si acaso no ha llegado ya el momento de echar por los suelos el mito y la

leyenda de que los grandes pensadores griegos, franceses, ingleses y alemanes, son los auténticos pilares sobre los que se apoya la visión filosófica del mundo, la vida y el hombre. Debemos empezar a filosofar sin tutelajes. Debemos adoptar, respecto a la filosofía europea, una cierta distanciaci3n cr3tica de modo que, una vez tomada, el ataque no se limite a las corrientes extremas de las t3picas deformaciones del “pensamiento occidental”, sino que debe ocuparse en una meditaci3n cr3tica sobre *su* propia filosof3a y la manera de ense1arla, para elaborar una concepci3n de la vida y el mundo realmente aut3noma, que d3 respuesta a los interrogantes planteados desde nuestra realidad econ3mica, pol3tica, social, hist3rica y cultural.

En otras palabras, se trata de interrogarse sobre si es posible otro tipo de conocimiento (de filosof3a) que nazca, no de la negaci3n de lo conceptual (Bergson), sino de la pretensi3n de “superar”, por exigencias racionales, lo propiamente conceptual; encontrar, en definitiva, un nuevo modo de pensamiento donde el lenguaje l3gico-proposicional adquiera una dimensi3n intuitivo-perceptual, que no niegue lo exclusivamente intelectual-abstracto, pero que tampoco lo reduzca todo a 3l; abandonar la formulaci3n de la “omnipotencia” del pensamiento filos3fico ret3rico-discursivista que ve en los tropos el alfa y el omega de la creaci3n te3rica y po3tica; inaugurar una filosof3a de lo inefable, ¡a gritos!, pues no hay mejor discurso que los hechos. Recordar aquello de que “en el principio era la acci3n”, como pensaba Goethe.

¿Qu3 —preguntamos— nos autoriza a suponer que los deseos, necesidades, pensamientos, emociones, sentimientos, pasiones, juicios de valor, imaginaciones, proyectos, ideas, interrogantes, etc., son 3ntegramente criaturas del esp3ritu universal de las palabras y los conceptos, de los significados y los significantes? Es ileg3timo

considerar “lo lingüístico” como una esfera definida de actividad humana que puede delimitarse con toda precisión de otras esferas de acción. La actividad lingüística es una actividad racional, sí, pero la esfera de la actividad comunicativo-verbal es colindante, primordialmente, de la esfera de acción histórico-social. Siguiendo el principio hegeliano de la continuidad, entendemos que en el mundo real no existen líneas divisorias precisas como las hay en el pensamiento, y que la discontinuidad y la continuidad inevitablemente se entrelazan. *Natura non facit saltum.*

Nuestra manera de abordar los problemas intelectuales y lingüísticos trata de converger con un realismo saludable, una virtud que dispone, si bien no de un extraordinario, sí del suficiente bagaje filosófico para apreciar el carácter complejo de la relación entre las ideas abstractas y la realidad circundante, manteniendo los pies bien firmes sobre la tierra. Por legítimo que sea tratar las relaciones sociales y las propias relaciones de dominación como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación por excelencia que son los intercambios lingüísticos, son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre locutores y los respectivos grupos donde interactúan.

Hay que superar la alternativa corriente entre el economicismo y el culturalismo, para intentar elaborar una filosofía del lenguaje que permita comprender los errores y fracasos a que la lingüística se condena cuando, a partir de uno sólo de los factores en juego, la competencia propiamente lingüística —que se define en abstracto y al margen de todo lo que esta competencia debe a sus condiciones reales, esto es, materiales y concretas de producción—, intenta dar razón del discurso en su singularidad coyuntural. En tanto que

los lingüistas y filólogos ignoren el límite que es constitutivo de su ciencia, no tendrán otra elección que buscar desesperadamente en la lengua lo que se inscribe en las relaciones sociales donde funciona, con el peligro de descubrir, en la gramática misma, lo que de la sociología el lingüista ha importado inconscientemente.

La gramática sólo define parcialmente el sentido, pues la determinación completa de la significación del discurso se produce en relación con un ámbito parecido al mercado.²⁰ Este “mercado” de los intercambios lingüísticos contribuye a crear no sólo el valor simbólico, sino también el sentido del discurso. Lo que circula en el mercado lingüístico no es “la lengua”, sino discursos estilísticamente caracterizados, colocados, a la vez, del lado de la producción y de la circulación.

En resumen, la eficacia de los “discursos cultos” procede de la oculta correspondencia entre la estructura del espacio social en que se producen —campo ideológico, i.e., filosófico, político, religioso, artístico, etc.— y la estructura de las clases sociales en que se sitúan los interlocutores y con relación a la cual interpretan el mensaje. La homología entre las oposiciones constitutivas de los campos especializados y el campo de las clases sociales, origina una contradicción esencial que puede verse especialmente cuando, al difundirse fuera del campo limitado, los discursos esotéricos experimentan una especie de universalización automática y dejan de ser exclusivamente palabras de dominantes o dominados en el interior de un campo específico, para convertirse en palabras válidas para todos.²¹

²⁰ Esto es, un espacio común en el que intervienen oferentes y demandantes que llevan a cabo relaciones de intercambio lingüístico. El origen del sentido objetivo que se engendra en la circulación lingüística hay que buscarlo, en primer lugar, en el valor distintivo resultante de la relación actuada por los locutores, consciente o inconscientemente, en ese mercado.

²¹ Al respecto, el filósofo austriaco Paul Feyerabend apunta lo siguiente: “Tal y como hoy se conoce, la educación científica tiene este propósito, que consiste en llevar a cabo una simplificación racionalista del proceso ‘ciencia’ mediante una simplificación de los que participan en ella. Para ello se procede del

siguiente modo. Primeramente, se define un dominio de investigación. A continuación, el dominio se separa del resto de la historia (la física, por ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una 'lógica' propia. Después, un entrenamiento completo en esa lógica condiciona a aquellos que trabajan en el dominio en cuestión para que no puedan enturbiar involuntariamente la pureza (léase la esterilidad) que se ha conseguido. En el entrenamiento, una parte esencial es la inhibición de las intuiciones que pudieran llevar a hacer borrosas las fronteras. La religión de una persona, por ejemplo, o su metafísica o su sentido del humor no deben tener el más ligero contacto con su actividad científica. Su imaginación queda restringida ('Nada es más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación' David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, FCE, pág. 267) e incluso su lenguaje deja de ser el que le es propio." Y, más adelante, señala: "Un especialista es un hombre o una mujer que ha decidido conseguir preeminencia en un campo estrecho a expensas de un desarrollo equilibrado. Ha decidido someterse a sí mismo a estándares que le restringen de muchas maneras, incluidos su estilo al escribir y su manera de hablar, y que se siente dispuesto a vivir lo más en concordancia que pueda con estos estándares mientras esté despierto (siendo esto así, es probable que sus sueños también estén gobernados por estos estándares). No es que sea opuesto a aventurarse ocasionalmente en campos diferentes, a escuchar la música de moda, a adoptar vestimentas de moda (aunque el traje de negocio parece ser su uniforme favorito, en este país y en otros) o a seducir a sus estudiantes. Sin embargo, estas actividades son aberraciones de su vida privada; no tienen relación alguna con lo que está haciendo como experto. La afición por Mozart, o por *Hair* no hará más melodiosa su física ni le dará un mejor ritmo. Ni dará un *affaire* más colorido a su química. Esta separación de ámbitos tiene consecuencias muy desafortunadas. No sólo las materias especiales están vacías de los ingredientes que hacen una vida humana hermosa y digna de vivirse, sino que estos ingredientes están también empobrecidos, las emociones se hacen romas y descuidadas, tanto como el pensamiento se hace frío e inhumano. En verdad, las partes privadas de la propia existencia sufren mucho más de lo que lo hace la propia capacidad oficial. Cada aspecto del profesionalismo tiene sus perros guardianes; el más ligero cambio, o amenaza de cambio, se examina; se emiten advertencias, y toda la maquinaria de opresión se pone inmediatamente en movimiento con objeto de restaurar el *status quo*. ¿Quién cuida de la calidad de nuestras emociones? ¿Quién vela por aquellas partes de nuestro lenguaje que se supone que mantienen a la gente más unida, que tienen la función de dar confort, comprensión y quizás un poco de crítica personal y de estímulo? No hay encargados de tales cosas. Como resultado, el profesionalismo también sienta plaza en este dominio [...] se mezclan en el discurso irrelevantes términos técnicos y llenan las frases de ladridos, gruñidos, aullidos y regüeldos antediluvianos. Se levanta un muro entre los escritores y sus lectores, no en virtud de una falta específica de conocimiento, ni porque los escritores no conozcan a sus lectores, sino de la intención, por parte de los autores, de expresarse con arreglo a algún curioso ideal profesional de objetividad. Y este feo, inarticulado e inhumano idioma se hace presente en todas partes y ocupa el lugar de una descripción más simple y directa; no pueden hablar ya de manera directa, su sensibilidad y su talento lingüístico han sido deformados hasta tal extremo, que uno se pregunta si serán siquiera capaces de volver alguna vez a hablar un español normal [...] es la jerga de laboratorio, éste es el lenguaje de la gente que habitualmente maltrata a las ratas, ratones, perros, gatos y conejos y anota cuidadosamente los efectos de este maltrato, pero el lenguaje que ellos emplean se aplica ahora también a seres humanos, a seres con los que, no obstante, se simpatiza, o se dice que se simpatiza, y cuyas pretensiones apoyan [...] ¿No está ya suficientemente claro que los efectos, los miserables efectos, del especialismo son mucho más profundos y mucho más viciados de lo que podría esperarse a primera vista? ¿Que algunos profesionales han perdido incluso la capacidad de hablar de una manera civilizada, que han vuelto a un estado mental más primitivo que un joven de 18 años que es todavía capaz de adaptar su lenguaje a la situación en la que él mismo se encuentra, hablando el lenguaje de la física en su clase de física y un lenguaje completamente diferente con sus amistades en la calle (o en la cama)? ¿Se está dispuesto a insistir en que el pensamiento que se oculta tras este feo exterior ha permanecido ágil y humano? ¿O más bien debe estarse de acuerdo con V. Klemperer y otros que han analizado la deterioración del lenguaje en las sociedades fascistas en que 'las palabras son como pequeñas dosis de arsénico: son ingeridas sin darse cuenta, no parecen tener ningún efecto digno de mención, y sin embargo la venenosa influencia estará ahí al cabo de algún tiempo. Si alguien sustituye con suficiente frecuencia palabras tales como *heroico* y *virtuoso* por *fanático* terminará por creer que sin fanatismo no hay heroísmo ni virtud' (*Die Unbewaeltigte Sprache*, Munich, Deustcher Taschenbuch Verlag, 1969, pág. 23). De manera semejante el uso frecuente de términos abstractos de disciplinas abstractas en asuntos que tratan de seres humanos obliga a que la gente crea que el ser humano puede reducirse a unos cuantos procesos asépticos y que cosas como la emoción o el entendimiento son

En consecuencia, no se pueden conocer los efectos simbólicos del lenguaje sin tener en cuenta el hecho, mil veces atestiguado, de que el lenguaje es el primer mecanismo formal cuyas capacidades generativas no tienen límites. *No hay nada que no pueda decirse y puede decirse la nada.* En la lengua, en los límites de la gramaticalidad, se puede enunciar todo. Las palabras pueden tener, incluso, un sentido sin referirse a nada.

El poeta sirio del siglo XI d.C., Omar Kheyyam, nos advierte sobre lo marginales que en ocasiones son las palabras:

¿Por qué hemos de intentar descifrar los misterios?
Nadie sabe qué ocultan las bellas apariencias.
Nuestras moradas, menos la última –la tierra–,
provisionales son. ¿Por qué hablar? Dadme vino.

Muchos santos y sabios pasáronse la vida
discutiendo del mal y del bien de dos mundos.
Pero el eco burlóse de ellos cual de falsos
profetas, y sus bocas se llenaron de polvo.

¿Qué es el mundo? Una parte pequeña del espacio.
¿Qué es la ciencia? Palabras. ¿Y qué son las naciones,
las flores y las bestias? Sombras ¿Y tus continuos,
tus inquietos cuidados? Sólo nada en la nada.

No sepas de otra senda que la de la taberna,
ni aspire a otra cosa que al vino, amor y música.
Con la copa en la mano, con el odre a la espalda,
bebe, bebe, querido, y calla, calla siempre.²²

elementos molestos, o, mejor aún, erróneas concepciones pertenecientes a un estadio más primitivo del conocimiento. [...] En su búsqueda de un lenguaje aséptico y estandarizado con una ortografía y una puntuación uniformes, con referencias estandarizadas, etc., los expertos reciben creciente apoyo por parte de los editores. Idiosincrasias de estilo y expresión a las que un observador neutral no presta atención son advertidas con inseguridad por impresores o editores, y se derrocha mucha energía en disputas sobre una frase o sobre la posición de una coma. No parece sino que el lenguaje ha dejado de ser propiedad de escritores y lectores y ha sido adquirido por las casas editoras, de modo que a los autores ya no se les permite expresarse como ellos consideran adecuado ni hacer sus contribuciones al enriquecimiento de la lengua.” (Feyerabend, Paul; *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1989, pág. 11-12 y 129-135).

²² Kheyyam, Omar. *Rubaiyat*, Plaza y Janés, Barcelona, 1975.

Sin embargo, no debemos olvidar nunca que la lengua, por su infinita capacidad generativa, pero también originaria en el sentido de Kant —originalidad que le confiere el poder de producir existencia produciendo su representación colectivamente reconocida y así realizada— es, sin duda, el soporte por excelencia del sueño del poder absoluto. Hablar de la lengua, sin ninguna otra precisión —como hacen los lingüistas—, es aceptar tácitamente la definición oficial de la lengua oficial de una unidad política. La lengua, en los límites territoriales de esa unidad, se impone a todos los súbditos como la única legítima, tanto más imperativamente cuanto más oficial es la circunstancia. Producida por autores que tienen autoridad para describir, fijada y codificada por los gramáticos y profesores encargados también de inculcar su dominio, la lengua es un código entendido no sólo como cifra que permite establecer equivalencias entre sonidos y sentidos, sino también como sistema de normas que regulan las prácticas lingüístico-discursivas.

La lengua oficial se ha constituido vinculada al Estado. Y esto tanto en su génesis como en sus usos sociales. Es en el proceso de constitución del Estado cuando se generan las condiciones de la creación de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial. Obligatoria en las ocasiones oficiales y en los espacios oficiales (escuela, administración pública, instituciones políticas, iglesias, etc.), esta “lengua de Estado” se convierte en la norma teórica con que se miden objetivamente todas las prácticas lingüísticas. Se supone que nadie ignora la ley lingüística que tiene su cuerpo de juristas (los gramáticos) y sus agentes de imposición y control (los maestros) investidos de un poder especial: el de someter universalmente a examen, y a la sanción jurídica del título escolar, el resultado lingüístico de los sujetos parlantes. Así, para que una forma de expresión, entre otras, se imponga como la única legítima, es preciso que el mercado

lingüístico se unifique y que los diferentes dialectos de clase, de religión o de etnia, se midan en la práctica por el rasero de la lengua de estado o según su uso legítimo.

La integración en la misma “comunidad lingüística”, que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante (incluso en su aspecto sexual y de género)²³, constituye una condición para instaurar relaciones de dominación lingüística. Este es uno de los aspectos que impulsa nuestro estudio del *lenguaje poético autogestionario* en el contexto de la enseñanza de la filosofía. La concepción “idealista” de que el lenguaje es una entidad metafísica, autogobernada, un “objeto de sí mismo” — como dijera Flaubert—, independiente de las relaciones sociales y que determina a la persona, es articulada con la noción de que el lenguaje es una creación humana, un producto histórico-social al que lo antecede el trabajo colectivo.²⁴

Nuestra intención ética y política da a este trabajo el tono franco de la denuncia. Sé que la humanidad no se propone jamás sino las metas que puede realizar y, en ese sentido, suscribo el cuestionamiento de David García Bacca por saber si “¿seremos tan desgraciados los filósofos que no podamos pasar de fenomenólogos descriptivos, e intérpretes de lo inmediatamente dado, y no podamos transustanciarnos en transformadores de la realidad inmediata?”²⁵ Para nosotros, lo conceptual tiene, como para Marx, un fundamento perceptual. Por ello, decir que la ideología es expresión equivale a determinarla como lenguaje, esto es, como acción y como pasión, como

²³ García Meseguer, Álvaro. *Lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona, Montesinos, 1988.

²⁴ Cf. F.Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. En Obras Escogidas, Progreso, Moscú, 1973.

²⁵ García Bacca, David. *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 23.

elemento activo y no sólo como mero reflejo pasivo. Comparto la postura de Ricoeur sobre la necesidad de una restauración del lenguaje por la memoria:

“El problema que evocamos aquí es, en efecto, esencialmente un problema de cultura. El mundo tecnológico en que vivimos y en que hemos de aprender a vivir es un mundo sin pasado, un mundo proyectado hacia el futuro, un mundo que tiende a borrar sus huellas. Pues bien, el mundo de la cultura es un mundo de la memoria. Mientras que la innovación técnica borra el pasado y nos convierte en seres del futuro, el hombre de cultura tiene que arbitrar sin cesar en el conflicto entre la memoria de sus raíces y el proyecto de su realización. Por tanto, en la medida en que volvemos a nuestras fuentes y revivificamos nuestras tradiciones, es como podemos ser sin lamentarlo hombres de prospectiva. Seguimos siendo o nos hacemos creadores a partir de una re-interpretación del pasado que nos interpela sin cesar. Aquí es donde vendría a situarse toda la reflexión contemporánea sobre la hermenéutica, sobre nuestra vinculación con el pasado por medio de la interpretación, que es siempre una lucha contra la distancia, contra la separación cultural. Ya está todo dicho. Sí, hemos nacido a la luz de la palabra y hemos de reapropiárnosla incesantemente. Es a nivel del lenguaje donde finalmente se enfrentan el sentido y el sin-sentido; y es también en esa profundidad donde se arraiga la perspectiva de la prospectiva.”²⁶

Esta “restauración” del lenguaje, con que Ricoeur hace que abriguemos una nueva esperanza, confiere igualmente una impronta para el escritor e intelectual latinoamericano comprometido con la realidad de su pueblo. Nuestro mundo es otro que el de Europa, con

²⁶ Ricoeur, P. *Op. cit.*, p. 276.

otras exigencias, tensiones y actitudes. Como dice Mario Benedetti: “quizá halla llegado para el escritor latinoamericano, el momento de entender que la forma más segura de que las ideas que pone en circulación no queden desamparadas frente al malentendido sea poner, al mismo tiempo, en circulación sus actitudes.”²⁷

Ahora bien, ¿qué pasa en nuestra América Latina con los Heidegger locales, es decir, con los intelectuales, escritores y artistas, de obra filosófica o artística válida y una conducta política que es, sin embargo, despreciable. Nosotros no somos europeos, y esto lo digo tan sólo como un registro de distancias. Afortunadamente, no hemos alcanzado aún la fría capacidad de contemplar el mundo a través de un “inteligente cansancio” como lo llamaba Julio Cortázar.²⁸ Tampoco creo en un hipotético deslinde sobre esa improbable línea divisoria que muchos intelectuales, curándose en salud, prefieren trazar entre la obra literaria y la responsabilidad humana del escritor. No se trata solamente de ponerle arte al trabajo, sino a la vida toda. No estoy dispuesto, y sé que no soy el único, a que, en mérito de la “excelencia artística” o “académica” se exima a un escritor, a un filósofo, a un científico, a un artista, o a quien quiera que sea un expositor de sus cualidades imaginativas, estéticas y creativas, de su responsabilidad como simple ser humano, como ente social y político. No debemos absolver mágicamente a un creador de todas sus claudicaciones, de todas sus traiciones y cobardías aún si forman parte de la *docta ignorantia*. Los artistas e intelectuales no pueden cerrar las puertas a la realidad, ya que hacerlo sería caer en la más estúpida de todas las ingenuidades y en el más cobarde de todos los deslindes. Como señala Arthur Miller “el hombre está dentro de la sociedad y la sociedad está dentro del hombre”. La sociedad (como el lenguaje) también está

²⁷ Benedetti, Mario. *Crítica cómplice*. Edudeba, 1963, p. 36.

²⁸ Cortázar, Julio. *et. al. Literatura en la revolución y revolución en la literatura. Algunos malentendidos a liquidar*, Siglo XXI, México, 1970.

dentro de la conciencia y, por lo tanto, resulta imposible evitar las condicionantes sociales.

“Supongo que este mundo —escribe Ricoeur— sólo puede liberarse de sus ilusiones y de sus demonios por medio de acciones en apariencia marginales, pero de gran significación, capaces de cuestionar tanto el poder como el disfrute de la autonomía. Porque el problema es el de estar vivos y no muertos, en el mundo de la prospectiva. Son el hombre marginal y la comunidad marginal los que quizá permitan vivir en el mundo de la prospectiva. Pero quizá sea el lenguaje, sobre todo, el nudo de esta reflexión. Encontrando la plenitud de las palabras pronunciadas es como podemos dar una densidad nueva a una existencia que se está haciendo vana y vacía. Hay que ser progresistas en política y arcaicos en poética.”²⁹

²⁹ Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, p. 277.

CAPÍTULO 1

DIAGNOSIS SOBRE LA REALIDAD DADA EN EL LENGUAJE

“Las mismas palabras pueden significar lo rechazable en un contexto y aludir a lo más excelso en otro. Y eso no depende de ellas, sino de nosotros, de los que las esgrimimos y las empuñamos y cómo. De los que las receptamos según modalidades muy particulares, para abrirnos —a veces— deconstruyendo (¿borrando?) y (re)construyendo el sentido del mundo. Dotando de sentido al denunciar los sinsentidos y eso nos confirma y consolida en lo que somos, en la medida en que lo somos de manera específica y no podemos serlo de otro modo, salvo que así lo decidamos.”

HORACIO CERUTTI. *Filosofando y con el mazo dando*.

No son pocos los estudios antropológicos que coligen la posición, en apariencia obvia, de que el dominio del habla es un dominio del cuerpo; que el lenguaje no es una abstracción, sino que participa en todo el sistema ritual de la sociedad, configurando la convicción según la cual “el cuerpo es el que ‘habla’”. Todo el cuerpo —los ojos, los oídos, las manos, los pies, las posturas, los gestos, la carne, la sangre, los nervios— participa en la articulación de la palabra. Hablar es “sacar” un elemento del cuerpo: hablar es dar a luz.

Esta participación del lenguaje en el mundo, en la naturaleza, en el cuerpo, en la sociedad y en la sistematización compleja de éstos constituye, para Julia Kristeva, el rasgo fundamental de la concepción del lenguaje en las sociedades llamadas “primitivas”.¹ El Universo, con la palabra dentro de él, se organiza como una inmensa combinatoria, como un cálculo universal cargado de valores mitológicos, morales, sociales, sin que el locutor

¹ Kristeva, Julia. *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la Lingüística*, Ed. Fundamentos Espiral, Trad. María Antoraz, Madrid, 1988, pág. 73.

aísle el acto de significar en un *en-otro-lugar* mental pues “¿cuál sería la obra propia del personaje hablante si su pensamiento fuera manifiesto y no el resultado de su lenguaje?”²

Empero, la problemática que plantea el estudio del lenguaje nos remite, precisamente, a responder la pregunta: ¿qué es el lenguaje? Esta pregunta “podría y debería ser sustituida por otra: ¿cómo ha podido ser pensado el lenguaje?”³ Ello implicaría hacer del lenguaje un objeto de reflexión específica (como lo hace la lingüística), aislarlo y distanciarlo para ser aprehendido en cuanto que objeto de conocimiento particular a fin de introducirnos en las leyes de su propio funcionamiento, dejando de ser un ejercicio que se ignora a sí mismo. Esto le permite al hombre no tomarse más por una entidad soberana e indescomponible, sino analizarse en tanto que sistema hablante; en tanto que *un* lenguaje porque, en una amplia acepción, todas las *praxis* humanas son tipos de lenguajes.

Cada época y civilización, conforme al conjunto de sus conocimientos, de sus creencias y de su ideología, responde de diferente manera y considera el lenguaje en función de los moldes que la constituyen.⁴ En “nuestra época”, parece un lugar común decir que el lenguaje es una cadena de sonidos articulados, una red de marcas escritas, o bien, un juego de gestos que, juntos, constituirían la forma de ser del lenguaje. Esta materialidad enunciada, escrita o gesticulada, produce, expresa, comunica ideas. Lo cual significa que el lenguaje es la única forma de ser del pensamiento y, al mismo tiempo, su realidad y su realización, ya que *hablar es hablarse*.

² Aristóteles. *Poética* (1. 456 b), edición de Losada, Buenos Aires, trad. de Eilhard Schlesinger, 2003.

³ Kristeva, J. *Op. cit.*, pág. 7

⁴ Así, la época cristiana tenía una visión teológica del lenguaje preguntándose, ante todo, por el problema de su origen o por las reglas universales de su lógica; en el siglo XIX, dominado por el historicismo, se consideraba al lenguaje en tanto que desarrollo, cambio, evolución a través del tiempo. Todavía hoy predominan las visiones del lenguaje en tanto que *sistema* y la problemática del funcionamiento de dicho sistema en el contexto de diversas manifestaciones significantes (artísticas, filosóficas, políticas, religiosas y científicas).

Otra cosa sería afirmar que el lenguaje es el “instrumento” del pensamiento. Tal concepción llevaría a creer que el lenguaje expresa algo exterior a él y esto, a su vez, nos llevaría a plantear el problema de su relación con lo extralingüístico o, mejor dicho, con lo que no es lenguaje, es decir, con lo “externo”: la naturaleza, la sociedad, etc., que existen sin el lenguaje o a pesar de él, aunque no puedan ser nombrados sin éste.

Según Ferdinand de Saussure, “tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, filosófico y psíquico, pertenece además al dominio individual (habla) y al dominio social (lengua); no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad.”⁵ Es en ese ámbito de lo social, a que hace referencia Saussure, en el que el término *discurso* designa la manifestación de la lengua en la comunicación viva e implica la participación del sujeto en su lenguaje mediante el habla del individuo. El sujeto, por decirlo de alguna manera, se forma y se transforma en el discurso que comunica a otro. Incluso, desde una perspectiva lacaniana, el discurso se convierte en el campo privilegiado del psicoanálisis. Sus medios son los del habla, en cuanto que confiere un sentido a las funciones y a la conducta del individuo; su dominio es el del discurso concreto, en tanto que realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia, en cuanto que constituye la emergencia de la verdad dentro de lo real.⁶

Pero aquí lo que nos interesa precisar, en un primer nivel introductorio, es la lógica de los cambios históricos y el vínculo del nivel lingüístico con lo real; relacionarlos con la manera de enseñar y aprender filosofía en la UNAM, siguiendo las reglas específicas del trabajo simbólico, en el entendido de que el lenguaje simboliza (representa), nombrándolos,

⁵ Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*, Ed. Losada, Buenos Aires, 19ª ed., 1979.

⁶ Lacan, J. *Escritos*, Trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1984.

los hechos reales. No es la intención expulsar del campo lingüístico todo lo que no es del orden del concepto: el sueño, el inconsciente, la poesía, etc., o reducir su especificidad a un único tipo de funcionamiento conceptual. El lenguaje es, también, una función “extrarracional”, lo cual significa que su materia se manifiesta en diferenciaciones y sistematizaciones que no forzosamente tienen algo que ver con la razón del sujeto definido como sujeto cartesiano.⁷

En este sentido, lo que sorprende al hombre moderno (condicionado por la lingüística y para quien el lenguaje es exterior a lo real, capa sutil y sin consistencia, convencional, ficticia, “simbólica”), de las sociedades “primitivas”, “sin historia” o “prehistóricas”, es que el lenguaje es una sustancia y una fuerza material:

“Si el hombre primitivo habla, simboliza, comunica, es decir, establece una distancia entre sí mismo (como sujeto) y lo externo (lo real) para significarlo en un sistema de diferencias (el lenguaje), no *conoce* ese acto como un acto de *idealización* o de *abstracción*, sino, al revés, como una *participación* en el universo que le rodea [...] Su vínculo con la realidad corporal y natural no es abstracto o convencional sino real y material. El hombre primitivo no concibe de manera clara una dicotomía entre materia y mente, realidad y lenguaje y, por consiguiente, entre *referente* y *signo lingüístico* y menos aún entre significado (concepto) y significante (palabra): para él, participan todos de una misma manera de un mundo diferenciado.”⁸

Como vemos, el lenguaje no es, por lo tanto, una función biológica como la respiración o el olfato o el gusto, los cuales tendrían su órgano en los pulmones, la nariz, la

⁷ Cf. Sapir, Edward. *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*, Trad. Antonio Alatorre, México, F.C.E., 1962.

⁸ Kristeva, J. *Op. cit.*, pág. 60.

boca, etc. El lenguaje es una función de diferenciación y significado, una función social y no biológica que es factible, sin embargo, gracias al funcionamiento biológico. Es una función social sobredeterminada, por el proceso complejo de intercambio de trabajo social, que efectúa el animal humano cuando empieza a marcar unas diferencias dentro de un sistema que se convierte entonces en una red de significación, mediante la cual los sujetos se comunican en la sociedad.⁹ Esta capacidad del locutor para plantearse como “sujeto” constituye, para Benveniste, la “subjetividad” en tanto que emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje que se determina mediante el *status* lingüístico de la persona, arribando al problema metafísico de saber si el lenguaje produce esas realidades (sujeto, subjetividad, persona, historia, etc.) o, por el contrario, que aquellas son las que se reflejan en el lenguaje.¹⁰

Al oponer el principio de la *isomorfía* entre lo real y el lenguaje (entre el sujeto real y el sujeto lingüístico), podemos hablar de una “materialidad” del lenguaje negada a verlo como sistema ideal cerrado sobre sí mismo (tal como la actitud “formalista”) o como mera copia de un mundo regulado que existe sin él (tal como la actitud “realista” mecanicista).¹¹

Aquí surge la interrogante de saber cómo se separó el lenguaje de la realidad.

⁹ El filósofo posestructuralista francés, Jacques Derrida, permite pensar el lenguaje como una *différence* (que ortografía *différance* adrede, para marcar debidamente el proceso de diferenciación). En su sistema, el “grama” constituye tanto una estructura como un movimiento; es el juego sistemático de las diferencias, de las huellas de diferencias, del espaciamento mediante el cual los elementos se relacionan entre sí. La lengua se presenta, así, como una transformación y una generación y se pone entre paréntesis el lugar del concepto clásico de “estructura”: el carácter lineal saussureano de la cadena hablada se halla en entredicho y la autoridad del sistema signo-sentido-concepto se desplaza quedando abierta la posibilidad de pensar en lo que no es signo-sentido-concepto en el lenguaje. El sujeto depende del sistema de diferencias; sólo se constituye dividiéndose, espaciándose, diferenciándose: la subjetividad —igual que la objetividad— es un efecto de diferencia, un efecto enmarcado en un sistema de diferencias (Derrida, Jacques. *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Del mismo autor: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989).

¹⁰ Benveniste, Emile. *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

¹¹ Esta confrontación interpretativa será desarrollada en el apartado referente al lenguaje en tanto que signo ideológico. Cfr. *infra*, apartado 1.4 de esta tesis.

Se atribuye a Montaigne la frase: “El lenguaje se nos escapa cada día más”. Sin embargo, fue en la antigüedad griega donde, primero, indistinto del atomismo general, se confundió en una amplia cosmogonía naturalista; luego, aislado en tanto que lógica (teoría de las nociones y las definiciones) y sistematización del significado; por último, abstraído de la filosofía para constituirse en tanto que gramática, es decir, ciencia normativa de un objeto particular; pasando por esas diferentes etapas, así fue como el lenguaje se separó de lo real y se constituyó la “lingüística” griega.¹²

Fueron los griegos quienes, después de los fenicios, utilizaron una escritura alfabética. Este tipo de escritura, así como las necesidades económicas e ideológicas de la sociedad griega, sugería una concepción del lenguaje en tanto que *idealidad*, la cual reflejara lo exterior sin otra ligazón con ello que la conceptual. El lenguaje era concebido en tanto que sistema formal, distinto del exterior que aquél significa (lo real), constituyendo un dominio propio, un objeto de conocimiento peculiar sin solidaridad con su exterioridad material, cumpliéndose el proceso de separación del lenguaje con lo real. El lenguaje ya no será en adelante una fuerza cósmica que ordena la escritura a la vez que ordena el cosmos.

Los griegos entendían el lenguaje como autónomo; tenían la noción de *pensamiento* en tanto que palabra vocal que les permitió llegar a la noción de λόγος como equivalente de *ratio* (razón) y de *oratio* (oración). De este modo el lenguaje, como vocalismo, se constituye como una facultad subjetiva autenticada por el nombre propio del individuo que habla, como un sistema fónico controlado por el sujeto: “El griego se piensa a sí mismo en tanto que sujeto que existe fuera de su lenguaje, en tanto que adulto poseedor de una

¹² Cf. Beuchot, Mauricio. *La filosofía y el lenguaje en la historia*. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. 21 de mayo de 1998. Respuesta de Ramón Xirau, UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, México, 2008.

realidad distinta a la de las palabras, en cuya realidad creen sólo los niños.”¹³ En ese sentido, el lenguaje tiene una función pedagógica y didáctica en tanto que instrumento de conocimiento. El mismo nombre es ya, para los griegos, un conocimiento de la cosa: “cuando sabemos los nombres, sabemos también las cosas”¹⁴, “es imposible hablar falso”.¹⁵ Sócrates, sin embargo, distingue el conocimiento de las cosas por los nombres, de la búsqueda personal filosófica de la verdad. El nombre pasa a ser un simulacro mediante la voz y la palabra una expresión del *sentido* del que está cargado el objeto nombrado. El lenguaje será, sobre todo, un *significado* que se habrá de organizar lógicamente o gramáticamente, mientras que el *significante* (omitido por los postulados platónicos) sólo es un símbolo conceptual precedido por el significado que, distinto del referente, se esparce en el territorio privilegiado de la *idea* separando lo real del símbolo.

Aristóteles, por su parte, pensaba que esta “filosofía del concepto”, que Sócrates fue el primero en practicar, no se planteaba las cosas desde el punto de vista de los *hechos* (ἔργα) sino desde el punto de vista de las *nociones* y de las *definiciones* (λόγοι). La relación (*logos/cosa*) se plantea de la siguiente manera: “Solamente hay esencia de las cosas cuya enunciación es una definición.”¹⁶; o bien, “al ser la definición una enunciación, y como toda enunciación tiene partes; por otro lado, al ser la enunciación a la cosa lo que la parte de la enunciación es a la parte de la cosa, la cuestión entonces se plantea a saber si la enunciación de las partes debe estar presente, o no, en la enunciación del todo...”¹⁷ Para Aristóteles, el *logos* es una enunciación, una fórmula, una explicación, un discurso explicativo o un concepto, tal vez (en el sentido de *acto significante*) es también la causa de

¹³ Kristeva, J. *Op. cit.*, pág. 112.

¹⁴ Platón. *Cratilo* (435 d), edición de Gredos, Madrid, trad. de J. Calonge Ruiz, 2000.

¹⁵ *Ibid.*, (429 d).

¹⁶ Aristóteles. *Metafísica*, (Z 4 1.030 a 7), edición de Porrúa, colección Sepan Cuantos, México, 1999, 14ª ed.

¹⁷ *ibid.*, (Z 10 1.034 B 20).

las cosas, fuerza motriz, equivalente de la materia: “En un sentido, por causa entendemos la substancia formal o esencia (en efecto la razón de ser una cosa conduce en definitiva a la noción —*λόγος*— de esa cosa y la razón de ser primera es causa y principio); en otro sentido también la causa es la *materia* o el substrato; en un tercer sentido, es el principio de donde parte el movimiento; en un cuarto, finalmente, opuesto al tercero, la causa es la causa final o el bien (pues el bien es el fin de cualquier generación o de cualquier movimiento)”.¹⁸ Lógica, así, se vuelve sinónimo de concepto, de significación y de reglas de verdad.

Aunque se considera que antes del periodo de Alejandría no había en Grecia una verdadera gramática, es decir, un estudio de las propiedades concretas de la organización específicamente lingüística, constatamos que Aristóteles formuló importantes distinciones categoriales del discurso. No obstante, fue en Alejandría donde se desarrolló una verdadera gramática, en tanto que estudio especializado, directamente orientado hacia el lenguaje, en tanto que objeto organizado en sí, cortando los vínculos que le ligaban a la filosofía y a la lógica. Nos encontramos, pues, con que una Grecia decadente, al borde del precipicio y en el colmo de sus refinamientos mentalistas, generó a los gramáticos: meticulosos científicos aunque sin gran altura intelectual, profesores concienzudos que enseñaban a las jóvenes generaciones el idioma de Homero, asiduos clasificadores de la lengua en tanto que forma abstracta.

El cotidiano existir de los griegos se plantó preponderantemente en el hablar unos con otros. El hombre se les manifestaba como un ente que habla. Esto no significaba para ellos que al hombre le fuera peculiar la posibilidad de la fonación, sino que este ente *es* (*era*, para los griegos) en el modo de descubrir el mundo. “Los griegos —escribe M. Heidegger— no tienen ninguna palabra para decir *lenguaje*; comprendieron este fenómeno

¹⁸ *ibid.*, (A 3 983 25).

inmediatamente como habla.”¹⁹ No obstante, la reflexión filosófica fijó la vista en el λόγος como proposición y por eso se hizo, siguiendo el hilo conductor de este *logos*, el estudio de las estructuras fundamentales de las formas y partes integrantes del habla. “La gramática buscó su fundamento en la *Lógica* de este *logos*.”²⁰

λόγος se “traduce”, es decir, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Pero un problema importante de la filosofía es ¿cómo podrá modificarse “habla” para que λόγος signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico? λόγος no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio, si por éste se entiende un “unir” o un “tomar posición” (reconocer-rechazar). λόγος, en el sentido de habla, quiere decir más bien, según Heidegger, lo mismo que δηλοῦν, hacer patente aquello de que “se habla” en el habla. El λόγος permite ver algo, a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” partiendo de aquello mismo de que se habla: “En el habla, si es genuina, debe sacarse *lo que se habla de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla.”²¹

En la manera concreta de llevarlo a cabo, tiene el hablar (permitir ver) el carácter de proferir sonidos, voces, vocablos, palabras en que siempre se avista algo. El “ser-verdad” del λόγος quiere decir, de acuerdo con Heidegger, sacar de su ocultamiento al ente *de que se habla* y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto*. Igualmente quiere decir el “ser falso”, lo mismo que engañar en el sentido de *encubrir*: poner algo ante algo (en el modo de

¹⁹ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*; 9ª reimpresión, Trad. José Gaos, F.C.E., México, 2000, p. 184.

²⁰ Para Heidegger, el concepto de λόγος es en Platón y Aristóteles equívoco, y de tal suerte, que las significaciones son contrarias y no están ligadas positivamente por una significación fundamental. Así, si decimos que la significación fundamental de λόγος es “habla”, esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de determinar lo que quiera decir “habla”.

²¹ Heidegger, M. *Op. cit.*, págs. 43-45.

permitir ver) y hacerlo pasar *por* algo que ello *no* es. Y porque la función del *λόγος* consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir *percibir*²² los entes, puede *λόγος* significar también “percepción racional” y “razón”. Quiere decir *λόγος qua λεγόμενον* (como lo mostrado en cuanto tal) fundamento, razón de ser, *ratio*. Y porque finalmente *λόγος qua λεγόμενον* puede significar también aquello de que se dice algo en cuanto se ha vuelto visible en su relación a algo, tomándolo en su “ser relato”, cobra *λόγος* la significación de relación y proporción.

En los decisivos comienzos de la ontología antigua, funcionó el *λόγος* como el único hilo conductor en el acceso a lo que propiamente *es* y en la definición de su *ser*. Finalmente, según Heidegger, pasa desde antiguo la *proposición*²³ (como modo derivado de la interpretación) por ser el lugar primero y propio de la verdad.

Para la consideración filosófica es el *λόγος* mismo un ente, y con arreglo a la orientación de la ontología antigua, un ente “ante los ojos”:

“Inmediatamente ‘ante los ojos’, es decir, lo primero que cabe encontrar delante como cosas, son las palabras y es la secuencia de palabras en que el *λόγος* así se expresa. Esta primera busca de la estructura del *λόγος* así ‘ante los ojos’ encuentra un ‘ser ante los ojos juntamente’ de varias palabras. ¿Qué es lo que funda la unidad de este ‘juntamente’? Esta unidad estriba, como ya reconoció Platón, en que el *λόγος* es siempre *λόγος τινός*. Fijando la vista en el ente patente en el *λόγος* se juntan las palabras en *un* todo verbal.”²⁴

²² Recuérdese que “verdadera” es, en el sentido griego, y encima más originalmente que el llamado *λόγος*, la *αἴσθησις*, la simple percepción sensible de algo.

²³ Cf. Heidegger, M. *Op.cit.* p.172 ss.

²⁴ *Ibidem*, pág. 177.

Tenemos, así, que únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir, del “ser ahí” en general, puede aclararse el origen de la significación y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos.²⁵ El repertorio básico de las categorías de la significación transmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje, y aún hoy radicalmente decisivo, se orienta por el habla como proposición. Pero, “si, por lo contrario —argumenta Heidegger—, se toma este fenómeno en la fundamental originalidad y amplitud de un existencial, se sigue la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente.”²⁶

²⁵ Cf., *ibid.*, Segunda Sección, cap. IV, § 68, inciso d, pág. 377.

²⁶ *Ibid.*, pág. 184.

1.1 APROXIMACIÓN AL LENGUAJE

“¿Acaso estaríamos tan prontos a morir por la *libertad*, a luchar por nuestros *ideales*, si las palabras mismas no estuvieran resonando dentro de nosotros? Y la palabra, como sabemos, no es sólo una llave; puede ser también una traba.”

EDWARD SAPIR. *El lenguaje*.

En un primer acercamiento, el lenguaje nos parece algo tan familiar y común que parecería una tarea marginal preocuparse por encontrar una definición precisa sobre su significado. Pero la empresa resulta difícil en extremo si consideramos, en el horizonte limitado de nuestra imaginación, la cantidad de relaciones a que da nacimiento y, más aún, los múltiples contactos que debe mantener con los atributos y facultades humanas a fin de llenar su función de medio comunicante.

El sólo hecho de su existencia supone una evolución cultural muy avanzada que ha agrupado, creado y concretado conceptos que nos ayudan a traducir la realidad que nos rodea. Aparece, así, su contorno de fenómeno cultural en cuya producción intervienen elementos étnicos, geográficos y, en no menor proporción, factores espirituales que son los que aquí nos interesan.

Los elementos del habla, los sonidos del lenguaje, los procedimientos y conceptos gramaticales, los tipos de estructura lingüística, las transformaciones históricas del lenguaje, sus leyes fonéticas, la mutua influencia de las lenguas, las relaciones entre lenguaje, raza y cultura, las existentes entre lenguaje y literatura, son cuestiones que, si bien son importantes, no serán tratadas en esta tesis con la profundidad que requieren.

Nuestro interés específico, no menos importante, es dilucidar el papel del lenguaje —en cuanto entidad física a la que se otorgan cualidades metafísicas— en la formación y

programación de sujetos en el ámbito propio de la enseñanza de la filosofía, aprisionada en los encuadres académicos existentes. Nos proponemos situar el tema del lenguaje (su impacto) en el panorama de la reproducción escolar filosófica contemporánea.

Pero inicialmente tenemos que mostrar de qué manera puede ser concebido ese ente llamado lenguaje; si es posible aproximarnos a algo así como la *esencia* del lenguaje; de qué modo varía en el tiempo y el espacio y, sobre todo, cuáles son sus relaciones con otros intereses humanos primordiales: el problema del pensamiento, la ideología, la disputa por el poder, la dominación, la poesía, la educación. En ese sentido, deseo liberarme de esa actitud (propia de la filosofía académica) que estudia al lenguaje como una pedantería propia de ingenios ociosos, promovidos por una disposición estéril y puramente técnica.

Reconozco, sí, que el problema es complejo y requiere un entendimiento por lo menos preocupado y comprometido; que las formas lingüísticas “puras” son extraordinariamente valiosas para diagnosticar y comprender algunos de los problemas más difíciles y escurridizos de la psicología del pensamiento sobre el lenguaje. Pero no dejaré pasar por alto el timo que ciertos pseudointelectuales, filosofastros y hermeneutas a la violeta, intentan ofrecernos situándose en el pedestal de la arrogancia grosera y el sectarismo escrupuloso de las élites filosóficas en la Universidad.

Decíamos, pues, que la aparente “naturalidad” del lenguaje nos resulta una impresión ilusoria si consideramos que el individuo, aunque predestinado a hablar, no logra comunicar ideas con sus semejantes sino por el hecho circunstancial de que ha nacido no sólo en medio de la naturaleza, sino también en el seno de una sociedad que le impone sus tradiciones. Si entendemos al lenguaje como la facultad de hablar, podemos coincidir con Edward Sapir en la idea de que:

“el habla es una actividad humana que varía sin límites precisos en los distintos grupos sociales, porque es una herencia puramente histórica del grupo, producto de un hábito social mantenido durante largo tiempo. Varía del mismo modo que varía todo esfuerzo creador, quizá no de manera tan consciente, pero en todo caso de modo tan verdadero como las religiones, las creencias, las costumbres y las artes de los diferentes pueblos. [...] el habla es una función no instintiva, una función adquirida, *cultural*.”¹

Así, aunque fuera posible demostrar que el lenguaje se remonta, en sus fundamentos primordiales, históricos y psicológicos, a las interjecciones, esto es, a las fijaciones convencionales de sonidos naturales, no se seguiría de ello que el lenguaje sea una actividad instintiva. No existe, hasta donde sabemos, una prueba tangible que demuestre que el conjunto de los elementos del habla y de los procedimientos lingüísticos ha surgido de tales interjecciones.² Éstas constituyen una parte funcionalmente insignificante del vocabulario de los diversos idiomas. En todo caso, no pasan de ser un apéndice decorativo de un amplio y complicado tejido.

Lo anterior también cabría decirlo de las palabras onomatopéyicas.³ No son de ninguna manera sonidos “naturales” que el hombre haya reproducido instintiva y automáticamente. Son creaciones del espíritu humano, vuelos de la fantasía, en el mismo sentido en que lo es cualquier otro elemento del lenguaje. De ahí que podamos adelantar que el lenguaje es *sugerido*, *prescrito* por la naturaleza a manera de un juego estimulante.

¹ Sapir, Edward. *El lenguaje*, Breviarios del F.C.E., México, 10ª reimpresión, 1992, pág. 10.

² *interjección*. En gramática, parte de la oración que comprende las exclamaciones con que se expresan de manera enérgica las emociones, los sentimientos o las órdenes, por ejemplo: ¡ah!, ¡oh!, ¡ay!, ¡arre!, etc.

³ *onomatopeya*. Palabra que imita el sonido de la cosa, por ejemplo: ¡pas!, runrún, tarará, rechinar, etc.

Por lo anterior, deducimos —de entrada y sin caer en el artificio de las certezas— que el lenguaje es un método exclusivamente humano de comunicación de ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada. Estos símbolos son visuales y auditivos, y son producidos por los llamados “órganos del habla”. Algunos lingüistas señalan que no hay en el habla, en cuanto tal, una base instintiva apreciable. Aunque, por otro lado, también es cierto que las expresiones instintivas y el ambiente natural pueden servir de estímulo para el desarrollo de los elementos del habla, y que las tendencias instintivas pueden dar a la expresión lingüística una extensión o un molde predeterminados. De cualquier manera, estamos habituados a considerar —de forma superficial— que la comunicación humana producida por gritos involuntarios instintivos poco tiene de lenguaje en el sentido en que se ha pretendido definir, introductoramente, más arriba. Lo que en concreto hay son sólo “órganos” que, de manera incidental, pueden servir para la producción de los sonidos del habla. Sin embargo el *habla* no es una actividad simple, realizada por uno o más órganos biológicamente adaptados para ese objeto. Es una red muy compleja y siempre cambiante de adaptaciones diversas (en el cerebro, en el sistema nervioso y en los órganos articulatorios y auditivos) que tiende a la deseada meta de la comunicación de ideas.⁴

Desde un punto de vista fisiológico, el habla es entendida como una función adyacente o, dicho con mayor exactitud, un grupo de funciones adyacentes. Este aspecto exterior o psico-físico del lenguaje consiste en una vasta red de localizaciones asociadas en el cerebro y en los centros nerviosos auditivos. No obstante, un sonido del habla dista mucho de constituir un elemento del lenguaje; es preciso, además, que se asocie con algún grupo de elementos de la experiencia, por ejemplo con una imagen visual o con una

⁴ Cf. Sapir, E. *Op. cit.*, p. 15.

sensación de relación, antes de que adquiriera un significado lingüístico. Estos elementos de la experiencia son el *contenido* o *significado* de la unidad lingüística. Así, lo que vemos inmediatamente es que el lenguaje no se encuentra localizado de manera definida pues consiste en una relación simbólica peculiar, fisiológicamente arbitraria, entre todos los posibles elementos de la conciencia, por una parte, y, por otra, ciertos elementos particulares localizados en los centros cerebrales y nerviosos, sean auditivos, motores o de otra naturaleza.

Por consiguiente, aceptamos temporalmente la definición de lenguaje como un sistema funcional plenamente formado dentro de la constitución psíquica o espiritual del hombre. No nos arriesgamos a definirlo como una entidad en términos puramente psicofísicos, por más que la base psico-física sea esencial para su funcionamiento en el individuo. Podemos discurrir con buen provecho acerca de la intención, la forma y la historia del lenguaje como una entidad institucional o cultural, dejando los mecanismos orgánicos y psicológicos para los neurólogos y neurolingüistas, ya que resultan obviedades —que no nimiedades— para nuestro objeto.

Las definiciones preliminares del lenguaje que hemos anticipado, no se ocupan de esos aspectos de la fisiología y de las neurociencias que están en los cimientos del lenguaje. No es mi intención hacer el estudio de la génesis y el modo de obrar de un mecanismo concreto, sino inquirir acerca de la función y el impacto de esos sistemas arbitrarios de simbolismo que corrientemente conocemos con el nombre de *lenguaje*, en el contexto de una crítica al sistema de enseñanza de la filosofía en la UNAM.

Pero indagemos a profundidad. He esbozado que la esencia del lenguaje consiste en tomar sonidos convencionales, articulados de manera voluntaria, como representantes de

los diversos elementos de la experiencia⁵ que al combinarse generan un hecho lingüístico, entendiendo, por tal, el efecto acústico que sobre el oído producen las consonantes y las vocales pronunciadas en determinado orden y que constituyen una palabra. Esta asociación a que nos referimos es puramente simbólica. Es decir, la *palabra* debe detonar la imagen, rotularla, sin tener otra función que la de un paralelo suyo en otro plano; el hábito nos faculta para que esta asociación sea rápida y casi automática.

Es así como el mundo de nuestra experiencia sensible necesita ser simplificado y generalizado para que sea posible llevar a cabo un inventario simbólico de vivencias, cosas y relaciones, indispensable para comunicar ideas. El lenguaje es, por tanto, un proceso de reducción de algo que, como la experiencia, es infinito. Así entendido, el concepto viene a ser una *envoltura* de pensamientos en la cual están encerradas miles de experiencias distintas.

Una cuestión importante que se sigue de lo anterior es el planteo de si sería posible el pensamiento sin lenguaje y, también, la interrogante de si el habla y el pensamiento no serán otra cosa que dos facetas de un mismo proceso psíquico. Conviene observar que, independientemente de si el pensamiento exige o no un simbolismo (es decir, lenguaje), el caudal mismo del lenguaje no siempre es un indicador del pensamiento. Si bien el elemento lingüístico sirve de marca o señal a un concepto, de ello no se sigue que los usos a que se destina el lenguaje sean siempre conceptuales, ni que lo sean de manera predominante. ¿Quién no ha escuchado ese viejo proverbio chino de que “una imagen dice más que mil palabras”?

⁵ Al hablar de *elementos de la experiencia* queremos referirnos a los procesos motores y sensaciones táctiles que intervienen en la articulación de las palabras; a la percepción visual por parte de quien escucha esa articulación; a la percepción visual de las palabras en una página manuscrita o impresa; a los procesos motores y sensaciones táctiles que entran en juego para escribir palabras y, finalmente, a la memoria o recuerdo de estas experiencias.

De este modo es posible considerar al lenguaje como un instrumento capaz de responder a una enorme serie de empleos psíquicos. Su corriente no sólo fluye paralela a la de los contenidos internos de la conciencia, sino que lo hace paralelamente a ésta en distintos niveles que abarcan desde el estado mental en que dominan imágenes particulares hasta el estado en que los conceptos abstractos y sus relaciones mutuas son los únicos en que se enfoca la atención, lo cual se conoce como razonamiento:

“Lo único constante que hay en el lenguaje —escribe Sapir— es su forma externa; su significado interior, su valor o intensidad psíquicos varían en gran medida de acuerdo con la atención o con el interés selectivo del espíritu, y asimismo —ocioso es decirlo— de acuerdo con el desarrollo general de la inteligencia. Desde el punto de vista del lenguaje, el pensamiento se puede definir como el más elevado de los contenidos latentes o potenciales del habla, el contenido a que podemos llegar cuando nos esforzamos por adscribir a cada uno de los elementos del caudal lingüístico su pleno y absoluto valor conceptual.”⁶

Esta argumentación nos conduce a la sugerente idea de que el lenguaje y el pensamiento no son coexistentes. A lo sumo, el lenguaje puede ser sólo la faceta exterior del pensamiento en un nivel más generalizado: el de la expresión simbólica. El lenguaje es, por su origen, una función pre-racional. Se esfuerza por elevarse hasta el pensamiento que está latente en sus clasificaciones y en sus formas; pero no es, como suele afirmarse, la etiqueta, la rúbrica final que se coloca sobre el pensamiento ya elaborado.

⁶ Sapir, E. *Op. cit.* p. 21 y 22.

La pregunta que lógicamente se sigue de este planteamiento es: ¿y si el lenguaje no fuera un simple ropaje del pensamiento, sino más bien una ruta, un camino preparado? Quizá, en su práctica cotidiana, el pensamiento no sea concebible sin el lenguaje, de la misma manera que el razonamiento matemático no es practicable sin la ayuda de un simbolismo algebraico adecuado. Muchos filósofos rechazan, decididamente, como algo ilusorio, esa sensación que varias personas creen experimentar de que pueden pensar y hasta razonar, sin necesidad de palabras. En contraposición, argumentan que el pensamiento podría ser un dominio natural, separado del dominio artificial del lenguaje, pero en todo caso éste viene a ser el único camino conocido para llegar al pensamiento. La ilusoria sensación de que el hombre puede, según ellos, prescindir del lenguaje cuando piensa, tiene una fuente fecunda que es la frecuentísima incapacidad de comprender que el lenguaje no es la misma cosa que su simbolismo auditivo. Yendo más lejos, se sospecha que, en algunos casos, la expresión simbólica del pensamiento sigue su ruta fuera de los límites de la inteligencia consciente, de manera que la sensación de un flujo de pensamiento libre y extralingüístico se justifica relativamente (pero sólo relativamente) para cierto tipo de inteligencia. Esto significa que ciertos centros motores del cerebro, junto con los apropiados conductos de asociación, que son los equivalentes cerebrales del habla, son efectuados de manera tan imperceptible durante el proceso de pensamiento, que no alcanzan a “llegar” al plano de la conciencia. Por lo tanto nos es lícito comprender que el pensamiento más intangible puede ser tan sólo la correspondencia consciente de un simbolismo lingüístico inconsciente.⁷

⁷ Este aspecto lo podemos relacionar con la interesante perspectiva del antropólogo Carlos Castaneda. Su novela *El Don del Águila* es la narración de las prácticas y los principios de una forma de conocimiento ajena a la cultura “occidental”, de una tradición cultural prehispánica perfectamente estructurada que ha permanecido como fuente de conocimiento en la marginalidad de las comunidades indígenas. Es una burla o,

Esto no excluye la posibilidad de que el desenvolvimiento del habla dependa en muy alto grado del desarrollo del pensamiento. Podemos considerar que el lenguaje ha surgido pre-racionalmente, pero es difícil suponer que un sistema bien desarrollado de símbolos lingüísticos haya podido elaborarse con anterioridad a la génesis de conceptos claramente definidos y a su utilización, o sea, el pensamiento. Lo que es más factible imaginar es que los procesos del pensamiento entraron en juego como una especie de “afloramiento psíquico”, casi en los comienzos de la expresión lingüística, y que el concepto, una vez definido, influyó necesariamente en la vida de su símbolo lingüístico, estimulando así el desarrollo del lenguaje. Así, entendemos que el concepto no adquiere vida individual e independiente sino cuando ha encontrado una envoltura lingüística.

De todo esto tendremos que concluir que la comunicación, o sea, el objetivo mismo del lenguaje, no se lleva a cabo satisfactoriamente sino cuando las percepciones auditivas del oyente se traducen a una adecuada e intencional serie de imágenes o de pensamientos o de ambos. Por ello, el lenguaje escrito equivale, punto por punto, a ese modo inicial que es

si se quiere, un cuestionamiento a la rigidez de la razón. La obra nos conduce a través de la historia de una conversión en la que acontece un cambio de posición donde el “objeto” de estudio (Don Juan, el chamán, los guerreros ensoñadores y acechadores) se convierte en sujeto que estudia y el “sujeto” de estudio (Carlos Castaneda, antropólogo) se vuelve el objeto de estudio y experimentación. No sólo cambia la posición de los elementos de la relación, sino también la relación misma. La dualidad sujeto-objeto (el sujeto que conoce y el objeto por conocer) se desvanece y en su lugar queda la del maestro-neófito.

El libro de Castaneda emprende un análisis etnográfico que nos enfrenta a un mundo mágico a través de un sistema de creencias y prácticas ajenas a nuestra reflexión racional, lleno de fuerzas misteriosas, de percepciones deslumbrantes que representan todo un sistema de vida experimentado en distintas manifestaciones del conocer (ensoñar y acechar) lejanas para la miopía de los pseudoespecialistas.

Una de las fascinantes y terribles experiencias descritas en el libro es la de estar ante la infinitud del universo sin el asidero de las descripciones conceptuales o verbales (lingüísticas). Al mostrar lo ilusorio de toda descripción de este tipo se hace evidente la ingenuidad de creer en un mundo que puede llegar a entenderse, pero, paradójicamente, ese golpe a la arrogancia de la razón confiere un valor supremo a las descripciones. Aunque esencialmente falsas, las descripciones del mundo son la única posibilidad del mundo que tenemos para sobrevivir en un universo infinito e impredecible.

La finalidad del sistema que nos presenta Carlos Castaneda es un mundo de guerreros naguales, hombres de conocimiento cuya maestría es la de estar conscientes de ser, de percibir en todo fragmento de lo que somos capaces sin necesidad de palabras. La razón es una parte ínfima de esa capacidad, con lo cual, la ingenuidad científica de conocer el mundo, resulta verdaderamente patética.

el lenguaje hablado. Las formas escritas, así, son símbolos secundarios de las habladas — símbolos de símbolos podríamos decir. Las formas escritas pueden sustituir en todo a las habladas. Sin embargo, es probable que las asociaciones auditivo-motoras estén siempre cuando menos, latentes, esto es, que entran en juego de manera inconsciente. Aún aquellos que leen o piensan sin el más ligero empleo de imágenes sonoras, dependen, en última instancia, de esas imágenes. Emplean el “medio circulante”, la “moneda” de los símbolos visuales, como un cómodo sustituto de las mercancías y servicios de los símbolos auditivos fundamentales.

No obstante, considero que los sonidos del habla no son el hecho esencial del lenguaje, sino que éste consiste más propiamente en la clasificación, en la fijación de formas y el establecimiento de relaciones entre los conceptos. El lenguaje, en cuanto estructura, constituye el molde del pensamiento. Lo peculiar de este *simbolismo lingüístico* es la abreviación que supone este proceso durante el acto de pensar y la facilidad con que puede transferirse de un sentido a otro, de un campo de conocimiento a otro, de una persona a otra. Me inclino a pensar que el lenguaje es tan antiguo incluso como las manifestaciones más rudimentarias de la cultura (tallar la piedra, hacer brotar el fuego, el coito individual, múltiple o concomitante, etc.), y que tal vez estas manifestaciones se hicieron posibles cuando el lenguaje, instrumento de la expresión y la significación, hubo tomado alguna forma.

1.2 EL LENGUAJE COMO FACULTAD HUMANA

“En el estado actual de la historia, todo escrito político sólo puede confirmar un universo policíaco, del mismo modo que todo escrito intelectual sólo puede instituir una *para-literatura*, que ya no se atreve a decir su nombre.”

ROLAND BARTHES

Ensayar una definición general del lenguaje, en tanto que facultad humana, reviste un carácter problemático. Más aún si, como señalábamos, nuestro propósito primordial no es cómo concebir o cómo se ha concebido la *esencia* del lenguaje, sino encontrar su relación con el problema de la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía y situar el carácter ideológico de dicha problemática para proponer una alternativa pedagógica filosófico-poética autogestionaria. El objetivo es, pues, situar la enseñanza de la filosofía en el panorama del lenguaje. Más que presentar certezas y conclusiones, la pretensión es narrar la historia de la búsqueda de un lenguaje propio, auténtico, y evaluar las tensiones vinculadas a la problemática de esta investigación.

Partimos, así, de una sospecha, la sospecha de que la historia de la filosofía (interpretada por M. Heidegger como una bimilenaria gigantomaquia entre filosofemas del primado de la esencia sobre la existencia y filosofemas del primado de la existencia sobre la esencia; entre “esencialismo” y “existencialismo”) enfrenta su examen más decisivo en el modo de concebir la facultad de lenguaje como una *dynamis*, potencia, que nunca se realiza por completo. Intentamos revelar la presencia de una facultad de nuestra especie (no exclusiva de ella) en tanto que disposición congénita mediante la cual la humanidad deviene una capacidad de interpretación. ¿Pero qué es, después de todo, la facultad de lenguaje?

Una vez admitido su carácter biológico, psicológico, social, cultural y estético, quedan abiertas las siguientes cuestiones: ¿dicha *facultad* es la realidad última del pensamiento o constituye solamente su condición de posibilidad? ¿Nos encontramos, aquí, con una totalidad evidente o, por el contrario, con un fragmento aún indeterminado? Cualquier tesis que al respecto se adopte, siempre seguirá el sendero de una afirmación perentoria. El dilema de estas interrogaciones no se resuelve eligiendo uno de los dos términos, menos escogiendo uno en perjuicio de otro, sino reparando en su separación e intersección permanentes.

Si, en efecto, el lenguaje es aceptado como un guión invariable y metahistórico, se acallan las mutaciones sociales y culturales y, al hacerlo, se borra una de las auténticas marcas de reconocimiento del animal humano; se reduce al hombre a mero corolario subalterno del lenguaje agotando su heterogénea función propedéutica en aras de una manifestación autónoma, de un *reductio ad unum*:

“Si dispusiera de una realidad propia, con estructuras ramificadas y prestaciones particulares, la facultad de lenguaje sería una lengua ancestral o arquetípica (un sánscrito de alcance universal), de modo que entre ella y las lenguas históricas subsistiría sólo una diferencia de grado o extensión, análoga a la que existe entre una clase y sus subclases. Pero dicha facultad, considerada en sí misma, está privada de determinaciones positivas, es amorfa.”¹

La indefinición del lenguaje entendido como *potencia*, como lo que aún está ausente y todavía no es, nos conduce directamente a la idea de que la potencia es un todo sin partes,

¹ Virno, Paulo. *La facultad de Lenguaje*, p. 165.

indivisible en cuotas o porcentajes. Ella es a los actos como un número irracional a los números racionales: en ambos casos hay inconmensurabilidad.

Lejos de agotarse determinísticamente, la potencia-facultad de lenguaje refleja un acto de caracterización de la experiencia integral del sujeto donde “la *parole* (habla) designa el acto del individuo que realiza su facultad por medio de aquella conciencia social llamada *langue* (lengua).”² De este modo, el lenguaje significaría un interregno provisorio, una tierra de nadie, un proceso nunca llevado a término de una progresiva y laboriosa construcción humana cuyo mecanismo es la tensión, nunca superada en forma definitiva, entre la pobreza de *decires* y opiniones inconexas y la necesidad de interpretar, explicar, comprender y entender.

El acceso al lenguaje no es un episodio inaugural y transitorio, sino una manera constante de experimentar el lenguaje; es una disposición genérica —no sólo de esquemas gramaticales— irreducible a una mezcla de enunciados eventuales, innata (Chomsky) pero vasta, biológica pero potencial, que persiste en el fondo inextinguible del devenir. *El lenguaje es posibilidad de lenguaje.*

Aunque la humanidad ha hablado sin descanso por miles de años, su facultad de lenguaje ha permanecido intocada, conservando sus características de indeterminación y latencia. Esta *dynamis* no se agota a causa de las palabras que pronunciamos o escribimos efectivamente, ni se transforma en un catálogo de ejecuciones predefinidas como en la academia. Esta facultad prueba la pobreza de instintos del animal humano, su carácter indefinido y la desorientación constante que lo distingue.

² Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 385.

Aún reconociendo que la facultad del lenguaje es un instinto altamente especializado (especialización dirigida a la polivalencia y la generalización) que adopta comportamientos no prefijados, afirmar que el animal lingüístico es sumamente hábil y superior por el hecho de ser, tener y hacer lenguaje, es participar en el festival mundial de los sofismas porque el animal que tiene lenguaje es un *animal potencial* y éste es un animal no especializado. La potencia coincide con un estado de indeterminación e incerteza. En el ser humano está abierta la posibilidad de generalizaciones ilimitadas. En todo el curso de su evolución, el hombre aparece como heredero de aquellas criaturas que huyeron de la especialización anatómica (no tenemos, desde luego, la garra del puma, las alas del cóndor o la vista del águila), por eso es capaz de todas las acciones posibles.

Si éstas aseveraciones son ciertas, la carencia de instintos especializados, signo distintivo del *homo sapiens*, se deduce, en primer término, de la facultad de lenguaje. Sobre este punto Herder escribió:

“Que el hombre, en cuanto a su fuerza y seguridad instintiva, sea inferior a los animales; que incluso no posea lo que nosotros, refiriéndonos a tantas especies animales, llamamos actitudes e instintos técnicos innatos, es un hecho remanido [...] ¿Qué lenguaje tiene el hombre instintivamente, así como cada animal, en el interior y en conformidad con su especie, posee el propio? La respuesta es tajante: *ninguno*. Y justamente esta respuesta tajante es decisiva [...] La abeja zumba como liba, el pájaro canta como nidifica, ¿pero cómo habla el hombre por naturaleza? De hecho no habla, como por lo demás hace poco y nada con el instinto absoluto [...] Más allá de los gritos de su mecanismo sensitivo, el recién nacido es mudo.”³

³ Herder. 1770, p. 46-58.

El *homo sapiens* es, pues, un parto constitutivamente prematuro resultado de su congénita incompletitud y, justamente por eso, permanece como un animal no definido, como un “fragmento de destino” (Nietzsche). La hipótesis de que el hombre constituye una versión “fetal” de un desarrollo más general de los primates, está relacionada con la extensión de su proceso madurativo. Esto explica la inestabilidad de nuestra especie, o bien, la necesidad de un aprendizaje ininterrumpido. Nuestra crónica inmadurez corresponde a una crónica inadaptación que trata de ser mitigada con dispositivos sociales y culturales a través de técnicas adaptativas (un lenguaje apropiado, un léxico distintivo, una manera de hablar sofisticada, etc.). Esta suerte de padecimiento infantil crónico, con su plétora de posibilidades y sus procesos de adiestramiento, es resuelto entonces como un estigma aparentemente exclusivo del *homo sapiens*. En el ser humano el comportamiento explorativo perdura hasta la vejez: el hombre es, y será, un ser en devenir.

La potencialidad del animal humano tiene su correlato objetivo en la carencia de un ambiente circunscripto y bien enmarcado dónde sumergirse con innata pericia. Si un ambiente es el conjunto de condiciones que permiten a cierto organismo sobrevivir gracias a su particular organización, es lógico que un organismo no especializado sea también un organismo *desambientado*, y es así que tenemos, en la esfera reproductora de los encuadres academicistas de la filosofía universitaria que aquí nos concierne, una sobreimpuesta limitación del horizonte de posibilidades fácticas en el orden del pensamiento: una desambientación programada de la propia manera de pensar, de hablar, de escuchar, de escribir, de leer, sin considerar que la producción creativa del lenguaje da la convicción de que lo que parece lineal, preciso, mecánico y aburrido a la luz de la teoría, en realidad, por el contrario y por fortuna, es el producto de tentativas de intuición y, a menudo, de instinto.

La verdad es conjetural. Cuenta de ello da el hecho de que en el momento en que lo vacilante de las certidumbres entra en el pensamiento teórico, es evidente que el pensamiento filosófico, nunca tanto como hoy, asume como objeto de interrogación y, por ende, como testimonio del pensamiento, a los textos literarios más que a los filosóficos. Así, nos arriesgamos a decir que la poesía es la madre de una hija que nació muerta: la filosofía.

1.3 EL LENGUAJE COMO SISTEMA DE SIGNOS¹

“Tenemos que dejar de pensar, si nos negamos a hacerlo, en la casa-prisión del lenguaje; pues no podemos llegar más allá de la duda que pregunta si el límite que vemos es realmente un límite.”

F. NIETZSCHE

Se ha dicho, en algún lugar, que la historia del pensamiento es la historia de sus modelos.² Al final se cambia el modelo por otro nuevo. Esta sustitución señala un aruptura, un final y el comienzo de algo sin precedentes hasta entonces.³ El modelo depende exclusivamente del pensamiento substancialista. Esto es, si sus objetos de estudio no existen de antemano como sus entidades autónomas, tiende a inventar unos ficticios para fines metodológicos e ideológicos

¹ Aquí entendemos por *sistema* el conjunto estructurado de unidades relacionadas entre sí que se definen por oposición; p. ej., la lengua o los distintos componentes de la descripción lingüística. Cf. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española, 22ª ed., 2001.

² Jameson, Frederic. *La cárcel del Lenguaje. Perspectiva crítica del Estructuralismo y el Formalismo Ruso*, Ed. Ariel, Barcelona, 1980, p. 9.

³ Con anterioridad, el punto de vista prevaleciente era que el conocimiento crecía mediante la acumulación, añadiendo en forma gradual nuevos descubrimientos e hipótesis mejor establecidas al tiempo que se desechaba el error y se refutaban tesis pretéritas. Ese punto de vista sufrió un serio ataque con el influyente libro de Thomas Kuhn *La Estructura de las Revoluciones científicas* publicado en 1962 (existe edición en los Breviarios del F.C.E., México, 1975). El punto de vista de Kuhn es que el crecimiento de la ciencia no es una ampliación continua y hermética del conocimiento. Más bien, crecen saltos intermitentes en los cuales un *paradigma* o modelo en vigor es desplazado por otro. Un paradigma es un grupo de premisas, puntos de vista, reglas, costumbres y creencias (el marco conceptual que sirve de base a una teoría) que forma el tipo de preguntas que hace la ciencia. Por ejemplo, el paradigma Tolemaico con su visión de la tierra como el centro del universo fue reemplazado por el paradigma de Copérnico, que basaba sus preguntas sobre la premisa de que los planetas giran alrededor del sol. A su vez, este paradigma fue sustituido por el de Kepler quien demostró que tanto los planetas como el sol se desplazan en trayectorias elípticas. En la Física, el paradigma de Newton fue desplazado por el de Einstein y éste ha sido puesto en entredicho por la mecánica cuántica. En Biología, el paradigma bíblico fue suplantado por el de Darwin.

Según dice Kuhn, los paradigmas cambian cuando los problemas que abordan los científicos se vuelven más y más difíciles de contestar dentro del grupo de normas de los procedimientos existentes. Entonces, en un corto espacio de tiempo, se desarrolla una nueva visión de las cosas que explica los problemas del paradigma anterior y reorienta las preguntas para los científicos que trabajarán dentro de las nuevas reglas. Los nuevos paradigmas centran la atención sobre los nuevos problemas en lugar de resolver los antiguos dentro de un nuevo punto de vista que los abarque. La ciencia se enfoca hacia un nuevo tema y el anterior queda relegado a un segundo plano o desaparece por completo.

En la época actual, ningún paradigma está firmemente asentado. Vivimos en un periodo en que todos los modelos del pensamiento están siendo puestos a prueba, descubriéndose fallas y desajustes. La filosofía se encuentra en una situación de escrutinio, descontenta con las premisas establecidas, pero aún no lista para formular otras nuevas. Es probable que quizás la tarea filosófica más urgente de nuestra época sea la búsqueda de una nueva visión de la filosofía, una visión que ponga de relieve nuevos elementos de la realidad y sugiera nuevos medios de abordarlos a través de un nuevo lenguaje.

como en las diferentes teorías de la sociedad y de la cultura. De entre las reacciones contra ese pensamiento substancialista, de entre las diferentes imágenes de la relacionalidad, ninguna ha sido tan completa como la que ahora propone como su modelo básico el propio lenguaje.

¡El lenguaje como un modelo! ¡Volver a pensarlo todo de nuevo en términos del sistema de la lingüística! Lo que aquí nos parece sorprendente es, simplemente, que esto no se hubiera ocurrido con anterioridad, pues, de todos los elementos de la conciencia y de la vida social, el lenguaje parece gozar de alguna prioridad ontológica incomparable, de un tipo que todavía no está plenamente terminado. Se puede objetar, sin embargo, que describirlo de este modo es admitir la recapitulación de la problemática anterior de la historia de la filosofía, que regresa a dilemas conceptuales y problemas falsos de los que no tendríamos por qué volvernos a ocupar. No obstante, rechazar esta propuesta por razones ideológicas equivale a rechazar la tarea de integrar los descubrimientos lingüísticos en los sistemas filosóficos que enseña la academia.

En última instancia, nos encontramos ante la conclusión —anticipada, si se nos permite— de que el intento de concebir el lenguaje como un sistema es, en realidad, una metáfora, como si después de haber considerado nuestro objeto a todos los significados ya no pudiéramos seguir hablando de ellos en términos de significación como tal y nos viéramos obligados, de algún modo, a adoptar una postura fuera del dominio de los significados para juzgar lo que todos ellos tienen en común formalmente, independientemente de su contenido. Resulta que la expresión como contenido exige la impresión como su forma y acabamos teniendo que describir una estructura de intelección en función de lo que *se siente* al concebirla:

“Creo —escribe Frederic Jameson— que la justificación más profunda para el uso del modelo o de la metáfora lingüística debe buscarse por otro lado, independientemente de las

alegaciones opuestas a favor de la validez científica o del progreso tecnológico. Radica en el carácter concreto de la vida social de los llamados países avanzados actuales, que ofrecen el espectáculo de un mundo del que se ha eliminado la naturaleza, un mundo saturado de imágenes e información, cuyo intrincado sistema de mercancías puede considerarse como el auténtico prototipo de un sistema de signos. En consecuencia, existe una profunda consonancia entre la lingüística como método y esa pesadilla sistematizada y descarnada que es nuestra cultura actual.”⁴

En ese sentido, el objetivo de nuestra crítica a la forma de transmitir el saber filosófico en la UNAM, no es emitir juicios de detalle ni expresar una opinión positiva o negativa de lo que aquí se trata. Más que nada, nos proponemos situar al descubierto lo que Collingwood habría llamado los “presupuestos absolutos” del lenguaje considerado como totalidad intelectual; clasificar las relaciones posibles entre el lenguaje, su uso pedagógico al interior del sistema de enseñanza de la filosofía y la posibilidad de prescribir una forma poética y autogestiva de comunicación en el contexto reflexivo sobre la vida y la existencia. Todo ello en medio de una civilización asfixiante y artificial que reanima la meditación sobre nuestro entendimiento y la transmisión de la cultura. Nos parece importante reconocer que hemos mantenido la tendencia a dar por sentada la temporalidad; donde todo es histórico, la propia idea de historia ha parecido vaciarse de contenido. Quizá sea este el valor propedéutico fundamental del modelo lingüístico: renovar nuestra fascinación ante las semillas del tiempo.

⁴ Jameson, F. *Op. cit.*, p. 12-13.

“¿Significado o lenguaje? ¿Lógica o Lingüística? Esas son las decisivas alternativas que explican la inmensa disparidad entre la filosofía británica y la europea, entre la escuela analítica o del lenguaje común y lo que ha llegado a ser, casi ante nuestros propios ojos, el estructuralismo.”⁵

La estructura única del propio lenguaje, con sus dos caras gemelas, de las que Saussure ha dicho, con una imagen famosa, que es “comparable a una hoja de papel: el pensamiento sería el recto y el sonido el reverso, no se puede cortar un lado sin cortar al mismo tiempo el otro; y de igual modo, en el lenguaje no podemos aislar el sonido del pensamiento ni el pensamiento del sonido.”⁶

En lingüística, la referencia del pensamiento clásico por leyes eternas, inmutables, normativas, había dado como resultado esa identificación estrecha del lenguaje con la lógica, cuya codificación llamamos gramática. La era romántica substituyó la gramática por la filología y se caracterizó por una repentina proliferación de grandes descubrimientos históricos y la codificación final de dichos descubrimientos como leyes del lenguaje por los neogramáticos.⁷

La separación por parte de Saussure de la investigación sincrónica y la diacrónica, de la investigación histórica y estructural, es igualmente absoluta e incluye un supuesto metodológico que es un juicio de valor igualmente dogmático: en la medida en que algo es significativo se descubrirá que es sincrónico. Hasta donde entendemos, la originalidad de Saussure consistió en insistir en el hecho de que la lengua como sistema total está completa en cualquier momento,

⁵ *Idem.*, p. 17.

⁶ Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1945. p. 157.

⁷ Como ejemplo de lo anterior citamos: la ley de Grimm, la reconstrucción del indoeuropeo por parte de Bopp y la elaboración de las grandes escuelas de filología romántica y germánica especialmente por parte de eruditos alemanes.

independientemente de lo que pueda haber cambiado en ella en un momento anterior. Esto quiere decir que el modelo temporal propuesto por Saussure es el de una serie de sistemas completos que se suceden unos a otros en el tiempo; que la lengua es para él un presente perpetuo, con todas las posibilidades de significado implícitas en cualquiera de sus momentos.

La percepción de Saussure es en cierto sentido existencial: nadie niega el *hecho* diacrónico, el de que los sonidos tienen su propia historia y de que los significados cambian. Sólo que para el hablante, en cualquier momento de la historia de la lengua, existe un sólo significado, el actual. Las palabras no tienen memoria.

Se ha sustituido, así, una continuidad vivida por otra puramente intelectual. En resumen, podemos preguntarnos qué significa decir que, por ejemplo, *etimología* y *etimos logos* son lo mismo. ¿Lo mismo para quién? ¿En qué principio se basa esa identidad que a traviesa generaciones de vidas individuales y la extinción de cantidades incalculables de pronunciaciones concretas? ¿No será acaso que todavía estamos apasionados en toda clase de presupuestos positivistas donde la posición del observador se da por sentada y no ha llegado a pareceros problemática? Nuestra insatisfacción está basada no tanto en la ausencia de leyes generales cuanto en su secreta inutilidad para la mente, puesto que se coloca la fuente final de la inteligibilidad del lenguaje más allá de la propia acción humana.⁸

El pensamiento de Saussure no es sino una más entre muchas reacciones contra el positivismo. Precisamente su concepto de sistema es lo que lo distingue de la rebelión idealista y humanista, anticientífica, que encontramos en Bergson, en Croce y en los movimientos lingüísticos que se desarrollaron a partir de ellos. La postura de Saussure tiene muchas afinidades

⁸ La propia noción de *contingencia* o *azar* nos recuerda que la revolución saussureana es contemporánea de las teorías de la *poesía pura* y de la *pu gna*, dentro del dominio estético, por eliminar los últimos vestigios de lo extrínseco o contingente del propio lenguaje poético.

con la de Husserl pues, igual que éste, no se contentó con señalar simplemente la existencia de otro modo igualmente válido de pensamiento humanista y cualitativo junto al científico y cuantitativo, sino que, además, intentó codificar la estructura del dicho pensamiento metodológicamente, con lo que hizo toda clase de investigaciones nuevas y concretas posibles.⁹

⁹ La influencia del filósofo checo Edmund Husserl (1859-1938) —a quien su discípulo, M. Heidegger, dedica la obra *Ser y Tiempo*— fue muy importante durante todo el siglo XX. Su concepción de la fenomenología ha sido considerada como un modo de superar el dualismo cartesiano entre mente y mundo y su estudio de los signos, los sistemas formales y las partes y el todo han sido muy valorados por el estructuralismo y la teoría literaria. Su concepto de un mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) se ha empleado como un modo de integrar la ciencia en formas más amplias de la actividad humana, y sus conceptos del tiempo y la identidad personal han sido útiles en el psicoanálisis y en el existencialismo. Ha inspirado muchas investigaciones en ciencias sociales y más recientemente en ciencia cognitiva y en inteligencia artificial.

Husserl establece una distinción de mucha ayuda entre lo que es una repetición pasiva y no pensada de las palabras y la actividad de juzgar e explícitamente, en la cual establecemos juicios por nosotros mismos. El pensamiento explícito puede llegar a caer en la pasividad o puede “sedimentarse” cuando las personas lo aceptan como algo garantizado y lo utilizan para construir otros pensamientos a partir de aquél. Este pensamiento sedimentado debe ser reactivado y sus significados han de ser revividos. El pensamiento pasivo puede albergar contradicciones e incoherencias, así como la lógica formal, también, presupone juicios que pueden ser ejecutados de forma indiferenciada o, a veces, inexacta.

Una de las mayores contribuciones de Husserl es su análisis de la conciencia del tiempo y de su relación con la identidad del yo. Distingue entre el *tiempo objetivo* del mundo, el *tiempo interno* del flujo de las experiencias (tales como los actos de la percepción, los juicios y los recuerdos) y un tercer nivel, aún más profundo, que denomina “la conciencia del tiempo interior”. Es este último nivel el que permite que nuestros actos mentales sean experimentados como algo que sucede en el tiempo y suministra, además, el contexto final en el que se constituye la identidad del yo. En un cierto sentido se puede decir que alcanzamos una identidad consciente a través de los recuerdos que guardamos y recuperamos; no obstante, esos recuerdos tienen que ser “suturados” unos a otros en el nivel interior de la temporalidad de modo que sean recuperables como algo que pertenece a uno y el mismo sujeto. Husserl observa que en este nivel interior formado por la conciencia del tiempo interior nunca tenemos un único presente atómico: aquello a lo que accedemos como algo último es un movimiento que va de la retención del pasado inmediato a una proyección de lo que ha de venir junto a un “momento” o cuerpo central. Esta forma de conciencia interior del tiempo, la forma de lo que Husserl llama “el presente vivo”, es anterior incluso al yo y constituye una especie de cúspide en su análisis filosófico.

En los prolegómenos a su obra *Investigaciones Lógicas*, Husserl expone una crítica fundamentada y efectiva del *psicologismo*, doctrina que reduce entidades lógicas tales como las proposiciones, universales y números a estados o actividades mentales. Insiste en la objetividad de estos temas de la conciencia y muestra la incoherencia que se oculta tras el intento de reducirlos a las actividades de la mente. El resto de la obra examina los signos y las palabras, la abstracción, las partes y el todo, la gramática lógica, la noción de presentación y la verdad y la evidencia. Su distinción inicial entre una presentación intuitiva y una intención simbólica se extiende de la concepción de los números a la certeza que tenemos de cualesquiera objetos de la conciencia. La diferencia entre una intención vacía y una completa o una intuición se aplica ahora a los objetos de la percepción y se aplica igualmente a lo que denomina *objetos categoriales*: estados de cosas, relaciones, conexiones causales, y similares. Husserl afirma que podemos tener una intuición intelectual de tales tipos de cosas y describe, además, cómo es esta intuición; sucede cuando articulamos un objeto como algo que tiene ciertas propiedades o relaciones. La estructura formal de los objetos categoriales se conecta de forma sumamente elegante con las partes gramaticales del lenguaje.

Por lo que hace a los simples objetos materiales, Husserl observa que pueden ser propuestos o vacuamente o por intuición, pero sucede que cuando son intuitivos aún retienen partes que están ausentes y que sólo pueden ser coexpresadas por nosotros, de tal modo que la percepción es una mezcla de intenciones vacías y plenas. Es así como

No obstante, hay algo arquetípico en el propio silencio de Saussure: es esa misma legendaria y augusta renuncia a la palabra simbolizada por el gesto de Rimbaud, pero que vuelve a darse una y otra vez a comienzos del periodo moderno en diferentes formas, en la reticencia de Wittgenstein, en el largo periodo de abandono de la poesía por Valéry para dedicarse a las matemáticas y en el testamento de Kafka. Todos ellos atestiguan una especie de deslizamiento en el propio lenguaje, la deteriorización gradual en ese periodo de transición hacia nuevas pautas de pensamiento de la terminología heredada e incluso de la gramática y la sintaxis heredadas. De hecho, en una carta a Antoine Meillet es donde se preserva la angustia peculiar de Saussure:

“estoy harto de todo esto y de la dificultad general para escribir diez renglones de ideas que no choquen con el sentido común en relación con los hechos lingüísticos. Después de haberme ocupado durante tanto tiempo de la clasificación lógica de esos hechos y de la

el término “intencionalidad”, en Husserl, da nombre a la relación que muestra la conciencia con respecto a las cosas, ya sea cuando estas cosas están dadas o cuando son expresadas sólo en su ausencia. Husserl muestra también que la identidad de las cosas se nos da cuando vemos que el objeto que hemos propuesto vacuamente es el mismo que ahora nos es dado ante nosotros. Una posible debilidad en la obra de Husserl la ofrece el hecho de que se aferre a Kant y distinga claramente entre la cosa como nos es dada y la cosa-en-sí. En su fenomenología el sólo describe la cosa tal y como nos es dada, aunque llega a superar la distinción kantiana y afirma que la cosa-en-sí puede ser dada de forma intuitiva como la identidad que se presenta bajo una gran variedad de apariencias. Esta nueva posición se expresa en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913) donde Husserl, a diferencia de Hegel que entendía la fenomenología como la dialéctica interna del espíritu que presenta las formas de la conciencia hasta llegar al saber absoluto, expone su método filosófico, el cual, partiendo de la descripción de las entidades y cosas presentes a la intuición intelectual, logra captar la esencia pura de esas entidades, trascendente a la misma conciencia. Husserl considera que las cosas se nos presentan bajo diversas apariencias y que la filosofía debería conectar en una descripción precisa esas apariencias. La filosofía debe describir los diferentes modos en que se nos dan las “regiones del ser” tales como los objetos materiales, los seres vivos, otras personas y los objetos culturales, el modo en que se expresan en presente y en pasado, las formas en que el discurso, los números, el tiempo, el espacio y nuestros propios cuerpos nos están dados. Al obtener este tipo de descripciones tomamos contacto con las estructuras esenciales de las cosas. Logramos ser objetivo, no mediante una generalización sobre los casos que hemos experimentado, sino mediante un proceso que Husserl denomina “libre variación” o “variación imaginativa”. Intentamos mediante nuestra imaginación modificar diversas características de lo que es el objeto de nuestro análisis; sucede entonces que la modificación de algunas de estas características dejará el objeto intacto, mientras que otras destruirán el objeto. El método de la variación imaginativa conduce, de este modo, a la “intuición eidética”, al descubrimiento de que esta o aquella otra característica pertenece al *eidós*, la esencia, de la cosa en cuestión. Este tipo de intuición se dirige no sólo a los objetos, sino también a las diferentes formas de intencionalidad, como sucede cuando intentamos determinar la esencia de la percepción, la memoria, el juicio, etc.

clasificación de los puntos de vista desde los que los examinamos, empiezo a tomar conciencia cada vez con mayor claridad del inmenso trabajo que sería necesario para mostrar al lingüista *lo que está haciendo*, cuando reduce cada operación a la categoría adecuada, y, al mismo tiempo, mostrar la enorme vanidad que termina uno siendo capaz de hacer en lingüística [...] En gran medida contra mi propia inclinación, todo acabará en un libro en que explicaré sin pasión ni entusiasmo el hecho de que no haya un solo término usado actualmente en lingüística que tenga el más mínimo significado para mí y temo que sólo después de eso podré reanudar mi trabajo donde lo dejé.”¹⁰

El descubrimiento de Saussure fue el de que la causa de las dificultades terminológicas en lingüística era consecuencia del hecho de que esos términos intentaban *nombrar* sustancias u objetos (la *palabra*, la *oración*), mientras que la lingüística era, para él, una ciencia caracterizada por la esencia de esas sustancias:

“En otros dominios encontramos cosas, objetos, dados de antemano, que tenemos libertad para considerar desde diferentes puntos de vista. En éste hay antes que nada puntos de vista, pueden ser ciertos o falsos, pero no son sino puntos de vista en principio, con cuya ayuda *creamos* después nuestros objetos. Estas creaciones resultan corresponden a realidades, cuando nuestro punto de vista es correcto, o no corresponden, según los casos; pero en ambos casos no hay nada, no hay objeto alguno que tenga existencia propia en un momento determinado. Ni siquiera cuando estamos observando el tipo de hecho más

¹⁰ Carta a Antoine Meillet, 4 de enero de 1894. *Cartas de Ferdinand Saussure*, vol. XXI, p. 93.

material, uno que tenga de la forma más evidente la apariencia de una definición en y por sí mismo, como sería el caso de una serie de sonidos vocálicos.”¹¹

De modo que la causa de que Saussure se viera conducido a lanzarse por una nueva dirección, fue la naturaleza peculiar del lenguaje como objeto de estudio. Pero ¿qué nos dice todo esto? En particular, que la investigación científica y filosófica ha llegado a los límites de la percepción; sus objetos ya no son cosas u organismos que se vean aislados unos de otros por sus propias estructuras físicas y que pueden analizarse y clasificarse en diferentes formas. El concepto de *sistema* de Saussure significa que en esa nueva realidad no hollada el contenido es la forma, que podemos ver únicamente lo que nuestro modelo nos permite ver, que el punto de partida metodológico no se limita a revelar el objeto de estudio, sino que lo crea.

En términos psicológicos, esa percepción metodológica se refleja en el existencialismo, cuyo *leitmotiv* —la prioridad de la existencia respecto a la esencia— es verdadero y simplemente otra forma de decir la misma cosa y mostrar cómo cambia la realidad vivida en función de la elección que hacemos de ella o de las esencias a través de las cuales la interpretamos. En otras palabras, en función del *modelo* mediante el cual vemos y vivimos el mundo. En un sentido más amplio, está claro que de ese tipo de pensamiento se desprenden las consecuencias más importantes para los estudios humanos cuyo objeto de estudio es casi tan fluido y difícil de definir como el propio lenguaje. Saussure era perfectamente consciente de esto:

“Cuando una ciencia carece de unidades concretas, reconocibles e inmediatas, de ello se desprende que dichas unidades no son esenciales realmente para ella. Por ejemplo, ¿cuál es

¹¹ Citado en Émile Benveniste. *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971. p. 39.

la unidad básica en la historia? ¿El individuo, el periodo, la nación? Nadie está seguro de ello, pero, ¿qué diferencia hay? Las investigaciones históricas pueden continuarse sin que se llegue a una decisión final sobre este punto.”¹²

Así que las unidades, las entidades y las substancias sustituyen los valores y las relaciones “todo lo cual parece significar que en el lenguaje sólo existen diferencias sin términos positivos”.¹³ Filosóficamente nos encontramos ante una identificación peculiar entre cambio y materia, por un lado, y el significado y lo atemporal, por otro.¹⁴ Así, en el proyecto mismo de una *lingüística general* lo que ocurre es que el modo de abstracción ha cambiado. Mientras que en el pensamiento substancialista anterior las abstracciones eran básicamente nombres para las substancias (por ejemplo, el *nombre*), las nuevas abstracciones van dirigidas precisamente al propio proceso significador, describen (o tratan de hacerlo) la forma como la mente distingue los

¹² Saussure, F. *Op. cit.*, p. 149.

¹³ Saussure está concibiendo el valor en los términos de una metáfora económica en la que una unidad monetaria determinada tiene la misma función, y se trate de moneda de oro o de plata, de *assignat* o de una moneda de madera, en otras palabras, en dicha metáfora la naturaleza positiva de la substancia usada no es tan importante como su función dentro del sistema. Saussure, *idem.*, p. 166. (Cf. Shell, Marc. *Dinero, lenguaje y pensamiento*, Breviarios del F.C.E., México, 1985).

¹⁴ Hay que tomar en cuenta que las analogías filosóficas consideradas como las más adecuadas son las que se pueden establecer no con las versiones simplistas del problema mente-cuerpo, sino con las fenomenológicas en las que la materia pasa a ser la *hylé* de Husserl y cuya expresión más ilustre la encontramos en la antítesis sartreana entre el *en sí* y el *para sí*, entre la facticidad y la trascendencia.

Husserl ha indicado con el término *hylé* los contenidos sensibles (colores, sonidos, placeres, dolores, impulsos, etc.) que, privados por sí mismos de referencia intencional, adquieren tal referencia en la vivencia y, de tal manera, son distintos en su forma intencional y al mismo tiempo están unidos a ella. En la terminología husserliana se habla de *datos hyléticos*, son los constituidos por los contenidos sensibles y comprenden, además de las sensaciones denominadas externas, también los sentimientos, impulsos, etc. En este sentido, las consideraciones y los análisis fenomenológicos dirigidos a este elemento material se denominan hylético-fenomenológicos, así como los relativos a los correspondientes momentos noéticos (referentes a las intenciones subjetivas de la actividad mental) se denominan noético-fenomenológicos.

En griego, *hylé* significa materia. Fue Aristóteles quien introdujo esta expresión en el campo de la filosofía en oposición a la forma y para designar una de las cuatro causas. Por *hylé* Aristóteles suele expresar “aquello a partir de lo cual algo está hecho”, pero también puede llegar a significar “aquello que tiene forma”. En la filosofía aristotélica *hylé* es algo que se identifica también con la potencialidad y con el sustrato. Los neoplatónicos, por su parte, identificaron la *hylé* con el receptáculo de la concepción platónica. Etimológicamente, *hylé* viene del griego y denota la materia de lo que algo está hecho; bosque, selva, materiales de construcción, aunque para la fenomenología de Husserl se refiera a materia de la sensación, en tanto que puro dato inmediato. (Cf. Russ, Jacqueline. *Léxico de Filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*, Akal, Madrid, 1999).

signos, se resumen en estas dos palabras: identidad y diferencia, que reflejan claramente un nivel conceptual completamente diferente del de las antiguas categorías gramaticales. De este modo, tenemos que el concepto de sistema, la noción de lenguaje como una percepción de identidades y diferencias, va implícito en la distinción entre sincronía y diacronía.¹⁵ Esta distinción es simplemente el acto que en primer lugar hace interesante la doctrina de Saussure. Indudablemente es ahistórico y adialéctico por estar basado en una pura oposición, un conjunto de contrarios absolutos que nunca pueden transformarse en clase alguna de síntesis. Una vez reconocido esto como punto de partida, pasamos al interior del propio sistema sincrónico y descubrimos que en él la situación es muy diferente. Ahí la oposición dominante es la existente entre la *langue* (lengua), el conjunto de posibilidades o potencialidades lingüísticas en cualquier momento dado, y la *parole* (habla), o acto de habla individual, la actualización individual y parcial de algunas de dichas potencialidades.

Y, precisamente, porque el lenguaje es la clase de entidad peculiar que es, es por lo que la palabra que lo nombra no podrá funcionar con la nitidez de los nombres que representan a los objetos físicos. El lenguaje, en ningún caso, está presente en su totalidad, de ninguna manera adopta la forma de un objeto o de una substancia y, aun así, hace sentir su existencia en todos los momentos de nuestro pensamiento, en todos los actos de habla. Aquí nos parece prudente entablar un paralelo con el concepto de *sociedad*. Las antinomias de este concepto son consecuencia de las contradicciones de la cosa misma y no de un fallo inherente a la hora de

¹⁵ Situados en este punto queremos recordar una de las imágenes más famosas de Saussure: el lenguaje como un juego de ajedrez para ilustrar la idea de *sistema*. En general el propio juego, con sus reglas, es un sistema sincrónico; sus orígenes en Persia o la sustitución de una pieza de marfil por una ficha de damas, ninguno de esos hechos externos tiene que ver lo más mínimo con la sincronía. Sólo cuando las propias reglas resultan modificadas estamos ante un acontecimiento sincrónico dentro del sistema. En el ajedrez las reglas siguen siendo las mismas desde el principio al fin, mientras que en la evolución de una lengua, son las reglas precisamente las que cambian. Por su parte, los cambios diacrónicos en la lengua son de algún modo significativos, *teleológicos* en sí mismos, movimientos hechos por alguna fuerza significativa inmanente a la historia fonética.

concebirla. Este paralelo, creo, es en sí mismo una de las razones por las que el modelo de Saussure ha parecido tan sugestivo para otras disciplinas.

Podemos, pues, vislumbrar cómo la definición de las unidades básicas del lenguaje — palabra, oración, signo, fonema, sintagma, etc.— es mucho menos importante que la comprensión de la relación en un caso concreto dado. Esto no quiere decir que el pensamiento de Saussure se disuelva en lo inverificable, sino que sus precisiones sólo son válidas para los contextos específicos en examen.¹⁶

Así, la función de una nueva forma de indagación del problema que aquí nos ocupa ha de ser la de separar unos de otros los diferentes sistemas heterogéneos que hay dentro del propio lenguaje. La *parole*, por ejemplo, el acto de la habla individual, carece de pertinencia para la ciencia de Saussure no sólo en la medida en que es siempre, y por necesidad, incompleto, sino también en la medida en que es el punto en que se localiza la diferencia individual, la personalidad y el estilo individuales. Sin embargo, ver la relación del *habla* con la *lengua* como la del miembro con la clase o como la de la parte con el todo, como la del fenómeno físico con la ley física, equivaldría a reintroducir los modelos positivistas de los neogramáticos que

¹⁶ En este sentido, el defecto que vemos en el empirismo radica en su terco deseo de aislar el objeto en cuestión de todo lo demás, ya se trate de una cosa material, de un *acontecimiento* en el sentido de Wittgenstein, de una palabra, de una frase o de un *significado*: “La oración —escribe— sólo tiene sentido como miembro de un sistema lingüístico; como una expresión dentro de un cálculo. Ahora bien, sentimos la tentación de imaginar ese cálculo, por decirlo así, como un fondo permanente para todas las oraciones que pronunciamos, y pensar que, aunque la oración escrita en un papel o pronunciada está aislada, en el acto mental del pensamiento el cálculo está presente: en un racimo. El acto mental parece realizar en forma milagrosa lo que no podría realizar acto alguno de manipulación de símbolos. Ahora bien, cuando desaparece la tentación de pensar que en algún sentido el cálculo en conjunto ha de estar presente al mismo tiempo, carece de sentido *postular* la existencia de un tipo peculiar de acto mental junto a nuestra expresión.” (Wittgenstein. *The blue and brown books*, New York, 1958, p. 42.)

Creo que ese modo de pensamiento (empirista), remontándose como lo hace hasta Locke, es de inspiración política; y, siguiendo la trayectoria de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, para racionalizar y universalizar el pensamiento, nos sería difícil mostrar que ese pensamiento se caracteriza por una desviación de los ojos, una preferencia por los segmentos y los objetos aislados, como medio de eludir la observación de los conjuntos y totalidades más amplios que, en caso de verse, forzarían a la mente a la larga a sacar conclusiones sociales y políticas incómodas.

precisamente Saussure tenía intención de sustituir. La relación de lengua y habla es algo que está dentro de nosotros, en la conciencia individual, una relación entre la oración inmediata que acabo de pronunciar y mi capacidad para construir oraciones y mi acopio interiorizado de formas lingüísticas en general. La originalidad de Saussure, nos parece, fue la de separar el *habla* del hablante de la *lengua* de la persona que la entiende. Para él, el *habla* es la dimensión activa del habla y la *lengua* la pasiva; *lengua* no es tanto la capacidad de hablar cuanto la capacidad de entender el habla.¹⁷

Por otro lado, mientras que los semantistas se ocupan de las palabras como símbolos, Saussure insiste en la definición de la lengua como sistema de signos. La definición de *signo* por parte del lingüista francés reza así: “El signo lingüístico une, no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica.”¹⁸ Estos últimos términos quedan sustituidos después por una nueva serie, el significado y el significante.

La propia construcción del concepto de un signo acaba claramente con la teoría lingüística más arcaica de todas, teoría todavía restaurada o casualmente por los poetas, la del vínculo indisoluble entre las palabras y las cosas o, lo que es lo mismo, la aprehensión del lenguaje en forma de nombres y del hecho de nombrar.¹⁹ La doctrina de la arbitrariedad del signo elimina el mito de un lenguaje natural y sirve, a l mismo tiempo, para lanzar las consideraciones

¹⁷ La originalidad de la gramática transformacional de Chomsky parece deberse a su inversión del modelo saussureano, una especie de negación de la negación en que los mecanismos lingüísticos vuelven a quedar situados de nuevo en la *parole* o acto de habla individual. Véase, por ejemplo, el siguiente comentario de Chomsky sobre Saussure: “Así, que fue totalmente incapaz de abordar los procesos recursivos subyacentes a la formación de las oraciones. Y parece considerar la formación de las oraciones como una cuestión de *parole* (habla) y no de *langue* (lengua).” (Noam Chomsky. *Current Issues in Linguistic Theory*, La Haya, 1964, p. 23).

¹⁸ Saussure, F. *Op. cit.*, p. 98.

¹⁹ Mucho más fructífera desde el punto de vista poético es la inversión de esa antigua doctrina que parte de Mallarmé, para quien la poesía nace, no como un intento de restaurar los antiguos nombres de Adán, sino como reacción contra ese carácter arbitrario del lenguaje y como intento de “motivar” lo que en su origen era totalmente “inmotivado”. (Cf. Stéphane Mallarmé. *Obras Completas*, París, 1945, pp. 363-364).

psicológicas del lenguaje a un plano distinto pues, entonces, lo que distingue a los seres humanos ya no es es a destreza o talento relativamente especial que es la capacidad de hablar, si no la capacidad más general de crear signos y, con esto, queda abierto el camino más corto que de la lingüística conduce a la antropología.

La tarea básica de la investigación lingüística consistiría, así, en la búsqueda, uno por uno, oración por oración, de referentes en el mundo real, y en la purificación del lenguaje mediante la eliminación de los términos no referenciales y de las construcciones puramente verbales. La peculiaridad de este modelo conduce directamente al “idioma básico” (*i.e.* inglés, francés, alemán, español, ruso, etc., “básicos”), a la filosofía del lenguaje común y a la semántica como disciplina organizada. Semejante enfoque subestima la importancia de la convención puramente histórica y de la inercia en el lenguaje, al tiempo que sobreestima la importancia de la “falta de comunicación” y de la llamada barrera del lenguaje en los acontecimientos humanos.

La sugerencia filosófica que vemos detrás de todo esto es la de que no es tanto la palabra u oración individual la que representa o refleja el objeto o fenómeno individual en el mundo real, cuanto que el sistema de signos en su totalidad, el entero campo de la lengua, está en paralelo con la realidad. En otras palabras, que la totalidad del lenguaje sistemático es lo que es análogo a cualquier estructura que exista en el mundo de la realidad y que nuestra comprensión avanza de un todo o *Gestalt* a otro y no de un elemento a otro. Pero, naturalmente, basta con presentar el problema en estos términos para que toda la noción de realidad se vuelva problemática de repente; y, de hecho, para la semiología ésta (la realidad) o bien es un caos informe del que ni siquiera se puede hablar en primer lugar o bien es ya, en sí misma, una serie o red de varios sistemas trabados (verbales y no verbales) de signos.

El problema es, pues, determinar la forma como están relacionados mutuamente los signos individuales, pues ese modo de relación es el que ha de componer el sistema lingüístico como totalidad. El punto de partida ha de ser, claramente, la dimensión “material” del lenguaje. Esto presupone el abandono de una percepción atomista y empírica, de una cosa-en-sí aislada, un sonido-objeto que no tiene conexión con ninguna otra cosa, a cambio de un tipo de percepción relacional, algo del orden de la percepción gestáltica, de la forma sobre el fondo o de la tensión dialéctica entre parte y todo.²⁰

Así, pues, la percepción del lenguaje sigue en su funcionamiento la ley hegeliana de que la determinación es negación; pero quizá lo que revele con mayor claridad su carácter específico sea la distinción de Sartre entre negaciones internas y externas. La *negación externa* se da en el pensamiento analítico y en el mundo de los objetos físicos yuxtapuestos unos al lado de otros. Así, decir que un libro no es una computadora es decir algo cierto, pero no esencial, que no afecta ni al ser del libro ni al de la computadora, que, en otras palabras, no contribuye realmente a la definición de ninguno de los dos. Pero la realidad humana está regida por la *negación interna*; de modo que el hecho de que yo no sea mujer, ni astronauta, ni tenga todo un porfiriato dando

²⁰ La palabra alemana “Gestalt” se traduce más apropiadamente como “forma”, “organización” o “configuración” — no hay equivalente preciso en español de esta palabra. Suele llamarse a esta escuela de psicología “psicología de la forma” o “psicología de la configuración”.

Gran parte del trabajo de los psicólogos de la Gestalt fue en el área de la percepción, aunque después volvieron también su atención al aprendizaje, la conducta social y el pensamiento. Los representantes de esta escuela —Köhler, Koffka y Wertheimer— sostuvieron que los intentos por comprender los fenómenos para el análisis de sus elementos individuales resultarían infructuosos. Mientras que los conductistas se oponían al estructuralismo y al funcionalismo debido a la subjetividad de los datos con que trabajaban, los psicólogos de la Gestalt se opusieron a estas escuelas basados en que no puede estudiarse algo tan complejo como la conciencia analizándola en sus elementos. El resultado de tal enfoque, según ellos, es que la unidad del fenómeno que se estudia es destruida. Las composiciones musicales, por ejemplo, se componen de notas individuales, pero no podríamos esperar describir con precisión una composición musical simplemente contando el número de notas bajas, notas altas, notas duras, y etc. Una composición supone algo más que la suma de las notas individuales que la constituyen. Estas notas consisten en una relación específica de unas con otras. Así como un cuadrado es más que cuatro líneas rectas, así también todos los objetos y procesos son más que la suma total de sus partes componentes. La característica principal de la psicología de la Gestalt, a diferencia de las escuelas de psicología que le precedieron, reside en su carácter antiatomístico. (Cf. Whittaker, James O. *Psicología*, trad. José Carmen Pecina Hernández, Ed. Interamericana, México, 1987, 4ª ed., p. 28).

clases en la universidad, dice algo que me afecta profundamente en mi propio ser. Lo mismo ocurre con el lenguaje: cada sonido mantiene una relación de negación interna con los demás elementos de su sistema.

Ahora podemos caracterizar la realidad peculiar del lenguaje diciendo que los conceptos de diferencia, distinción y oposición, que en otros dominios del pensamiento no siempre se denotan mutuamente, en su caso se acoplan y son una y la misma cosa. Podemos sintetizar el pensamiento de Saussure del modo siguiente: el lenguaje no es ni un objeto ni una sustancia, sino un valor. El lenguaje es una percepción de la identidad. Pero en el lenguaje la percepción de la identidad es lo mismo que la percepción de la diferencia, de modo que toda percepción lingüística contiene al mismo tiempo una conciencia de su propio opuesto. Con eso podemos entender la diferencia entre la percepción fonémica y fonética: para la primera nada está presente en absoluto (en otras palabras, quien no habla griego, al oír hablar en ese idioma, ni siquiera sabrá los sonidos que pueden haber estado presentes); para la segunda, una ausencia determinada se oye, se siente. La mente, de este modo, puede crear una sensación de oposición donde no la hay ni física ni materialmente. Así, cuanto más especializado se vuelve este terreno de investigación, más peligro corre la lingüística de dispersarse en unidades distintas y sin relación mutua, y más comprometida resultará la insistencia (queremos su poner) de la filosofía del lenguaje en la unidad del lenguaje como fenómeno.

Con todo, lo que está en juego (al parecer) es la distinción básica entre contigüidad y similaridad, los dos principios básicos de la asociación de ideas implícitos ya en las exposiciones clásicas de Locke, Hume y Kant. Dichas distinciones son clasificatorias y su objetivo es descubrir y formular leyes mentales absolutas, las pautas y categorías distintivas de acuerdo con las cuales funciona la mente y, de hecho, el cerebro.

Pero, más allá de cualquier intención concluyente, nuestro interés en este apartado ha sido mostrar la coherencia del lenguaje visto como sistema en conjunto y como totalidad; su carácter sugestivo tal que modelo o analogía para otros modos de pensamiento que interesa proponer a manera de una pedagogía de la filosofía basada en el uso y despliegue de un lenguaje poético autogestionario.

1.4 EL LENGUAJE COMO SIGNO IDEOLÓGICO

“La reproducción de la fuerza de trabajo exige no sólo una producción de su cualificación, sino también, y, simultáneamente, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar convenientemente la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y de la represión, a fin de que aseguren también, mediante la palabra, el dominio de la clase dominante.”

LOUIS ALTHUSSER. *Escritos*.

Sabido es que la moderna especulación filosófica sobre la naturaleza de los signos y su papel en la comunicación social, tuvo en la civilización grecorromana una tradición que se inicia en la antigüedad remota (chinos, árabes, indios, fenicios). Esta tradición incluye tanto al pensamiento platónico como al aristotélico en lo referente a la relación entre los sonidos lingüísticos y la mente humana. Comprende a los estoicos y su enfoque dialéctico de la oposición entre el significante y el significado y, asimismo, mantiene una conexión vital con la semiótica medieval que veía en los signos algo material en representación de algo espiritual y consideraba las palabras como los signos más importantes entre los signos.

Como sabemos, Saussure considera el concepto de *signo* como el verdadero eje de la comunicación verbal y, en general, de cualquier comunicación de sentido. “La lengua — dice— es un sistema de signos que expresan ideas”.¹ Aunque Saussure distingue varios sistemas de signos, el lenguaje humano es para él el más importante de todos. Según su interpretación, la naturaleza semiótica del lenguaje humano necesariamente implica su carácter social. La lengua como sistema es una institución social. Como dice Saussure, “no

¹ Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 60.

existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de una comunidad. Por otra parte, el individuo tiene necesidad de un aprendizaje para conocer su funcionamiento; el niño lo va asimilando poco a poco”.² Puesto que la lengua solo es uno entre varios sistemas semióticos, Saussure considera la lingüística como una rama de la ciencia general de los signos. Usando el griego *semeion* (signo) como base derivacional, llama a la ciencia de los signos que tiene en mente *semiología*, denominación distinta del término *semiótica* de John Locke, luego adaptado y desarrollado por Charles Sanders Peirce.

El énfasis de Saussure en la naturaleza semiótica del lenguaje humano y en su intrínseco carácter social, tuvo en el lingüista ruso Valentín Voloshinov una enorme influencia.³ Para éste, todo lo que es ideología posee sentido; representa, describe o está en lugar de algo situado fuera de sí mismo; en otras palabras, es un signo; sin signos no hay ideología. Como consecuencia, el estudio de los signos es un estudio de la ideología y la filosofía del lenguaje es la filosofía del signo.

Voloshinov insiste en que el signo puede surgir sólo en un territorio interindividual. Es esencial que los individuos formen un grupo (una unidad social); sólo entonces el medio sígnico podrá configurarse entre ellos. A diferencia de Saussure, Voloshinov no considera que los signos sean básicamente de naturaleza psicológica. Mientras que para aquél la lengua “es un sistema de signos en el que solo es esencial la unión del sentido y la imagen acústica donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas”⁴, para el lingüista ruso un signo es un fenómeno del mundo exterior. Para él, localizar los signos en la *psique* llevaría

² *Ibid.*, pág. 58.

³ Voloshinov, V. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, Trad. de Rosa María Rússovich.

⁴ Saussure. *Op. cit.*, p. 58.

a transformar la semiótica en el estudio de la conciencia y de sus leyes. Voloshinov se resiste a pasar por alto las propiedades físicas del signo y a considerarlas como si fueran simples medios técnicos para la realización de ese efecto interno que es el entendimiento. Mientras Saussure encara su *semiología* como parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general, para Voloshinov el estudio de los signos de ningún modo depende de la Psicología y no necesita basarse en ella. Está convencido de que la psicología objetiva debe basarse en el estudio de los signos. Según su enfoque dialéctico, el carácter binario de cada signo implica que los aspectos físicos y significativos son inseparables y no pueden estudiarse aisladamente uno del otro precisamente porque la unidad de la oposición binaria es la base de la semiótica.

Ferdinand de Saussure, siguiendo fielmente el espíritu del idealismo cartesiano, insiste enfáticamente en una neta separación entre el acto real del habla y el sistema abstracto de normas internalizadas por la competencia lingüística de los hablantes. “Al separar la *lengua* del *habla* —dice— se separa a la vez: 1) lo social de lo individual y 2) lo que es esencial de lo que es accesorio o más o menos accidental.”⁵ Las implicaciones epistemológicas de tal divorcio analítico entre sistema lingüístico (*langue*) y acto de habla (*parole*), se ha convertido en el desafío más importante para los discípulos de Saussure.

Para Voloshinov, no es posible manejar adecuadamente la emisión concreta sin, simultáneamente, tener en cuenta el sistema lingüístico. Y a la inversa, no se puede, en su opinión, entender analíticamente el sistema lingüístico sin la simultánea consideración de las emisiones concretas. O sea, la realidad concreta de la lengua-habla no es el sistema abstracto de las normas lingüísticas, ni la aislada emisión monologal, ni el acto psico-

⁵ *Ibid.*, p. 57.

fisiológico de su implementación, sino el hecho social de la interacción implementado a partir de una o varias emisiones.

En explícita oposición al divorcio saussureano entre sistema y emisión, Voloshinov insiste en que: a) La ideología no ha de divorciarse de la realidad material del signo situándola, por ejemplo, en la “conciencia” o en otras regiones indeterminadas e inasibles. b) El signo no debe estar divorciado de las formas concretas de intercambio social puesto que el signo es parte del intercambio social organizado y no puede existir fuera de él, convertido en un simple artefacto físico o metafísico. c) La comunicación y las formas de la comunicación no pueden hallarse divorciadas de sus bases materiales.

La bifurcación saussureana de lengua sistemática y habla implicó la necesidad de imponer límites estrictos entre el aspecto *sincrónico* de un sistema lingüístico y el aspecto *diacrónico*, esto es, la historia de la lengua. En consecuencia, Saussure divide el estudio del lenguaje en dos partes distintas: “La *lingüística sincrónica* se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes y que forman sistema, tal como aparecen a la conciencia colectiva. La *lingüística diacrónica* estudiará, por el contrario, las relaciones que unen términos sucesivos no apercibidos por una misma conciencia colectiva y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí.”⁶

Sin embargo, para Roman Jakobson, la oposición entre sincronía y diacronía fue una oposición entre el concepto de sistema y el concepto de evolución; pierde su importancia en principio apenas reconocemos que todo sistema existe necesariamente como evolución mientras que, por otra parte, la evolución es inevitablemente de naturaleza sistemática. “F. de Saussure y su escuela —escribe Jakobson— abrieron un nuevo sendero en la lingüística estática, pero en cuanto al campo de la historia de la lengua, se

⁶ *Ibid.*, pág. 174.

mantuvieron en la senda de los neogramáticos. La enseñanza saussureana de que los cambios fonéticos son factores destructivos, fortuitos y ciegos, limita el papel activo de la comunidad de hablantes que perciben cada etapa dada en las desviaciones del patrón lingüístico habitual como un sistema ordenado. Esta antinomia, entre los estudios lingüísticos sincrónicos y diacrónicos, debe ser superada a favor de una transformación de la *fonética histórica* en la historia de los sistemas fonémicos.”⁷

Saussure anticipó y anunció un enfoque nuevo, estructural, de la lingüística sincrónica, pero confirmó el viejo y atomizante dogma de los neogramáticos en lingüística histórica. Su engañosa identificación de las dos oposiciones —sincronía *versus* diacronía y estática *versus* dinámica— fue refutada por los lingüistas postsaussureanos. No obstante, esta dicotomía se mantuvo en la escuela francesa de Claude Levi-Strauss, quien aceptó sin reservas la sincronía saussureana. En cambio, el rechazo del dualismo de Saussure por los representantes de la escuela formalista rusa fue seguido en pleno por la escuela estructuralista de Praga y por la escuela de Leningrado de M. Bajtín.⁸ Mientras que Saussure señala que el sistema sincrónico existe en la conciencia colectiva de los hablantes, para éstas escuelas un sistema sincrónico de ningún modo es una entidad real. Desde un punto de vista objetivo, no existe tal sistema en ningún momento real del tiempo histórico. Un sistema sincrónico es solo una construcción descriptiva de un analista que busca fundamentar una fenomenología del lenguaje cómoda para el registro de sus observaciones.

La “naturaleza estática” del modelo sincrónico saussureano y su artificial separación del *continuum* permanentemente cambiante del creativo *fluir* de la lengua, fue correctamente interpretada por Voloshinov como el renacimiento del espíritu cartesiano en

⁷ Jakobson, R. *Selected writings*; t. I., Praga, 1928, pág. 1-2.

⁸ Selden, Raman, Peter Widdowson y Peter Brooker. *La teoría literaria contemporánea*, Ariel, Barcelona, tercera edición, 2001, trad. de Blanca Ribera de Madariaga.

el área de la investigación lingüística. Este “espíritu del racionalismo”, que sigue influyendo en la filosofía del lenguaje, considera a la historia como una fuerza irracional deformadora de la pureza lógica del sistema lingüístico.

La naturaleza estática de un sistema abstracto de normas, cerrado, estable de reglas y con un instrumental normativo acabado, halló la crítica convincente de Wilhem von Humboldt, para quien la lengua era un sistema generativo continuo y en incesante cambio. El lingüista alemán consideraba a la lengua como una actividad creativa natural de la humanidad; a menudo se lo ha visto como el líder de la reacción romántica contra la era racionalista que dominó la lingüística de los siglos XVII y XVIII. Empero una interpretación diametralmente opuesta sobre Von Humboldt es la de Noam Chomsky:

“El énfasis cartesiano en el aspecto creador del uso del lenguaje como característica esencial y definida del lenguaje humano, encuentra su más potente expresión en el intento de Humboldt de desarrollar una teoría completa de la lingüística general [...] Considerado en relación con los antecedentes que aquí estamos examinando (el tratado de Humboldt) parece que marca el punto final del desarrollo de la lingüística cartesiana más bien que el comienzo de una nueva era en el pensamiento lingüístico.”⁹

El énfasis humboldtiano en el aspecto creativo como la característica fundamental del lenguaje humano, se halla en directa contradicción con el interés en la lógica interna del sistema de signos mismo, tomado como se lo hace en el álgebra, sin una adecuada relación con la realidad concreta o con los participantes de la comunicación. En este sentido, la

⁹ Chomsky, N. *Lingüística cartesiana*. Gredos, Madrid, 1969, pág. 9 y 49.

presentación sistemática de la gramática, léxico y fonética es, para la filosofía del lenguaje poético que intentamos continuar —o, si no, instaurar—, sólo reflexión sobre la lengua y ejercicios especulativos de lógica, segmentación, clasificación, abstracción y algebrización.

En la lingüística cartesiana y su continuación, la escuela del *objetivismo abstracto*, el factor de la identidad estable de las formas lingüísticas prevalece sobre su mutabilidad, lo abstracto sobre lo concreto, la sistematicidad sobre la historicidad, las formas de las partes aisladas sobre la propiedad de la estructura íntegra. El objetivismo abstracto dejó de lado el acto de habla y la emisión que es su producto como algo individual, porque el sistema abstracto de reglas y normas pasó a convertirse en el objeto exclusivo de la investigación lingüística.

En cambio, la lingüística humboldtiana y su continuador, el *subjetivismo idealista*, rechazó el sistema de reglas (estático y normativo), como una reflexión artificial sobre el lenguaje y convirtió a la innovación creativa, a la variabilidad estilística del acto de habla, en el foco primordial de su atención. Sin embargo, de acuerdo con la tradición que se intenta seguir en esta tesis (filosofía crítica del lenguaje), en realidad el acto del habla o, con mayor precisión, su producto (el enunciado), de ningún modo puede considerarse un fenómeno individual en el sentido exacto de la palabra y no puede explicarse en función de la individual condición psicológica o psico-fisiológica del hablante. No en su totalidad.

En un intento por operar dialécticamente, tratamos de considerar al subjetivismo idealista (o individualista) y al objetivismo abstracto como tesis y antítesis, proponiendo una síntesis dialéctica que supere estas tendencias opuestas con el ánimo de constituir una negación-afirmación de ambas. El centro verdadero de la realidad lingüística es, para la filosofía crítica del lenguaje, el acto de habla significativo encarado como una estructura dialógica social y psíquica a la vez, vital en todos sus aspectos para la operación semiótica.

Siguiendo este orden de ideas, el *diálogo*, en su sentido más amplio, resulta ser un caso ejemplar de interacción verbal sintética (dialécticamente hablando), puesto que ofrece los rasgos más esenciales de la operación semiótica: no sólo el hecho de habla con sus aspectos físicos y semánticos en relación con otro hecho de habla, sino también la oposición entre los participantes del hecho de habla y las condiciones de su contacto verbal en un contexto histórico-social dado. Surge, aquí, la importancia del diálogo como enfoque para una más correcta comprensión de la interacción verbal. Los criterios fonológicos, morfológicos y de sintaxis, por elaborados que fueran, han mostrado ser puntos de partida inadecuados para el análisis de las consecuencias semánticas de la interacción verbal desplegada en el diálogo. Se ha puesto de manifiesto que la sintaxis morfológica es una herramienta pobre para el estudio del enunciado como un todo, de la interdependencia sintáctica de su estructura y, en general, de las diversas manifestaciones de la interacción verbal. El estudio de esa interacción centra su atención en la crucial importancia de la entonación, esto es, el papel comunicativo de la relación de los sistemas dinámicos, entonacionales y de timbre en la percepción del discurso. Así, todos los pensamientos, todos los sentimientos, e incluso todo el séquito de razonamientos puede expresarse por medio de variantes entonacionales de una misma cualidad. Sólo descubriendo las formas de estas emisiones de manera completa y, especialmente, las formas del discurso dialogal, podemos entender las formas del habla interna y la peculiar lógica de su concatenación.

Para el marco teórico desde el que nos posicionamos, el “habla interna” debe ser contemplada no como habla menos sonido, sino como una función del lenguaje enteramente diferente cuyo rasgo distintivo es lo peculiar de su sintaxis. Nos referimos a una “filosofía del silencio” que sirva para fundamentar una *poética de lo inefable*, que no demuestre sino que muestre; no que diga sino que insinúe, no que explique o argumente

sino que balbucee. Pero, ¿para qué? Octavio Paz nos lo dice. Él habla de la importante significación que tiene, para la época contemporánea y futura, el papel de la poesía con miras a conformar una filosofía política de la fraternidad:

“A mi modo de ver, la palabra central de la triada (libertad, igualdad, fraternidad) es *fraternidad*. En ella se enlazan las otras dos. La libertad puede existir sin igualdad y la igualdad sin libertad. La primera, aislada, ahonda las desigualdades y provoca las tiranías; la segunda, oprime a la libertad y termina por aniquilarla. La fraternidad es el nexo que las comunica, la virtud que las humaniza y las armoniza. Su otro nombre es solidaridad, herencia viva del cristianismo, versión moderna de la antigua caridad. Una virtud que no conocieron ni los griegos ni los romanos, enamorados de la libertad pero ignorantes de la verdadera compasión. Dadas las diferencias naturales entre los hombres, la igualdad es una aspiración ética que no puede realizarse sin recurrir al despotismo o a la acción de la fraternidad. Asimismo, mi libertad se enfrenta fatalmente a la libertad del otro y procura anularla. El único puente que puede reconciliar a estas dos hermanas enemigas —un puente hecho de brazos enlazados— es la fraternidad. Sobre esta humilde y simple evidencia podría fundarse, en los días que vienen, una nueva filosofía política. Sólo la fraternidad puede disipar la pesadilla circular del mercado.”¹⁰

Resulta, pues, impostergable la tarea de revisar las categorías elaboradas por los filósofos y lingüistas para el análisis de las formas del *habla externa* (las lexicológicas, las gramaticales, las fonéticas, etc.), ya que parecen inaplicables para el análisis del *habla interna* o, si son aplicables, sólo lo son de una manera que nos ha sido impuesta por la

¹⁰ Paz, Octavio. *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Seix Barral Biblioteca Breve, México, 1990, pág. 129.

fuerza del aparato ideológico educativo que nos constriñe, aunque sea de un modo exclusivamente “intelectual”.

El habla interna (“la otra voz” en el sentido de Paz) es una función autónoma del lenguaje. Puede contemplarse como un plano diferente del pensamiento verbal. Es evidente que la transición del habla interna a la externa no constituye una simple traducción de una a otra. No puede lograrse con la mera vocalización de un habla silenciosa. Se trata de un proceso dinámico y complejo que implica la transformación de la estructura predicativa e idiomática del habla interna (aprisionada, por otro lado, en una jaula histórico-social determinada: dinero, lenguaje, pensamiento, fe, etc.) en un habla sintácticamente articulada e inteligible para los demás. Esta búsqueda constante, que asumimos como empresa, trata de situar un *nuevo* lenguaje como vehículo principal hacia aquello que podría hacer verdaderamente *humanos* a los seres humanos; enunciar el milagro del lenguaje que, siendo un proceso generativo, sólo puede transformarse con la ayuda de un proceso alternativo en el que el poema sirva de guía y ejemplo.

“Espejo de la fraternidad cósmica —escribe Paz—, el poema es un modelo de lo que podría ser la sociedad humana. Frente a la destrucción de la naturaleza, muestra la hermandad entre los astros y las partículas, las sustancias químicas y la conciencia. La poesía ejercita nuestra imaginación y así nos enseña a reconocer las diferencias y a descubrir las semejanzas. El universo es un tejido vivo de afinidades y oposiciones. Prueba viviente de la fraternidad universal, cada poema es una lección práctica de armonía y de concordia, aunque su tema sea la cólera del héroe, la soledad de la muchacha abandonada o el hundirse de la conciencia en el agua quieta del espejo. La

poesía es el antídoto de la técnica y del mercado. A esto se reduce lo que podría ser, en nuestro tiempo y en el que llega, la función de la poesía.”¹¹

El propósito de nuestra empresa consiste en lograr la configuración de una nueva concepción crítica del lenguaje como medio por excelencia de creatividad ideológica, cuyo tratamiento sirva para delinear, por análisis comparativo entre diferentes interpretaciones sobre el lenguaje, una praxis poetizante concebida —en total acuerdo con Bajtín y Voloshinov— como una de las ramas de ese amplio y comprensivo estudio de las ideologías que abarca todos los dominios de la creatividad humana.¹²

Ya hemos dicho que lo que permite el estudio objetivo del lenguaje es su inalienable cualidad social afirmada, desde tiempos inmemoriales, por toda la creatividad humana. Todo signo es un fenómeno social. Fue precisamente la cualidad social de todos los productos intelectuales lo que no supieron captar otros enfoques y métodos —positivista, formalista, subjetivista, psicológico, idealista, mecanicista, racionalista, etc. Considero, del mismo modo, importante advertir sobre las consecuencias reduccionistas del lenguaje a mera sociolingüística. La consecuencia de este género ha sido una ingenua identificación del lenguaje (y la literatura) con la vida real y una completa pérdida del contacto con las propiedades específicas y distintivas del lenguaje mismo. Aún bajo el marxismo, esta noción sobrevivió en la doctrina de que el lenguaje y la literatura derivan directamente de las bases socioeconómicas. Creemos, en contraste, que tanto el lenguaje como la literatura participan del proceso social y son, en y por sí mismos, entidades sociales. La posición formalista sostenía que el lenguaje era un fenómeno extra-social o, más bien, que lo que

¹¹ Paz, Octavio. *Op. cit.*, págs. 138-139.

¹² Cf. Volochinov, N. *Marxismo y Filosofía del Lenguaje*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, Traducción de Tatiana Bubnova.

constituía lo “lingüístico” del lenguaje —su especificidad—, era algo válido por sí mismo, autónomo y con capacidad de perpetuarse de por sí; que debía y tenía que ser aislado del medio social en el cual existía, a fin de ser convertido en objeto de conocimiento; que mientras las fuerzas sociales y los hechos podían, y efectivamente lo hacían, a veces incluso drásticamente, afectar al lenguaje (y la literatura) desde afuera, la naturaleza real intrínseca del lenguaje se mantenía inmune, exclusivamente y por siempre fiel sólo así misma; que, por lo tanto, esto era la base para un programa de especificación literaria, pero una base que hipostasiaba el problema contrastando y pugnando por ello con la perspectiva del método sociológico.

En resumen, las corrientes especificatorias del formalismo son diametralmente opuestas a las corrientes marxistas. Aquéllas consideran que la especificación debe consistir en aislar un dominio ideológico particular y separarlo de todas las demás fuerzas y energías de la vida ideológica y social. Ven la especificidad, la singularidad, como una fuerza estática en sí misma, hostil a todo lo demás; es decir, conciben la singularidad en términos no dialécticos, de allí que sean incapaces de incorporarla al proceso vital de la interacción tal como se da en la unidad concreta de la vida histórico-social de la cual la educación en general y la enseñanza de la filosofía en particular son sólo una parte.

Sí, nos interesa el problema de la enseñanza de la filosofía en la UNAM, su carácter excluyente, su reducción a mera lógica proposicional abstracta, la función que en esto desempeña una filosofía del lenguaje impuesta y predeterminada por las castas magistrocéntricas y élites consustanciales al capitalismo cultural pero, sobre todo, nos preocupa construir un enfoque apropiado del problema de la construcción poética que no resida en la definición de su exclusividad (es decir, en función de lo poético versus lo ideológico), sino en el descubrimiento de su integración.

Aspiro a ser poeta, pero no un poeta desentendido de la realidad histórica (política, social, económica, cultural, educativa) de su pueblo. Como tan bellamente lo escribió Heidegger:

“Poetizar es el dar nombre original a los dioses. Pero a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa, si los dioses mismos no nos dieran el habla [...] El dicho de los poetas consiste en sorprender estos signos (el lenguaje de los dioses) para luego transmitirlos a su pueblo [...] El poeta vislumbra en el ‘primer signo’ ya también lo acabado y pone audazmente lo que ha visto en su palabra para predecir lo todavía no cumplido [...] La instauración del ser está vinculada a los signos de los dioses. La palabra poética sólo es igualmente la interpretación de la ‘voz del pueblo’.”¹³

Nos preocupa consolidar y transmitir, en nuestra comunidad, una obra poética que pueda integrarse con la realidad material de la palabra y con el significado de la misma; que una lo profundo y lo común del sentido con la realidad dada del sonido emitido, haciendo posible la transición coherente y consistente de la periferia de nuestra creación (obra) a su sentido interno, de la forma externa a la significación ideológica interna.¹⁴

Lo que está en juego es la situación real de una obra como hecho social, su definición en el tiempo y espacio reales, sus medios y modo de realización, el tipo de público presupuesto y la relación establecida entre autor y público, su vinculación con las instituciones sociales, con los hábitos sociales y con las demás esferas ideológicas. En una palabra, su definición situacional en el aquí y ahora. El poeta, después de todo, elige palabras no del diccionario sino del contexto de la vida donde las palabras están en

¹³ Heidegger, M. *Arte y Poesía*, Breviarios del FCE, Traducción y Prólogo de Samuel Ramos, México, décima reimpresión, 2001, págs. 144-145. De Heidegger nos ocuparemos en la sección correspondiente. Cf. Apartado 1.6 de esta tesis.

¹⁴ Cf. Voloshinov, V. *Op. cit.*, pág. 162.

maceración y penetradas por los juicios de valor y las condiciones de clase; el poeta trabaja constantemente en conjunción con la simpatía o la antipatía de su interlocutor, con su aceptación o su rechazo. El discurso se convierte, así, en un campo de batalla de intenciones opuestas (en el marco de una dictadura verbal-conceptual) a la manera de una partida de ajedrez en la que, no obstante, un solo peón puede derrocar un reino si realiza los movimientos adecuados en el momento preciso.

1.5 LENGUAJE COMO ÓRGANO DEL CONOCIMIENTO

“Ningún poema puede nacer de la convicción de que ya existe un lenguaje que une dos cosas distintas; aún debemos crear y descubrir el todavía-no del lenguaje: el anhelo de una utopía, de un sitio inexistente. Como si desde este punto del vacío por fin pudiéramos continuar y averiguar donde estamos.”

PAUL AUSTER.

La serie de planteamientos expuestos con anterioridad nos permite cuestionar la clásica posición instrumental que reduce el lenguaje a ser un mero objeto exterior al servicio de la transmisión de pensamientos o de los informes de una realidad que se suponen ya dados previamente, o adquiridos con independencia del propio lenguaje, siempre en el contexto de la enseñanza de la Filosofía en la UNAM. Ahora vamos a considerarlo más bien como un órgano de conocimiento que, por más que nos empeñemos en criticarlo, revisarlo o, incluso, abandonarlo, no es neutral por cuanto que contiene una visión del mundo.

Por otro lado, aunque, correlativamente, se afirma que lejos de ser mera representación, copia o reflejo de una realidad independiente de él, el lenguaje sería la exposición original y originaria en la que lo real “se pone al dejarse poner”. Dicha expresión es concebida como realización de lo real en que acontece y, en ese sentido, decimos que el lenguaje es también un acontecimiento existencial que adquiere, para nosotros, un nuevo estatuto gnoseológico: poético, festivo y lúdico, caracterizados como sucesos en los que se realiza un suceder originario, apartado de las abigarradas y soporíferas fórmulas de la enseñanza filosófica tradicional.

Estas nociones nos remiten a una realidad dinámica cuyo modo de ser es la misma realización en la que el propio ser es ya lenguaje. Ahora la reflexión tiene como misión evitar el engaño provocado por la palabra aislada que delimita unilateralmente (y, por tanto, falsea) la cosa designada, arrancándola de la totalidad a la que pertenecía y en la que se encontraba unida a su opuesto, es decir, al determinarla y fijarla sacándola del continuo flujo del devenir. Sin embargo, sigue manteniéndose aquí una correspondencia entre ser y lenguaje, que no es ya una identidad inmediata sino mediada y, por así decirlo, oculta, pues se acepta que la reflexión sobre el *logos* del lenguaje como un todo puede mostrar el *logos* de la totalidad en devenir del universo. El habla particular es al mismo tiempo descubrimiento y encubrimiento, por lo que requiere interpretación, y tiene un sentido que va más allá de lo que propiamente dice, un sentido oculto a la visión directa y al que se accede transversalmente, por la interposición de la imagen y la metáfora.

Esta interpretación nos parece distinta de la tradición clásica en la que la reflexión sobre el lenguaje se plantea como una reflexión sobre la cultura decadente de la *polis*; el discurso humano comienza a ser considerado desde el paradigma del lenguaje comercial y jurídico del *ágora*, para acabar siendo concebido como medio o instrumento de expresión (comunicación) de un pensamiento o de una realidad independiente de él y a los que, finalmente, de un modo u otro, traiciona, con lo que se plantea la necesidad de crear, o de buscar al menos, un sistema ideal de signos de la razón. De este modo queda asentado el marco en el que va a transcurrir, hasta nuestros días, la implícita hermenéutica triunfante que dirige a la filosofía y la cultura occidental.¹

¹ Cf. F. K. Mayr. "Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica" en VV.AA., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona, 1994.

Se trata, por el contrario, de traducir a un lenguaje inteligible lo dicho de un modo extraño, incomprensible; descifrar un sentido oculto tras el sentido literal; rescatar la supuesta situación originaria de correspondencia de identidad inmediata entre el lenguaje, el pensamiento y el ser. Se trata de plantear una relación de realización en la que se escuche, en el silencio que dejan las palabras, el *verbum cordis* (San Agustín) que late tras ellas; retirar las interpretaciones superpuestas para descubrir no tanto el sentido literal como la realidad humana en que han surgido sus lejanas resonancias.²

El proyecto de fondo que nos mueve hacia esta intención es, siguiendo a Gadamer, el de rehabilitar en su “dignidad” gnoseológica a la experiencia estético-poética autogestiva como un modo de conocimiento y de acceso a lo real que permita descubrir una forma distinta de aprender la filosofía, trascendiendo sus encuadres pedagógicos, al criticar la “conciencia filosófica” (técnica y científica) resultado de una falsa abstracción que banaliza y subjetiviza todo lo que no

² Este enfoque plantea la reflexión sobre la peculiaridad de la “comprensión” como irreductible a la “explicación” propia de las ciencias naturales (Dilthey), una reflexión que desemboca, a través de la obra de Heidegger, en la formulación explícita de una hermenéutica filosófica por parte de Gadamer, quien critica la pretensión de absolutizar la actitud positivista representada por el fracaso de la fenomenología y el descrédito del neokantismo (aunque, respecto a éste último, no sea así para los leguleyos estudiosos del Derecho y la Jurisprudencia). La crítica de Gadamer insiste en la imposibilidad de alcanzar una fundamentación racional definitiva del conocimiento y del mundo. Esta crítica a la actitud positivista se formula constructivamente en la tesis de la primariedad de que goza la experiencia vinculada al conocimiento estético y al saber ético, una experiencia que tiene lugar (según Gadamer) fuera y antes de la experiencia metódica. Estas formas de *experiencia no-metódica* acontecerían en el “mundo de la vida” (Husserl) entendido como horizonte, más o menos anónimo, que se da acríticamente por válido por el mero hecho de vivir en él y en el que se inscribe cualquier saber particular, constituyendo lo que Heidegger llamó “la comprensión previa” que nos inserta en un “círculo hermenéutico”. La *interpretación*, aquí, lejos de ser un modo de conocimiento entre otros, constituye el peculiar “modo de ser” del hombre vinculado a su finitud. Tal sería la condición hermenéutica de la existencia humana, cuya finitud hace de la interpretación una tarea infinita, circular pero impasivo-expansiva, en el interior de la cual no se da observador neutral alguno (ni fenomenólogo ni positivista) ni, por tanto, objetividad pura, sin que ello implique, empero, una recaída en el subjetivismo. Ahora observador y observado pertenecen a un tercer horizonte que los engloba y la interpretación se ofrece como una *fusión de horizontes* que acontece en el seno del lenguaje. El lenguaje sustituye así al ser y al sujeto trascendental que había sustituido a éste. Ahora el lugar en que sujeto y objeto se encuentran ya en correlación no va a ser la noción fenomenológica de *intencionalidad* (entendida como la unidad previa a la oposición de sujeto y objeto, lo cual permite ver toda conciencia —sujeto— como la conciencia *de* algo y a todo algo —objeto— como algo *para* una conciencia), sino la *interpretación* y, finalmente, el lenguaje o la *lingüística* que a ambos atraviesa y que de este modo adquiere un nuevo *status* epistemológico.

se someta a las normas (leyes) del conocimiento racional del mundo y su enjuiciamiento instrumental; sustituir esta perspectiva por un “nuevo” enfoque que tome como punto de partida el lenguaje y la lingüística del ser humano, considerando que el pensar remite siempre más allá de sí mismo y que “nos habla por sí mismo como lo hace un tú.”³

Sin embargo, la hermenéutica filosófica de Gadamer, como fusión de horizontes que caracteriza a la comprensión, no es vista ya como producto de la historia, sino como un resultado o rendimiento que tiene lugar en el lenguaje. Ahora la autorrepresentación del ser no se cumple como tiempo sino como lenguaje. El ser queda ahora reinterpretado como (y desde el) lenguaje, el cual es considerado fundamentalmente en tanto que mediación de sentido (intersubjetivo, dialógico).⁴

Este proyecto de “universalización” de la hermenéutica va a tomar como hilo conductor la reflexión sobre el lenguaje o, mejor dicho, la experiencia vivida del lenguaje en la que se va a hacer radicar todo lo humano y que será vista, por tanto, como el punto de partida de toda reflexión, y la estrategia que, hasta donde entendemos, sigue Gadamer para llevarla a cabo, consiste en poner en cuestión el modo en que tradicionalmente se ha abordado el lenguaje desde la forma de la proposición, es decir, desde el presupuesto de que su función esencial y primera es la enunciación.⁵ Lo que aquí nos interesa remarcar es que, frente a la explicación reductivista del lenguaje como proposición-enunciado, Gadamer va a intentar comprenderlo desde la “lógica de

³ Gadamer, G. W. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 447.

⁴ Garagalza, Luis. “Hermenéutica” en *Diccionario de Hermenéutica*, Dir. A. Ortiz Osés y P. Lanceros, 2ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.

⁵ Gadamer, dialogando con Hegel, afirma que “la forma de la proposición no tiene ninguna justificación filosófica. La envoltura de una proposición, al igual que el viviente poder nominador de la palabra, no es una mera envoltura vacía sino encubridora de un contenido [...] Ahora bien, como quiera que para Hegel la representación adecuada de la verdad es un quehacer infinito, que avanza sólo por aproximaciones y repetidos intentos, las producciones del instinto lógico bajo la envoltura de las palabras, formas proposicionales y proposiciones son estructuras del contenido especulativo y parte verdaderamente de la expresión en la cual se representa la verdad del espíritu.” (H. G. Gadamer. *La Dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1981, pp. 47-48.

la pregunta y respuesta” en la que había desembocado su hermenéutica de las ciencias humanas, esto es, desde el diálogo como trasfondo que se oculta en la enunciación y del que surge, y en el que se desborda, toda expresión conceptual y toda proposición o enunciado por más que éstos pretendan bastarse a sí mismos y por más que su rigor pueda ser controlado y verificado.⁶ De este modo, al construir la Lógica sobre el enunciado, la filosofía y la cultura occidental han seguido un derrotero preñado de consecuencias, una decisión que sigue afectándonos aún en la escuela: se privilegia el razonamiento silogístico asimilado al modelo de la matemática que hace abstracción de todo lo que no sea expresamente dicho, mostrado y demostrado, es decir, se reduce el lenguaje a la parte visible, con lo cual se esboza ya el privilegio que el pensamiento moderno concede al método. La pregunta entonces sería: ¿se agota lo que el lenguaje (el lenguaje filosófico propiamente dicho) realmente quiere decir en lo que de hecho dice? ¿El silencio, lo no dicho, no pertenece al lenguaje al menos en igual medida que lo dicho? ¿No es ésta una restricción de la realidad del lenguaje en la que vivimos y nos soporta?

“Esta opción por la razón silogística y por el enunciado acarrea la expulsión fuera del lenguaje de la parte oscura, de la sombra que proyecta toda proposición en tanto que responde a una voluntad de decir, en tanto que tiene una motivación, en tanto que está enraizada en la vida como en su contexto, en tanto que es expresión de la finitud que nos constituye.”⁷

⁶ Heidegger, maestro de Gadamer, planteaba la necesidad de poner en entredicho la lógica enunciativa que la Metafísica da por supuesto atendiendo al hecho de que el enunciado, la estructura predicativa que se refiere a un objeto y sobre el que descansa el pensamiento representativo, es sólo uno de los modos derivados de una estructura (o, mejor, pre-estructura) más originaria, de una relacionalidad en la que no se da propiamente un referirse *a* o un representar *algo*, sino que se instaura un sentido en el que algo se desvela y se oculta al mismo tiempo en tanto que algo distinto. Así, de lo que se trata es de comprender cómo se ha ido organizando y constituyendo el discurso de la Metafísica en relación al hecho de que algo se oculta.

⁷ Garagalza, Luis. *Op .cit.*, p. 259.

Por otro lado, al poner en cuestión la concepción instrumental del lenguaje, Gadamer se embarca en un proyecto de ampliación del modelo occidental de racionalidad, que en el transcurso de nuestra historia ha quedado así constituido y restringido como razón enunciativa y técnico-instrumental, para proponer una racionalidad lingüística en la que se pudiera integrar lo que en aquél se excluye por *oscuro* (entre lo que se encontraría, para nosotros, la potencia pedagógica mito-poética que hemos llamado autogestionaria —entendida como la gestión de uno por uno mismo— de la palabra, la creatividad) y en la que quedaría integrada, a su vez, la propia lógica silogística, bien como un modo derivado o un resultado que está enraizado y que surge de la lógica de pregunta y respuesta, del diálogo que es el lenguaje.

Pugnamos, pues, por interpretar el lenguaje —en el contexto que le es propio a la enseñanza autogestiva de la filosofía— no como conjunto de enunciados, sino desde el diálogo en el que el espíritu se encuentra ya siempre implicado con lo *otro* de sí (la realidad y otros “yos”) y del que surgen, entre otras cosas, enunciados. Entiendo que comprender un enunciado no es captar sólo lo que dice, la opinión del autor o su referente, sino también lo que quiere decir, esa *voluntad* oculta en lo dicho a la que se accede a través de lo que quiere decirnos, es decir, introduciéndose en el diálogo del que ha surgido, dejándose llevar y decir por él. Ahora no cabe ya, frente al pensamiento moderno, hablar “de un espíritu sin mundo que estuviera ya seguro de sí mismo y que tuviera que buscar el camino hacia el ser del mundo, pues ambos se corresponden originariamente entre sí: la relación es lo primario.”⁸ Esto no implica, frente al pensamiento antiguo, la doctrina de la inteligibilidad del ser. Se trata de pensar “desde el lenguaje como

⁸ Gadamer, H. G. *Verdad y Método*, *op. cit.*, p. 550.

centro”⁹ y de pensar el lenguaje como centro en el que el espíritu (conciencia) y la realidad (ser) se conjugan y se representan como en su unidad originaria.

Liberado de su reducción instrumental, el lenguaje adquiere un significado cognitivo y ontológico propio, compareciendo como el lugar en el que se realiza la primera articulación totalizadora de la realidad, la interpretación primaria (implícita) que proporciona al hablante el suelo relativamente firme desde el cual proyectar toda interpretación posterior (explícita).¹⁰ El individuo, en la medida en que posee un lenguaje, es decir, en la medida en que ha crecido y se ha formado en ese lenguaje y lo habla, es ya poseedor de un cierto saber, que es resultado de la experiencia colectiva de los que han hablado dicha lengua, y está imbuido de unas actitudes fundamentales ante la vida y la realidad que son ingenuamente tomadas por “naturales” y que casi siempre chocan al extranjero. Poseer un lenguaje quiere decir, por tanto, estar inserto en una tradición de valores, de actitudes, vivencias y creencias que introduce al individuo en una determinada relación con el mundo, con los otros sujetos y consigo mismo.

Para algunos intérpretes, Gadamer se sitúa en una línea de pensamiento que confluye con la marcada por una cierta antropología en sus investigaciones sobre el lenguaje como un constitutivo esencial del ser humano abierto al mundo, y no como un añadido accidental o accesorio, con lo que retrotrae la cuestión del origen del lenguaje a la pregunta por el origen del hombre.¹¹ En esa dirección, señala Gadamer que mientras el animal se encuentra atenido al

⁹ *Ibidem*, p. 552.

¹⁰ En este sentido, Gadamer habla del mundo como de ese “suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí.” (*op. cit.*, p. 535).

¹¹ A. Gehlen, por ejemplo, ha propuesto una concepción del hombre como un “ser carencial”, “dotado” de una serie de deficiencias morfológicas e instintivas que le incapacitan para una adaptación inmediata al medio ambiente (adaptación que en otros animales garantiza la supervivencia). Para compensar esa inadaptación inicial, el hombre se encuentra obligado a interpretarse a sí mismo y a su entorno, intercalando su lenguaje intérprete que se convierte en

entorno, el hombre, por el contrario, se encuentra “abierto al mundo”, tiene mundo, lo cual quiere decir que disfruta, y padece, de una libertad frente a la realidad inmediata de su compulsividad:

“Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia está constituida lingüísticamente.”¹²

Así, el lenguaje proporciona la posibilidad de que exista el mundo (idea, ésta, contraria a la concepción “materialista” del lenguaje, para la cual el mundo es el que proporciona la posibilidad de que existan el hombre y el lenguaje) y de que se manifieste el hombre como mundo, es decir, como una totalidad ordenada no ya de meras cosas sino de significaciones (Merleau-Ponty). Dicha noción del “mundo” mienta una realidad que no es estrictamente objetiva, separada e independiente del sujeto, sino una realidad en relación de referencia al hombre y su lenguaje; una realidad humanamente mediada y configurada. Tanto el lenguaje como el mundo que en él se articula y conforma, tienen, por su mutua correlación, un carácter objetivo-subjetivo: no hay acceso al mundo sin mediación lingüística y, viceversa, todo lenguaje comporta una interpretación del mundo. Podemos hablar, por tanto, del mundo del lenguaje como una realidad intermedia o *mundo intermedio* (*Zwischenwelt* de Humboldt) situado entre el hombre (subjetividad) y el entorno (objetivo), y que resulta de su mutua interacción dialéctica.

Gadamer pone de relieve la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. Ahora el lenguaje ha penetrado hasta las entrañas del ser mismo

su “segunda naturaleza”. De este modo, la interpretación y el lenguaje comparecen como algo necesario para la supervivencia del hombre, el cual es definido en consecuencia como un “animal innatural por naturaleza” (sic). (Cf. Gehlen, A. *El Hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980).

¹² H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 536.

adquiriendo un carácter ontológico: “lo que accede al lenguaje recibe en la palabra su propia determinación.”¹³ El ser acontece en el lenguaje y no es algo distinto de las visiones, rostros y caras en que se ofrece:

“Representarse y ser comprendido son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pase a la otra. La obra de arte es una con la historia de sus efectos, igual que lo transmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido: ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia, sino todo ente en cuanto puede ser comprendido.”¹⁴

La vieja concepción de la realidad última como ser sustantivo, estático, autosubsistente, ordenado en sí mismo, racional-inteligible, es sustituida por una interpretación dinámica de lo real como lenguaje o palabra portadora de un sentido, el cual se realiza y existe en la multiplicidad de sus interpretaciones cual autorrepresentaciones o accidentaciones.

De acuerdo con esto, la comprensión en general acontece en (y viene condicionada por) el lenguaje de cada presente, en el seno del cual el sentido de lo real accede a su representación o realización efectiva. Dicho lenguaje, en el que tiene lugar la fusión de horizontes, descansa sobre lo que Gadamer a denominado un “metaforismo fundamental”, lo cual nos puede poner en dirección hacia un desbordamiento de la hermenéutica filosófica en la hermenéutica simbólica y,

¹³ *Ibidem*, p. 568.

¹⁴ *ibid.*, p. 570.

con esto, en el tránsito de un lenguaje filosófico determinante hacia un lenguaje poético autogestivo que instaure una manera innovadora de enseñar (aprender a aprender) filosofía.¹⁵

Para Gadamer, ese lenguaje, esa conciencia lingüística en el seno de la cual acontece la interpretación, no se identifica con la razón abstracta ni descansa sobre una previa interpretación racional; no se reduce a ser la manifestación de una previa actividad reflexiva y metódica de abstracción, inducción, clasificación y conceptualización que allí quedara más o menos encubierta o desfigurada, sino que es algo original u originario que hace posible, entre otras cosas, esa actitud reflexiva.¹⁶ Según Gadamer, la conciencia lingüística precede y funda a la razón. La fijeza del sentido propio de las palabras comparece ahora como el resultado de la fijación de un previo sentido figurado (o simbólico) que de algún modo sigue, sin embargo, resonando en aquél.¹⁷ Pero afirmar que el lenguaje, que impregna todas nuestras interpretaciones, carece de un fundamento racional (es decir, sólido) no implica sin más que sea algo absolutamente infundamentado, caótico, librado al azar o puramente convencional y arbitrario. Para Gadamer, muy al contrario, el lenguaje tiene “fundamento”, si bien no se trataría de un fundamento “sólido” sino “líquido”. Dicho fundamento sería lo que este filósofo denomina el “metaforismo fundamental” que consiste en “el hallazgo genial e inventivo de las comunidades para las que se ordenan las

¹⁵ Frente a la interpretación “posmoderna” que hace Vattimo de Gadamer, insistiendo en la desfundamentación y en la transparencia, algunos filósofos, al sugerir la tesis del carácter metafórico del lenguaje, siguen otra vía menos “débil” y “flotante”, más “pesada” o “acuática”, según la cual la hermenéutica filosófica apunta hacia, y reclama, una hermenéutica simbólica en la que el lenguaje queda enraizado en los arquetipos y reinterpretado como un simbolismo que emerge de las profundidades materiales del inconsciente colectivo, ejerciendo como mediador entre éste y la conciencia individual. (Cf. L. Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1991).

¹⁶ En este sentido puede resultar fecunda una comparación entre la *conciencia lingüística* gadameriana y la *conciencia matriarcal* tematizada por E. Neumann. Cf. “La Conciencia matriarcal y la luna” en VV. AA., *Arquetipos y símbolos colectivos*, op .cit.

¹⁷ Una concepción similar de las palabras (y de las verdades) como “metáforas gastadas” se encuentra en la obra juvenil de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, así como en Herder cuando habla de la capacidad de fingir, de la imaginación, como la fuente común del lenguaje y la razón. (Cf. A. Ortiz Osés, “Protolenguaje materno y fundamento imaginario”, en W. Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona, 1992).

cosas”¹⁸, en virtud de la cual el lenguaje siempre “pone algo de su parte e introduce en la comunicación ésta su aportación propia.”¹⁹

“En la conciencia lingüística —escribe Gadamer— no tiene lugar ninguna reflexión expresa sobre lo que es común a lo diverso, y el uso de las palabras en su significado general no entiende lo que designa y a lo que se refiere como un caso subsumido bajo la generalidad. La generalidad de la especie y la conceptualización clasificatoria están muy lejanas de la conciencia lingüística. Incluso si prescindimos de todas las generalidades formales que no tienen que ver con el concepto de la especie, sigue siendo cierto que cuando alguien realiza la trasposición de una expresión de algo a otra cosa está considerando, sin duda, algo común, pero esto no necesita ser en ningún caso una generalidad específica. Por el contrario, en tal caso uno se guía por la propia experiencia en expansión, que le lleva a percibir semejanzas tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros. En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico.”²⁰

No se trata, pues, de una mera conceptualización clasificatoria, de la subsunción del caso particular en una determinada especie. Más bien los entes son sacados de su aislamiento y peculiaridad, puestos en correlación con una serie de cosas y diferenciados de muchas otras. Así

¹⁸ H. G. Gadamer, *op .cit.*, p. 518.

¹⁹ *Ibidem*, p. 655.

²⁰ *ibid.*, p. 514.

es como se lleva a cabo la trasposición, la metáfora, y en este sentido cabe decir que ya la más elemental designación conlleva un proceso metafórico, una simbolización.²¹

La generalidad que instaura el lenguaje no es, según afirma Gadamer, la generalidad de la especie que procede precisamente de la abstracción de lo accidental y peculiar, así como de la situación en que tiene lugar la experiencia propia. En el lenguaje no hay abstracción de la experiencia propia, pues es precisamente ésta la que, en su expansión, sirve de guía, haciendo patentes semejanzas que no tienen por qué ser necesariamente esenciales y que, sin embargo, hacen posible una primera articulación o interpretación intersubjetiva de lo real que no excluye lo accidental ni lo subjetivo.²²

Nuestro pensamiento más abstracto es puesto, así, en conexión con nuestro lenguaje, el cual se desvela ahora como llevando a cabo una previa, y a menudo inconsciente, interpretación metafórica o simbólica en la que lo real comienza a realizarse y determinarse como *nuestra* realidad. La realidad sería, pues, el resultado de una interpretación simbolizadora que tiene una potencia ontológica en la medida en que lo real mismo se concibe como teniendo un carácter simbólico en virtud del cual necesita del lenguaje para realizarse.

²¹ En este punto podemos añadir, con Gehlen, que ese proceso metafórico es una operación creativa, “ya que el acto de poner nombre a un proceso o a una cosa es, al mismo tiempo, elección de un inspecto (o punto de vista) el cual es retenido como esencial por la fantasía en la palabra.” (A. Gehlen, *op. cit.*, p. 338). Gehlen avanza, por tanto, un paso más que Gadamer al considerar la intervención decisiva de este proceso de la fantasía: “La pura subordinación de un sonido a la cosa, en la que una cosa es tomada en lugar de otra, es un acto de la fantasía y se puede distinguir del lado propiamente intelectual, que consiste en la intención...” (*Ibid.*, p. 336); “Sólo cuando se haya reconocido el papel decisivo de la fantasía en la vida de nuestros sentidos y en la vida de nuestros movimientos y se vea la conexión necesaria de esa vida con el lenguaje, se podrá captar también en las capas más profundas del lenguaje la fantasía de su trasladarse-a, su equiparar y su interpretar. Eso es la metáfora; y también la forma interna del lenguaje, con su equiparación de los ‘procesos’ con ‘acciones’ o de las acciones con ‘fenómenos’, etc., es, en último término, metáfora.” (*Ibid.*, p. 342).

²² Como ha demostrado Cassirer, esta configuración lingüística de lo real tiene lugar en el contexto de la actividad práctica y de la vida de la comunidad y tiene siempre un carácter axiológico por el que se vincula con el mito. Cf. E. Cassirer, *Mito y Lenguaje*; Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.

1.6 EL LENGUAJE COMO ACONTECIMIENTO EXISTENCIAL

“La investigación filosófica tiene que renunciar a la *Filosofía del Lenguaje* para interesarse por las *cosas mismas*, y tiene que ponerse al nivel de unos problemas conceptualmente claros.”

MARTIN HEIDEGGER. *El Ser y el tiempo*.

¿Cómo puede el lenguaje, que es el producto, determinar al hombre que es su causa? ¿Cómo puede algo que todavía no existe o está en devenir, determinar lo que ya existe? Estas interrogantes parecerían plantearnos el empeño ilusorio de hacernos creer que el lenguaje habla por sí solo, cuando es el hombre el que habla *por* (a través de) el lenguaje o, mejor dicho, *de* el lenguaje.

A simple vista y en un primer acercamiento, parecería de una completa imposibilidad que el lenguaje se presente como la *cosa en sí*, sin ninguna referencia al hombre (o a la mujer, claro está) que lo piensa. Una pura ontología del lenguaje sin referencia al sujeto del habla nos parece, de inicio, imposible. Pero si, yendo más lejos, nuestro propósito es “salir” de lo habitual o, mejor dicho, transformar las relaciones habituales con el mundo y la tierra acabando con toda acción, estimación, conocimiento o visión corrientes, entonces se hace necesario un extático abandonarse del hombre realmente existente a lo que Heidegger llama la *desocultación del ser*. Este *estado de resolución*¹, como él lo nombra, no es la acción decidida de un sujeto, sino la apertura del existente (*Dasein*) para pasar del estar preso en el ente a la apertura del ser.² Tan pronto como

¹ Cf. Heidegger, M. “El origen de la obra de arte”, en *Arte y Poesía*, Breviarios del F.C.E., 10ª reimpresión, trad. y Prólogo de Samuel Ramos, México, 2001, p. 105.

² “La pregunta que interroga por el ser —escribe Heidegger— pide, por lo que respecta a aquello a que se pregunta, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero *entes* llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. [...] Desarrollar la

este empuje extraordinario es atrapado por lo familiar y la habilidad de conocer, la exploración poética del lenguaje ha empezado.

Las maneras de pensar corrientes, desde la Antigüedad, atracan la cosa y hacen predominar una interpretación del ente en total que, así como es inepta para la concepción esencial de su utilidad, es ciega ante la esencia original de la verdad entendida, siguiendo a Heidegger, como la concordancia del conocimiento y la cosa. De acuerdo con esto, en lo existente y habitual nunca se puede leer la verdad. La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse y, así, todo arte es como dejar acontecer el advenimiento de la verdad del ente en cuanto tal, y por lo mismo es en esencia Poesía. Pero la Poesía no es aquí ningún imaginar que fantasea al capricho, ni es ningún flotar de la mera representación e imaginación en lo real:

pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: Hacer *ver a través* de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser.” Y antes aclara: “Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello *sobre lo cual* los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no *es* él mismo un ente.” (Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, 9ª reimpresión, Trad. de José Gaos, F.C.E., México, 2000, págs. 15 y 16).

Según Heidegger cuando Hegel define el “ser” como lo *inmediato indeterminado* y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su *Lógica*, se mantiene en la misma dirección visual que la Ontología antigua, sólo que deja de lado el problema, planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las “categorías” con un contenido material. Cuando así, pues, se dice: “El *ser* es el *más universal* de los conceptos” (Aristóteles; *Metafísica*, B4, 1001 a 21) o “Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente” (Tomás de Aquino; *Suma Teológica*, III qu.94 a.2.), esto no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto del “ser” es, para Heidegger, más bien, el más oscuro. Así, en una declaración reveladora, el filósofo alemán nos advierte: “El apelar a lo comprensible de suyo dentro del círculo de los conceptos filosóficos fundamentales, y más aún por lo que respecta al concepto de “ser”, es un proceder dudoso, si por otra parte lo *comprensible de suyo* y sólo ello, *los secretos juicios de la razón común* (Kant), deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica (*el negocio de los filósofos*).” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 13).

“Lo que la Poesía, como iluminación sobre lo descubierto, hace estallar e inyecta por anticipado en la desgarradura de la forma es lo abierto, al que deja acontecer de manera que ahora estando en medio del ente lleva a éste al alumbramiento y la armonía.”³

Para Heidegger todo arte (y lo que pretendemos en esta tesis es precisamente que la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía sean un arte y no una técnica) es, en esencia, Poesía.⁴ Pero la poesía es, para él, sólo un modo del iluminante proyectarse de la verdad, es decir, del Poetizar en este amplio sentido. Para tener esto en consideración es necesario abordar el concepto justo del lenguaje. En la representación ordinaria, el hablar es equivalente a una especie de comunicación. Sirve para la conversación y el convenio, en general para el entendimiento mutuo. Pero el habla, aquí, no es sólo ni primeramente una expresión oral y escrita de lo que debe ser comunicado. No sólo difunde lo patente y encubierto como así mentado en palabras y proposiciones, sino que

“el lenguaje es el que lleva primero al ente como ente a lo manifiesto. [...] El lenguaje es en este caso el acontecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo de un pueblo y la tierra se conserva como lo oculto. El decir proyectante es aquel que en la preparación de lo decible, al mismo tiempo, trae al mundo lo indecible como tal. [...] La Poesía está tomada aquí en un sentido amplio y tomada en una unidad interna esencial con el habla y la palabra.”⁵

³ Heidegger, M. “El origen de la obra de arte”, *op. cit.*, p. 111.

⁴ Heidegger utiliza la palabra alemana *Dichtung* y la palabra latinizada *Poesie*. Como esta distinción verbal no puede hacerse en español, Samuel Ramos tradujo *Dichtung* por Poesía con mayúscula y *Poesie* con minúscula.

⁵ *Ibidem*, p. 112 y 113.

Esto significa que, para Heidegger, sólo hay conciencia en cuanto existe la posibilidad del habla y, por lo tanto, de crear el lenguaje. Es el dar nombre a todas las cosas lo que permite al hombre ser consciente del mundo y de sí mismo. Funcionalmente, pues, el habla y el lenguaje son lo mismo que la conciencia. En ese sentido el campo de acción de la poesía es el lenguaje, pero no lo toma como un material ya hecho sino que la poesía misma hace posible el lenguaje: *la poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico*, parece decirnos el autor.⁶ Él piensa que la poesía es el fundamento que soporta la historia y no un adorno que acompaña la existencia humana o una mera expresión del alma de la cultura. La Poesía es el decir de la desocultación del ente. El lenguaje mismo es poesía en sentido esencial; el arte mismo, como “poner en obra la verdad”, es Poesía:

“Pero puesto que el habla es aquel acontecimiento en el que por primera vez se abre el ente como ente para el hombre, por eso mismo, la poesía, en sentido restringido, es la Poesía más originaria en sentido esencial. Así, pues, el habla no es Poesía porque es la poesía primordial, sino que la poesía acontece en el habla porque ésta guarda la esencia originaria de la Poesía.”⁷

En este sentido, la esencia del arte es la Poesía y la esencia de la Poesía es la instauración de la verdad. Este poner-en-la-obra-la-verdad heideggeriano, impulsa lo extraordinario a la vez

⁶ Esta idea, hoy comprobada científicamente por el estudio de múltiples lenguas primitivas, fue originalmente expresada —de acuerdo con Samuel Ramos— por Vico, quien de este modo venía a revolucionar el prejuicio tradicional de que el lenguaje es primeramente abstracto y racional, como el que usan los hombres “civilizados” en diversas aplicaciones comunicativas, y secundariamente los poetas extraen de aquél los elementos necesarios para elaborar sus formas estilísticas de expresión literaria.

⁷ Heidegger; *ibid.*, p. 114.

que expulsa lo habitual y lo que se tiene por tal y, así, el proyecto poetizante que tiene la verdad es la patentización de aquello en lo que el existente (*Dasein*) está ya proyectado como histórico.⁸

Ahora bien, en el párrafo 34 del capítulo V, sección primera de la primera parte de *El ser y el tiempo*, Heidegger arriba al concepto de la palabra y del lenguaje no considerado por él hasta aquí y con intención: “El hecho de que *ahora y no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existencial del ‘estado de abierto’ del *ser ahí*.”⁹ *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla*.¹⁰ El habla viene a ser la articulación de la comprensibilidad y sirve, por ende, de base a la interpretación y a la proposición (constituyentes existenciales del “ahí”). Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla es, para Heidegger, el sentido. Y lo articulado en la articulación del habla lo llama, en cuanto tal, el todo de significación. Este todo de significación de la comprensibilidad obtiene la palabra; entonces, de acuerdo con este filósofo, a las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman “palabras” se las provea de significaciones y, así, el “estado de ex-presada” del habla vendría a ser el lenguaje. La totalidad de palabras expresaría el peculiar ser “mundano” del habla que cabe encontrar delante como algo “a la mano”:

⁸ La verdad de la que habla Heidegger no coincide con lo que se conoce con este nombre y que se atribuye como cualidad al conocimiento y a la ciencia, para distinguirlo de lo bello y de lo bueno que son los nombres de los valores de la conducta noética. La verdad, para este filósofo alemán, es la desocultación del ente en cuanto tal. La verdad es la verdad del ser: “Realismo e idealismo desconocen con la misma radicalidad el sentido del concepto griego de *verdad*, que es el único por el que se puede comprender la posibilidad de lo que se dice una *teoría de las ideas* como conocimiento filosófico.” (Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pág. 44).

⁹ Cf. *El ser y el tiempo*; p. 17, donde Heidegger dice: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’.”

¹⁰ *Ibidem*, p. 179.

“El lenguaje puede despedazarse en palabras como cosas *ante los ojos*. El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo *estado de abierto* articula en significaciones tiene la forma de ser del *ser en el mundo*, *yecto* y referido al *mundo*.”¹¹

Ahora bien, al hablar le son inherentes como posibilidades el *oír* y el *callar*. Heidegger considera que en estos fenómenos se hace del todo clara la función constitutiva del habla para la existencialidad de la existencia. Hablar es, entonces, articular *significativamente* la comprensibilidad del “ser en el mundo”, al que es inherente el “ser con” y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del “ser uno con otro”. Éste es “hablante”: “da su palabra y retira la palabra dada, requiere, amonesta, sostiene una conversación, se pone al habla, habla en favor, hace declaraciones, habla en público.”¹²

El habla presenta necesariamente este elemento estructural porque contribuye a constituir el “estado de abierto” del “ser en el mundo”, lo hablado “en” ella es siempre hablado “a...”; en toda habla hay algo hablado “por” ella; hablando se expresa el “ser ahí” y, lo importante para este trabajo es, aquí, el hecho de que la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia (en términos heideggerianos) puede venir a ser la meta peculiar del lenguaje “poético”.

Para Heidegger, los ensayos hechos para apresar “la esencia del lenguaje” han buscado siempre su orientación en uno solo de los ingredientes constitutivos del habla (a saber: el “sobre que” del habla —lo hablado “en” ella—, lo hablado —“por” ella— en cuanto tal, la comunicación y la notificación que son lo único que hace posible ontológicamente lo que se dice lenguaje) y concebido el lenguaje siguiendo el hilo conductor de la idea de la “expresión”, de la

¹¹ *ibid.*, p. 180.

¹² *idem*.

“forma simbólica”, de la comunicación en forma de proposición, de la “notificación de vivencias” o del “dar forma” propio de la vida:

“A los efectos de una definición plenamente suficiente del lenguaje no se ganaría nada con amontonar sincréticamente estos diversos fragmentos de definición. Lo decisivo resulta el estudiar antes el todo existencial-ontológico de la estructura del habla en el terreno de la analítica del ‘ser ahí’.”¹³

En el análisis de ese todo ontológico-existencial entra la relación del habla con el comprender y la comprensibilidad, resultando clara si se fija la atención en una posibilidad existencial inherente al hablar mismo: el oír. El oír es constitutivo del hablar y así como la función verbal se funda en el hablar, la percepción acústica lo hace en el oír:

“El *oír uno a otro*, en que se despliega el *ser con*, tiene los modos posibles del *seguir a otro*, acompañar a otro, los modos privativos de no oír a nadie, de oponerse a todos, de llevar la contraria a todo el mundo, del desvío.”¹⁴

Así, hablar y oír se funden en el comprender. Y sólo donde es dada la posibilidad existencial del hablar y oír puede alguien escuchar. El escuchar tiene, para Heidegger y en tanto que fundamento existencial, otra posibilidad esencial del hablar, el “callar”:

¹³ *ibid.*, p. 182.

¹⁴ *ibidem.*

“Quien calla en el hablar uno con otro puede *dar a entender*, es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. *El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión*. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la seudoclaridad, es decir, la incomprendibilidad de la trivialidad. [...] Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el *ser ahí* tener algo que decir, esto es, disponer de un rico y verdadero *estado de abierto* de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y hecha abajo las ‘habladurías’. La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del *ser ahí*, que de él procede el genuino *poder oír* y *ser uno con otro* que permite *ver a través* de él.”¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, p. 183-184. El subrayado es nuestro. Este importante aspecto revisado por Heidegger nos remite a la experiencia de Carlos Lenkersdorf con los mayas tojolabales de Chiapas. Para éste filólogo, pensamos que sabemos escuchar, sin embargo, la lengua nos hace excluir este acto casi sin darnos cuenta. Es por ello que cuando expresamos la oración, *yo te digo*, le decimos al otro lo que se espera de él: que nos escuche y obedezca. No esperamos que nos responda y que iniciemos un diálogo. Muy diferente se expresan los tojolabales a través de su lengua, el maya-tojolabal, pues dicen en la frase correspondiente, *yo dije, tú escuchaste*. El objeto se excluye y en su lugar tenemos otro sujeto, el cual escucha.

Los tojolabales tienen, desde las primeras palabras, otra concepción de comunicación: la dialógica. Esta se realiza a lo menos entre dos personas, por tanto, no es monológica —concepto desde el cual hablan los que pretenden saber. Tal vez por eso los tojolabales tienen dos palabras para lengua, una para la que se habla (*k’umal*), y otra para la que se escucha (*ab’al*). En español, en cambio, pensamos en el hablar y no en el escuchar cuando nos referimos a la lengua. La razón que tenemos para hacerlo, según Lenkersdorf, es porque la lengua hace referencia al órgano localizado en la boca con el cual articulamos el habla.

El lingüista alemán se pregunta, junto con los griegos antiguos, : “¿Por qué tenemos dos orejas y una sola boca?, ¿no es para escuchar mejor, y hablar menos? Somos, pues, muy habladores y pobres escuchadores, por eso aprendemos retórica y mercadotecnia, para saber cómo manipular a los demás. ¿Y dónde queda el escuchar? [...] Los tojolabales no sólo escuchan al nivel social, sino que escuchan a las plantas, los animales y toda la naturaleza. A nivel social escuchan atentamente a los demás. En el contexto occidental se escucha poco al nivel social y natural (corporal). Si se escuchara, no nos encontraríamos en la crisis climática que vivimos. La naturaleza nos habla: los glaciares polares y otros se derriten; la temperatura está en aumento; los huracanes se multiplican y crecen en fuerza destructiva; los suelos, el agua y el aire están contaminados; se promueve el turismo lucrativo y divertido, pero las zonas rurales se están despoblando. Todo esto no se *escucha*, porque lo que interesa son los negocios, la competitividad, la macroeconomía. Se vive así por no escuchar nada, sobre todo al nivel de la naturaleza y el propio cuerpo. El no escuchar lo encontramos en la política, la economía, la cultura y la sociedad.” (Lenkersdorf, C. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, Ed. Plaza y Valdés, México, 2008, p. 19). Cf. Apéndice de esta tesis.

También el poder oír y el callar, en sí, están sujetos sobre la posibilidad de la palabra y necesitan de ésta. Hablar, oír y callar son igualmente originarios para Heidegger. El hecho de que podamos oírnos mutuamente quiere decir que somos un diálogo, que nosotros los seres humanos somos un diálogo en el que el habla acontece y en la que el ser del hombre se funda. Por lo tanto el habla sólo es esencial como diálogo. De otro modo lo que entendemos por “habla”, es decir, el repertorio de reglas de sintaxis y palabras, es sólo el primer plano del habla: el habla es el medio para llegar uno al otro.¹⁶ La unidad de este diálogo consiste, para Heidegger, en que cada vez está manifiesto en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razón de lo cual todos somos uno y propiamente nosotros mismos. Pero ¿cómo empieza este diálogo que nosotros somos y que consiste en llegar a ser el mundo en la palabra? Heidegger, filosofando el poetizar de Hölderling, nos lo dice:

“La poesía es instauración, por la palabra y en la palabra, de lo permanente [...] precisamente lo que permanece debe ser detenido contra la corriente, lo sencillo debe arrancarse de lo complicado, la medida debe anteponerse a lo desmedido [...] Pero que eso permanezca, eso está ‘*confiado al cuidado y servicio de los poetas*’ (Hölderling; *En Memoria —Andenken—*, IV, 145).”¹⁷

Así, el poeta nombra a todas las cosas en lo que son; al decir la palabra esencial nombra al ente por lo que es y, de esta manera, es conocido como ente: *la poesía es la instauración del ser con la palabra y su reino de acción es el lenguaje*. Por tanto la esencia de la poesía debe ser concebida, según Heidegger, por la esencia del lenguaje:

¹⁶ Cf. Heidegger, M. “Hölderling y la esencia de la Poesía”, en *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷ *Idem.*, p. 137.

“La poesía, el nombrar que instauro el ser y la esencia de las cosas no es un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. [...] la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente [como la filosofía], sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico [...] como instauración del ser. Sin embargo, el lenguaje es ‘el más peligroso de todos los bienes’. Entonces la poesía es la obra más peligrosa y a la vez ‘la más inocente de las ocupaciones’.”¹⁸

Pero ¿hasta dónde —se pregunta Heidegger— es “la más inocente”? y responde: “La poesía es como un sueño, pero sin ninguna realidad, un juego de palabras sin lo serio de la acción. La poesía es inofensiva e ineficaz.”¹⁹ La poesía se nos revela en la forma modesta del juego. Sin obstáculos, inventa un universo de imágenes y sonidos y queda esculpida en el reino de lo imaginario. En la poesía los hombres se reúnen sobre la base de su existencia. Por ella, de acuerdo con Heidegger, éstos llegan al reposo, no evidentemente al falso reposo de la inactividad y vacío de pensamientos y emociones, sino al reposo infinito en que están en actividad todas las energías y todas las relaciones. La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa que creemos habitar. Lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad:

“...ser uno mismo.
Eso es la vida, y nosotros, los otros, somos
ensueños de aquella.”²⁰

¹⁸ *idem.*, p. 140.

¹⁹ *ibid.*, p. 129.

²⁰ Empédocles. *Panthea*, III, 78.

El poeta vislumbra lo ya acabado y audazmente pone lo que ve en sus palabras para predecir lo todavía no cumplido; el poeta es un “proyectado fuera” en aquel *entre* los dioses, los hombres y las bestias; es, asimismo, un poco todos: “pleno de méritos, pero es poéticamente/ como el hombre habita esta tierra.” (Hölderling, v.32 s.) Esto significa, para Heidegger, estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. El mundo está, así, ante nosotros más claro aunque esta excesiva claridad lance al poeta en las tinieblas. “Sean libres los poetas como las golondrinas” recita Hölderling (IV,168), aunque esta libertad no sea una arbitrariedad sin ataduras o un deseo caprichoso, sino una necesidad suprema de penetrar el fondo del ser con un excesivo impulso que diga poéticamente lo que sólo se ha podido pensar analíticamente:

Pero ¡amigo! Venimos demasiado tarde.
En verdad viven los dioses
pero sobre nuestra cabeza, arriba en otro mundo
trabajan eternamente y parecen preocuparse poco
de si vivimos. Tanto se cuidan los celestes de no
herirnos.
Pues nunca pudiera contenerlos una débil vasija,
sólo a veces soporta el hombre la plenitud divina.
La vida es un sueño de ellos.
Pero el error nos ayuda como un adormecimiento.
Y nos hacen fuertes la necesidad y la noche.
Hasta que los héroes crecidos en cuna de bronce,
como en otro tiempo sus corazones son parecidos en
fuerza a los celestes.
Ellos viven entre truenos.
Me parece a veces mejor dormir que estar sin
compañero.
Al esperar así, qué hacer o decir no lo sé
Y ¿para qué poetas en tiempos aciagos?
Pero, son, dices tú, como los sacerdotes sagrados del
Dios del vino,
que erraban de tierra en tierra, en la noche sagrada.²¹

²¹ Hölderling. *Pan y Vino*, (IV, 123).

1.7 EL LENGUAJE COMO CONCIENCIA PRÁCTICA

Toda ciencia nueva —y la de la investigación marxista sobre el lenguaje es muy nueva— debe apreciar mucho más un buen enemigo que un pobre aliado.

P. N. MIEDVIEDIEV.

Es sabido que, para Marx, las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presenta como una emanación directa de su comportamiento material. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas. Por lo tanto, la *conciencia* nunca puede ser otra cosa que el *ser consciente* y el ser de los hombres es su proceso de vida real.

Así, el “espíritu” está preñado de materia que se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento (sonidos); en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es visto por Marx como la *conciencia práctica*, la *conciencia real*, que existe también por los demás hombres y mujeres y que, por lo tanto, comienza a existir igualmente para mí mismo. El lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de las compulsiones del intercambio con los demás. En ese sentido, la visión del lenguaje que hemos dado en llamar *idealista* (Platón, Kant, Hegel,) está obligada a probar, no que un “tú” dado —es decir, el hombre concreto—, se convierte en ser pensante, hablante o cantante cuando comienza a pensar, hablar o cantar, sino que *el ser pensante brota de la nada* en el momento en que comienza a pensar, que *el ser hablante brota de la nada* en el momento en que comienza a hablar, que *el cantante brota de la nada* en el momento en que comienza a cantar, etc., y no ya el ser pensante, el hablante y el cantante, sino que *el pensamiento, el lenguaje y el canto*

mismos, en su condición de sujetos, brotan *de la nada* al comenzar a pensar, hablar y cantar. Se trata del espíritu que *se crea a sí mismo* de la *nada*, es decir, de la *nada* que *de la nada* se convierte en *espíritu*.

En la formación de una cualidad (pongamos por caso el lenguaje) siempre, pues, se crea algo de algo y por medio de algo, sin que se llegue, ni mucho menos —como en la lógica de Hegel—, a la nada partiendo de la nada y a través de la nada. Muy lejos de que alguien se cree de la nada, por ejemplo como ser hablante, la nada que aquí sirve de base es un algo muy diverso; son sus órganos del lenguaje, una determinada fase de desarrollo físico, la existencia de lenguaje y dialectos, de oídos que escuchan y de un medio humano en el que hay algo que escuchar.

Tenemos por lo tanto que, dentro del modo capitalista de producción y en la lógica cultural que a él corresponde, a la clase dominante le resulta tanto más fácil demostrar, con su lenguaje, la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales, y hasta de las relaciones generales humanas, por lo mismo que su lenguaje es un producto de la burguesía —como dijera Marx—, razón por la cual, tanto en el lenguaje como en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás, empleando palabras tanto para designar las relaciones comerciales como para expresar las cualidades y relaciones de los individuos como tales (ejemplo: propiedad, valor, comercio, intercambio). Así, para convertir una representación en otra —a la manera de una fina ilusión— o demostrar la identidad de dos cosas completamente dispares, se recurre a algunos eslabones intermedios que, apoyándose en las definiciones *a priori*, en el sentido, en la etimología y en la simple consonancia de las palabras, sirvan para establecer una aparente coordinación

entre ambas representaciones. Y luego éstas se cuelgan en forma de *aposisición*¹ a la primera de las dos representaciones, de tal modo que se vaya uno apartando cada vez más de lo que sirvió de punto de partida y acercándose más y más al punto a donde se quiere ir a parar. Y una vez que la cadena de aposiciones se ha ido trenzando con la amplitud necesaria para poder concluir sin peligro alguno, se traza una raya mental, se cuelga la aposición final a modo de conclusión, y el juego de manos ha terminado. Marx considera que éste es un método muy recomendable para el contrabando de pensamientos, tanto más eficaz cuanto más se lo convierte en palanca de razonamiento fundamental. También se puede invertir la aposición logrando así trucos nuevos y complejos y resultados asombrosos. Asimismo, la aposición es la forma lógica de la serie infinita de las matemáticas.²

¹ *aposisición*. Construcción en la que un sustantivo o un grupo nominal sigue inmediatamente, con autonomía tonal, a otro elemento de esta misma clase para explicar algo relativo a él; por ejemplo, “Distrito Federal, capital de México, se encuentra en el centro del país”. Gramaticalmente la aposición es una construcción de dos elementos nominales unidos, el segundo de los cuales especifica al primero; por ejemplo, “mi amiga la prostituta”. Por extensión, se aplica a construcciones del tipo “La Universidad del pueblo” o “El tonto de Ambrosio”. Cf. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

² Quizá un ejemplo pueda contribuir a hacer explícito lo que implícitamente hemos indicado arriba. En su libro *AntiDüring*, F. Engels, tratando de demostrar las leyes inherentes a la dialéctica, entendida como *lenguaje de la naturaleza*, plantea el problema metafísico de saber si una cosa puede ser sólo lo que es o, también, al mismo tiempo, algo distinto de lo que es. Es decir, si algo *es o no es* (disyunción) como nos dice la lógica, o si algo *es y no es* (conjunción) como de hecho lo es para la dialéctica. De este modo, para un matemático la expresión $\sqrt{-x} = 1$ no tiene solución ya que, como se sabe, no existe la raíz cuadrada de los números enteros negativos y, por lo tanto, la ecuación es irresoluble pero... ¡no lo es!

Si elevamos al cuadrado ambos lados de la ecuación tenemos

$$-x = 1^2$$

O, de otro modo

$$-x = 1$$

Multiplicando ahora los dos componentes de la igualdad por (-1) resulta

$$x = -1$$

Sustituyendo el valor de (x) en la expresión original

$$\sqrt{-(-1)} = 1$$

Resolviendo llegamos a

$$\sqrt{1} = 1$$

Con lo que se demuestra que la ecuación sí tiene solución cuando $(x = -1)$

Ahora bien, si consideramos la ecuación $x = 1$, para efectos de demostrar algebraicamente el carácter de la proposición en tanto que forma lógica, y multiplicamos ambos miembros de la expresión por (x) para no alterar la igualdad, tenemos

$$(x)(x) = (1)(x)$$

O bien

$$(x)^2 = (x)$$

Restando (-1) obtenemos

$$(x^2 - 1) = (x - 1)$$

Dado que del lado izquierdo de la expresión tenemos una *diferencia de cuadrados*, factorizando llegamos a

$$(x + 1)(x - 1) = (x - 1)$$

Dividiendo ahora por $(x - 1)$ los dos lados de la ecuación resulta

$$[(x + 1)(x - 1)] / (x - 1) = (x - 1) / (x - 1)$$

De donde se obtiene

$$(x + 1) = 1$$

Sustituyendo el valor inicial de $x = 1$ tenemos

$$1 + 1 = 1$$

Esto es

$$2 = 1$$

Con lo cual llegamos, en *lenguaje matemático*, a lo que se conoce como una *indeterminación*. Si ahora sustituimos el resultado obtenido por Engels $(x = -1)$ en la ecuación $(x + 1) = 1$ deducimos que

$$-1 + 1 = 1$$

O, lo que es lo mismo

$$0 = 1$$

Ahora bien, si digo que, por definición (como dicen los matemáticos), el cero representa la “nada” y el uno el “ser”, el resultado obtenido nos diría que *el ser es igual a la nada*. Pero, esto que matemáticamente es correcto, de otro modo ¿es verdad? ¿o será que los artificios lógicos y sus malabarismos matemáticos dicen *lo que nosotros queremos que digan*? De ser así ¿no sería lícito pensar que toda proposición podría ser falsa y verdadera a la vez, que todo lo justo es injusto, que todo lo falso es verdadero, que el cero es igual a la unidad, que estudiar filosofía es lo mismo que estudiar veterinaria y que, cuando digo esto no soy yo quien habla sino el lenguaje o Hitler o Gandhi —igual da—, aunque no sea cierto?

También la *sinonimia*³ sirve para convertir relaciones empíricas en relaciones especulativas empleando, en un sentido especulativo, palabras que se presentan tanto en la práctica como en la especulación, recurriendo a unas cuantas frases en torno de este significado especulativo y presentando luego las cosas como si se hubiese criticado, al mismo tiempo, las relaciones reales para designar en cuáles se emplea la misma palabra (considérese, por ejemplo, el sentido de la especulación *filosófica* y el de la especulación *financiera*). Esto evidencia el signo de una mistificación manifiesta en la que, de acuerdo con Marx, la sinonimia, combinada con la aposición, ofrece a los artificios filosóficos la palanca principal para sus escamoteos.⁴

La aparente necesidad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a una sola relación, la de la utilizabilidad y la conveniencia, esta abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola que es la relación abstracta del dinero y el comercio. Esta teoría de la utilidad, cuyo verdadero asiento está en la Economía Política, explica todas las actividades de los individuos en sus relaciones mutuas como una relación de utilidad y utilización, entre otras, por ejemplo, el lenguaje, el amor, etc. Las relaciones reales que aquí se dan por supuestas son, por tanto, el amor, el lenguaje, etc., determinadas manifestaciones de determinadas cualidades de los individuos. Estas relaciones no encierran, según la teoría a que nos estamos refiriendo, el sentido propio y peculiar de ellas mismas, sino que son expresión y manifestación de una tercera relación

³ *sinonimia*. En retórica se refiere a toda figura que consiste en usar intencionadamente voces sinónimas o de significación semejante, para amplificar o reforzar la expresión de un concepto. Cf. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

⁴ Consideremos, a manera de ejemplificación, que Dios es sinónimo de Todopoderoso. Si Dios es Todopoderoso, entonces ¿podría hacer una piedra tan grande y pesada que ni él mismo pudiera cargar? La pregunta no me parece ociosa. La respuesta sin embargo, sea cual fuere, carece de todo fundamento. Se dice que Dios es sinónimo de sabiduría, entonces ¿por qué, si sabía que iban a matar a las personas que dedico esta tesis, no hizo nada para evitarlo?

que se desliza por debajo de ellas y que es la relación de utilidad y utilización. Y esta transcripción deja de ser algo carente de sentido y arbitrario tan pronto como aquellas relaciones no valen para los individuos en función de ellas mismas, como su propia manifestación, sino más bien como formas o disfraces, no de la categoría de la utilización, en modo alguno, sino de un tercer fin o de una tercera relación real que, según Marx, recibe el nombre de *relación de utilidad*. Así, el carnaval del lenguaje sólo tiene sentido, para el de Tréveris, cuando es expresión inconsciente o consciente de una mascarada real. Y en este caso la relación de utilidad encierra un sentido perfectamente determinado, a saber, el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a otro.

Empero, si de lo que se trata es de hacernos entender y comunicarnos, no podemos, ciertamente, hacer otra cosa que emplear los medios humanos que se hallan a nuestra disposición, ya que somos, al mismo tiempo, humanos, es decir, ejemplares de la especie. He aquí, pues, el lenguaje como producto de la especie. Si una persona habla español y no alemán o griego, no lo debe en modo alguno a la especie, sino a las circunstancias. Por lo demás, el carácter “natural” del lenguaje, en todo lenguaje moderno desarrollado, queda abolido, en parte por la historia del desarrollo del lenguaje sobre la base de los materiales anteriores, como ocurre en las lenguas latinas, en parte por el cruce y la mezcla de las naciones, como en el inglés, y en parte por la concentración de los dialectos de una nación para formar la lengua nacional, teniendo como base la concentración económica y política.

Entendámonos. Para Marx, la sustantivación de los pensamientos y las ideas a través del lenguaje es una consecuencia de la sustantivación de las condiciones y las relaciones personales de los individuos en la realidad. El hecho de que los ideólogos y los filósofos se ocupen sistemáticamente y de manera exclusiva de esos pensamientos es una consecuencia de la división del trabajo y la “filosofía latinoamericana” —por ejemplo—,

concretamente la enseñanza de la filosofía en la UNAM, es una consecuencia de las condiciones excluyentes de la vida en América Latina.⁵ Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente del que se abstraen, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte sino que son, sencillamente, expresiones de la vida real. Por eso los filósofos tienen necesariamente que ponerse a buscar la piedra filosofal, la cuadratura del círculo y el elixir de la eterna juventud, una palabra que posea, como tal, la fuerza milagrosa de transportarlo, del reino del lenguaje y el pensamiento, a la vida real.⁶ Esto es, la dominación de lo Sagrado (como dice Marx) o de las ideas en el mundo, ahora bajo la forma nueva de la dominación del lenguaje o de las frases. Pues el lenguaje se convierte, naturalmente, en frase tan pronto como se sustantiva.⁷

⁵ Cf. Dietzgen, J. *La esencia del trabajo intelectual vista por un trabajador manual*, Ed. Grijalvo, México, 1975. El autor fue un obrero alemán del siglo XIX reconocido por Marx y Engels como fundador, junto a ellos, del *materialismo histórico*.

⁶ Una manera sencilla de encontrar la cuadratura (imposible) del círculo es la siguiente: Si $[(\pi)(r)^2]$ = Área del Círculo (AC) y L^2 = Área del Cuadrado (AC), donde $(\pi) = 3.1416$, (r) = Radio del Círculo y (L) = Lado del Cuadrado, entonces dado que $AC = AC$ tenemos

$$[(\pi)(r)^2] = L^2$$

Despejando (r) nos queda

$$r = L / (\sqrt{\pi})$$

y dado que $(\sqrt{\pi}) = \sqrt{3.1416} = 1.772456$ (aprox.), si tenemos que $(L) = 1\text{m.}$, por ejemplo, sustituyendo en la anterior expresión resulta

$$r = 1 / 1.772456 = 0.5641889\text{m. (aprox.)}$$

Por lo tanto, para que el área de un cuadrado, cuyo lado mida 1m., coincida con el área de un círculo (aproximadamente), el radio de éste tendrá que medir (0.5641889m.). El mismo cálculo puede computarse para $(L) = 2, 3, 4, 5, \dots, n$. Pero lo que nos importa remarcar, una vez más, es el hecho de que podemos igualar (relacionar), mediante un lenguaje apropiado, cosas distintas. Quizás esto sea poética y matemáticamente deseable pero, como tendremos oportunidad de demostrar más adelante, políticamente entraña riesgos manifiestos para la enseñanza y el ejercicio de la filosofía.

⁷ Marx, K. y F. Engels. *Escritos sobre el Lenguaje*, Rodolfo Alonso Editor, 1973.

En este mundo fraseológico, la especulación tiende a encontrar un predicado de alcance tan general que lo abarque todo.⁸ Pero para que el predicado lo abarque todo, cada cual tiene que aparecer ante él como sujeto, es decir, no simplemente como *lo que es*, sino como *el que es*. Como la especulación “buscaba” tales predicados, a los que se les llamaba antes misión, determinación, vocación, destino, especie, etc., los hombres reales se “buscaban”, hasta ahora, en la palabra, en el *logos*, en el predicado. Y en la medida en que, hasta aquí, dentro del lenguaje se “quería” distinguir a un individuo de otro simplemente como una persona idéntica, se empleaba el *nombre*. Pero los filósofos de oficio no se dan por contentos con el nombre corriente sino que, habiéndoles impuesto la especulación (en la lógica de Marx) la tarea de encontrar un predicado tan general que abarque a cada cual como sujeto, se ponen a indagar el nombre filosófico, abstracto, el “nombre” colocado por encima de todos los nombres, el nombre de los nombres, el nombre como categoría que, por ejemplo, distinga a Felipe de Andrés Manuel y a ambos de Elba Esther con tanta nitidez y precisión como sus propios nombres y que, sin embargo, se ajuste a los tres tan exactamente como a todos los demás hombres, mujeres, quimeras y seres corporales, innovación que sembraría la más grande de las confusiones en todas las letras de cambio, actas de nacimiento o defunción, contratos matrimoniales, títulos universitarios, etc., y que destruiría de golpe y porrazo todas las oficinas notariales y de registro civil. Ese nombre

⁸ Dado que hoy “el hombre” y “la mujer” son tratados como mercancía, podemos decir que la especulación financiera no dista mucho de la especulación filosófica ya que, lo que en el mundo de las mercancías es el dinero, en el mundo de las personas es el lenguaje, *i.e.*, una suerte de *equivalente general*. En ese sentido podemos compartir la opinión de Marx respecto a que el nombre de una cosa es ajeno a la naturaleza de ésta. Es decir, no porque sepamos que un hombre se llama Elvis sabemos lo que ese hombre es. En los nombres monetarios, por ejemplo dólar, euro, libra, yen, peso, etc., se borran todas las huellas del concepto de *valor*. Y la confusión que produce el sentido misterioso de estos signos cabalísticos, como los llama Marx, crece si se tiene en cuenta que los nombres monetarios expresan el valor de las mercancías, al mismo tiempo que expresan partes alícuotas del precio de una moneda, del patrón-dólar y, antes, del peso de un metal, del patrón-oro. Así, vemos que el precio es el nombre en dinero del trabajo cosificado en la mercancía. Por tanto, decir que existe una equivalencia entre la mercancía y la cantidad de dinero cuyo nombre es su precio representa una tautología. (Al respecto véase: Marx, Karl. *El Capital*, F.C.E., México, 1952, t. I, cap. 4. y Shell, Marc. *Dinero, lenguaje y pensamiento*, Breviarios del F.C.E., México. 1985).

maravilloso, de acuerdo con Marx, esa palabra mágica, que en el lenguaje es la muerte de éste, el puente de los asnos hacia la vida y el más alto peldaño de la escalera al cielo es: el silencio.

Si bien los filósofos han encontrado el tránsito de lo expresable a lo inexpressable, también han encontrado la palabra que es, a un tiempo, algo más y algo menos que una palabra. Como dice Feuerbach: “El ser, basado en un conjunto de cosas inexpressables es, a su vez, por ello mismo, algo inexpressable. Es, sí, lo inexpressable. Allí donde terminan las palabras comienza a revelarse el misterio del ser”.⁹

En nuestra interpretación, buena parte del texto de Marx *La ideología alemana*, esta consagrado a demostrar cómo todo el problema de pasar del pensamiento a la realidad y, por tanto, del lenguaje a la vida, sólo existe en la ilusión filosófica, es decir, sólo tiene razón de ser para la “conciencia filosófica” que, naturalmente, no puede ver claro acerca de su naturaleza y del origen de su aparente divorcio de la vida. Este gran problema, en la medida en que, para Marx, asomaba en las cabezas de los ideólogos, tenía necesariamente que acabar en que estos caballeros andantes quijotescos se lanzasen a la aventura de encontrar una palabra que, en su condición de palabra, formara la transición que se buscaba, que dejase de ser, como palabra, una simple palabra, que de un modo misterioso y *supra*-lingüístico se saliese, como palabra, de los marcos del lenguaje para recaer sobre el objeto real por ella designado; en otros términos, que desempeñara entre las palabras la misma misión que en la fantasía de los cristianos desempeña entre los hombres el hombre-dios redentor. La idea de Marx es que los filósofos tenían que “llevar a término” la filosofía, proclamando la ausencia de pensamientos como el fin de la filosofía y, con ello, la entrada triunfal en la vida “corpórea”. Su carencia de filosofía de pensamientos es ya, por sí

⁹ Feuerbach, Ludwig. *Filosofía del Futuro*, F.C.E., México, 1968, pág. 49.

misma, el fin de la filosofía, así como su lenguaje inexpresable es el fin de todo lenguaje, razón por la cual las categorías filosóficas han perdido el último resto de relación con la realidad y, por tanto, el último resto de sentido.¹⁰

Aquí he querido realizar una exégesis sobre las consideraciones de Marx referentes al lenguaje. En apartados anteriores traté la idea de una social *despersonalización* de la persona, su impacto en el sistema de enseñanza de la filosofía en la UNAM y el papel que el lenguaje representa en dicho acontecimiento. Trato de exponer la hipótesis que dé fundamento a esta tesis y que podría resumirse tentativamente de la siguiente manera: Si las palabras, esto es, el lenguaje conceptual lógico-proposicional, hacen de los hombres y mujeres personas y determinan su forma de ser, pensar, actuar, vivir, etc., éstas encontrarán el móvil de sus actos, no en sí mismos ni en sus relaciones con los demás, sino en lo que dicen, hablan o escriben, en el alfabeto, en una frase, un discurso, una novela. Su propia vida quedará reducida al encanto fantasmagórico y estéril de una historieta de ficción; su existencia resultará un enredo conceptual insuperable y el misterio insondable de su lugar en el mundo será el triste fraude de un mimetismo teatral. Sin embargo, la vida no es reducible a la narración de lo vivido. La vida no sólo es lo que *se dice* es.

Lo que quiero dar a entender con esto es que hasta los conceptos y las categorías más abstractos, a pesar de su validez para todos los hombres y todas las épocas, son, no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, asimismo el producto de condiciones históricas, y no poseen plena validez sino para estas condiciones y dentro del marco de estas mismas. Y es así que para la conciencia —y la conciencia filosófica, de acuerdo con Marx, está determinada de tal modo que para ella el pensamiento que concibe es el hombre real, y el mundo concebido es, como tal, el único mundo real— el movimiento

¹⁰ Cf. Marx, Karl. *La Ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.

del lenguaje aparece como el verdadero acto de producción —que no recibe más que un impulso del exterior—, cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque (he aquí una tautología) la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe a parte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en conceptos.¹¹

“La producción por individuos aislados —escribió Marx—, fuera de la sociedad — hecho raro que bien puede producirse cuando un individuo civilizado, que dinámicamente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje— es algo tan insensato como el desarrollo del lenguaje durante la ausencia de los individuos que viven y hablan juntos.”¹²

Nos encontramos, así, con el hecho de que determinados individuos que, como productores, actúan de un determinado modo, contrayendo entre sí relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por

¹¹ Cf. Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Popular, México, 1970, p. 259.

¹² *Ibidem*, p. 237.

tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

Para Marx, las representaciones que estos individuos se forman, son representaciones acerca de su relación entre sí, o respecto a su propia índole. Salta a la vista que, en todos estos casos, tales representaciones son la expresión consciente —real o ilusoria— de su actividad y relaciones reales, de su producción, de su intercambio, de su organización política y social. La hipótesis contraria sólo es posible, entonces, si presumimos la existencia, fuera del espíritu de los individuos reales, condicionados materialmente, de otro espíritu aparte. Aunque la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos sea ilusoria, aunque en sus representaciones pongan de cabeza su realidad, ello se debe, a su vez, al modo de actividad material limitado en que se desempeñan y a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales.

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres —como lo llama Marx— se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo.¹³

Los individuos son, de este modo, los productores de sus representaciones, de sus ideas, de su lenguaje, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el

¹³ Cf. Marx, Karl y F. Engels. *La Ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, segunda reimpresión, 1977, p. 26.

intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. Por ello, la conciencia, para Marx, no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno no responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía, que desciende del cielo sobre la tierra, Marx asciende de la tierra al cielo (valga la expresión). Es decir, no se parte de lo que los individuos dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del individuo predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancado de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancado de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es, por tanto —siguiendo a Marx—, el lenguaje el que determina la vida, sino la vida la que determina el lenguaje.¹⁴ Desde el primer punto de vista se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de

¹⁴ *ibid.*, p. 26

vista, que para Marx es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.

Allí donde termina la especulación —nos dice Marx—, en la vida real, comienza la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir (y los profesores de filosofía su razón de ser y, por supuesto, sus onerosos ingresos). En lugar de ellos, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar —según Marx— la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno

pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época.

Es así como una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas “la idea” por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como “autodeterminaciones” del principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los seres humanos se deriven del concepto de *hombre*, del hombre imaginario, de la *esencia* del hombre, *del* hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. Marx señala que el propio Hegel confiesa, al final de su *Filosofía de la Historia*, que “sólo considera el desarrollo ulterior *del concepto*” y que ve y expone en la historia la “verdadera *teodicea*”¹⁵ Pero, cabe remontarse, a su vez, a los productores “del concepto”, a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, en efecto, ha sido proclamado ya por Hegel. Por tanto, todo el truco que consiste en demostrar el alto imperio del espíritu en la historia (de la jerarquía, en Max Stirner) se reduce, de acuerdo con Marx, a los tres esfuerzos siguientes:

1. Desglosar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

¹⁵ Cf. Hegel, G.W. *Op. cit.*, p. 446.

2. Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como “autodeterminaciones del concepto” (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre el que descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como meras ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).

3. Para eliminar la apariencia mística de este “concepto que se determina a sí mismo”, se lo convierte en una persona —“la autoconciencia”— o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes “del concepto” en la historia, en “los pensadores”, los filósofos, los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el “Consejo de los Guardianes” —diría Marx—, como las potencias dominantes (El hombre = el “espíritu humano pensante”). Con lo cual habremos eliminado de la historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas a la yegua especulativa.

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo tendero sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.¹⁶

Este método histórico debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y la división del trabajo. Los

¹⁶ Marx, Karl y F. Engels. *La Ideología alemana*, op. cit., p. 55.

filósofos, por su parte, sólo conocen la relación “del hombre” consigo mismo, razón por la cual todas las relaciones reales se truecan, para ellos, en ideas.¹⁷

Nos encontramos aquí, siguiendo a Marx, ante dos hechos. En primer lugar, vemos que las fuerzas productivas —y para nosotros el lenguaje es una fuerza productiva y creativa cuyos propietarios privados son los lingüistas, filósofos, filólogos, escritores, mercadólogos, etc.— aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos, lo que tiene su razón de ser en el hecho de que los individuos, cuyas fuerzas son aquéllas, existen diseminados y en contraposición los unos con los otros, al paso que estas fuerzas sólo son fuerzas reales y verdaderas en el intercambio y cohesión entre estos individuos. Por tanto, de una parte, una totalidad de fuerzas productivas (entre ellas, como decíamos, el propio lenguaje) que adoptan, en cierto modo, una forma material y que para los mismos individuos no son ya sus propias fuerzas, sino las de la propiedad privada y, por tanto, sólo son las de los individuos en cuanto propietarios privados. En ningún otro periodo anterior habían llegado las fuerzas productivas a revestir esta forma indiferente para el intercambio de los individuos como tales individuos, porque su intercambio era todavía limitado. Por otra parte, a estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos y, por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos.

La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia (para Marx, el trabajo, para nosotros, el lenguaje), ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia y sólo conserva su vida empujándola. Los

¹⁷ Glosa marginal de Marx, *ibid.*, p. 74.

filósofos se han representado como un ideal, al que llaman “el hombre”, a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo el proceso expuesto por Marx como el proceso de desarrollo “del hombre”, para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto “del hombre”, presentándolo como la fuerza propulsora de la historia. De este modo, se describe todo este proceso como el proceso de autoenajenación “del hombre”, y la razón principal de ello está en que constantemente se atribuye por debajo de nivel el individuo medio de la fase posterior a la anterior y la conciencia posterior a los individuos anteriores. Y esta inversión, que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia. En relación a esto, Marx señala lo siguiente:

“No es una diferencia que nosotros tengamos que establecer para todos los tiempos, sino que cada tiempo de por sí la establece entre los diferentes elementos con que se encuentra, y no ciertamente en cuanto al concepto, sino obligado por las colisiones materiales de la vida.”¹⁸

Si consideramos *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las relaciones comunes de existencia de los estamentos y las clases que se suceden históricamente y con arreglo a las ideas generales que de este modo se les han impuesto, llegamos fácilmente a imaginarnos que en estos individuos se ha desarrollado la especie o el hombre o que ellos han desarrollado al hombre; un modo de imaginarse éste que se da de bofetadas con la historia. Luego, podemos concebir estos diferentes estamentos y clases como

¹⁸ *ibid.*, p. 83.

especificaciones del *concepto general*, como variedades de la especie, como fases de desarrollo del hombre.

Así, vemos que los ejercicios espirituales de la filosofía consisten en escucharse constantemente y en encontrar en este escucharse a sí misma el acicate para la autodeterminación. La autoconciencia tiene que rondar como un espectro entre grandes inquisidores dedicados a urdir extravagantes intrigas entre sí y el uno contra el otro. Los ejercicios ascéticos de la filosofía, sus amargos pensamientos acerca de la ausencia de pensamientos, son un tremendo esfuerzo por tomar continuamente nota de sus propias palabras. Ése es el ministerio de la Santa Inquisición magisterial filosófica.

Para Hegel, por ejemplo, la *frase filosófica* en que se expresa el problema real es el problema real mismo. Vemos, pues, cómo, de una parte, en vez de los hombres reales y de su conciencia real, toma la simple frase abstracta: *la autoconciencia*, que se le antoja independiente de sus relaciones sociales y enfrentada a ellas, y, en vez de la producción real, la actividad sustantivada de esta autoconciencia; y cómo, de otra parte, sustituye la naturaleza real y las relaciones sociales realmente existentes por el compendio filosófico de todas las categorías o nombres filosóficos de estas relaciones en la frase “*la substancia*”, ya que, al igual que todos los filósofos e ideólogos, ve en los pensamientos, en las ideas, en la expresión ideológica sustantivada del mundo existente, el fundamento de este mundo. Huelga decir que, con estas abstracciones ya carentes de sentido y de contenido se puede recurrir a una serie de trucos, sin necesidad de saber absolutamente nada del hombre real ni de sus relaciones. Se trata, pues, según Marx, de una complicada tautología reducida al viejo y conocido truco hegeliano de la autodiferenciación del hombre en el pensamiento; un salto lógico hoy absolutamente vulgar; es el concepto de un concepto, la abstracción de una abstracción; es el poder de los filósofos: su quimera de

creer que, al cambiar la conciencia, al tomar un nuevo rumbo la interpretación —la hermenéutica como nueva fe— de las relaciones existentes, puede con ello derroscarse todo el mundo anterior. El escamoteo del mundo existente consiste, pues, en que la especulación del pensamiento hace depender las relaciones reales de los individuos de su interpretación filosófica conduciéndonos al reino, escolar y religioso, de las sombras conceptuales. Por ello la filosofía y su instrucción pedagógica pueden considerarse como una *teología racional*. El hombre se asusta ante el espectro de la “verdad” lanzando un grito de angustia que conmueve al mundo. Es, literalmente, la teoría hegeliana de la preexistencia de las categorías creadoras: primeramente, existe el *concepto* de la materia, lo abstracto, la idea, que luego se realiza, en la naturaleza real, ¡realizándose!

“Toda la mitología de los conceptos sustantivos e independientes —nos dice Marx—, a la cabeza de la cual figura la autoconciencia, el Zeus, pastor de las nubes, desfila de nuevo aquí, con el sonido de cascabeles de las frases de toda una música de jenízaros de frecuentadas categorías.”¹⁹

De este modo, el lenguaje y el hombre son, primeramente, dos “sujetos” completamente distintos, que aparecen y actúan cada uno por su cuenta. El hombre es otro sujeto que el lenguaje y éste otro sujeto que el hombre. Este lenguaje personificado, el lenguaje en cuanto sujeto, es cabalmente el lenguaje del hombre que, encerrado en sus propias fronteras, aparece como substancia, como fuerza necesaria para pronunciar un oráculo extraordinariamente poderoso. Parafraseando a Marx, se nos revela, en efecto, el misterio, hasta ahora oculto para nuestros padres y desconocido por nuestros abuelos, de

¹⁹ Marx, K. y F. Engels. *Op. cit.*, p. 111.

que “sólo con el acto del *lenguaje* se crea el hombre, y por tanto los hombres, siendo así que, hasta ahora, se consideraba el lenguaje como un acto de los hombres previamente creados por otros actos muy distintos.”²⁰

Este ardid especulativo de construirlo todo y de reducir lo más dispar a una supuesta conexión causal entre hombre y lenguaje es algo que a nuestros santos filósofos, hermeneutas y ontólogos les brota realmente de la cabeza y les corre por los dedos. Este ardid alcanza en ellos la más completa vacuidad zen y desciende hasta una manera burlesca de decir con gesto prepotente las mayores perogrulladas, como aquello de que “el habla, habla” (Nietzsche) o “lenguaje dice sólo lenguaje” (Foucault).

“La 'verdadera' disolución de las contradicciones en la naturaleza y en la historia, la 'verdadera' unidad de las relaciones dislocadas, el 'verdadero' fundamento y el abismo de la religión, la 'verdadera' personalidad, infinita, irresistible, autocreadora, aún no se han descubierto.”²¹

¿Qué es, entonces, profesores, filósofos y científicos, lo que realmente hemos descubierto?! ¿Tiene vuestra heurística algo de qué vanagloriarse? ¡Claro que sí! El lenguaje del sexo único, la vara disciplinaria de la fe en los grados y títulos académicos, la ley y sus formas dogmáticas entregadas a la medrosa ficción leguleya de que un enunciado “de derecho” es un enunciado de hecho, la idea de que el lenguaje es *por sí mismo y en sí mismo y consigo mismo*, puesto que él es *Él mismo*. Más aún, *es* siempre y por sí mismo el más grande y *puede* serlo (¡lo es y puede serlo! Qué absurdo: potencia y acto a la vez), por sí mismo, en sí mismo y consigo mismo. Por eso la filosofía no ha tenido más remedio que

²⁰ *Ibidem*, p. 112-113.

²¹ *ibid.*, p. 119.

acabar ahogada entre la ciencia y la teología; por eso a la filosofía sólo le ha quedado el título de ser aquello que no es ciencia ni religión, enaltecida con elocuencia de púlpito, lozana, contenta y jubilosa. El dilema que de esto se sigue es: ¿Lógica o Historia? ¿Ser o Lenguaje?²²

“Considero la historia de la filosofía del lenguaje —ha escrito Mauricio Beuchot— como una historia de encuentros y desencuentros entre el lenguaje y el ser, entre la ontología y la semiótica. Hay épocas en las que el lenguaje parece devorar al ser, otras en las que el ser parece oprimir o reventar al lenguaje, y otras más en las que se da entre ellos una convivencia adecuada y rica.”²³

Una vez que el hombre ha sido identificado con el lenguaje, infunde por vez primera corporeidad a los pensamientos, es decir, los convierte en espectros, cobran *cuerpo* por sí mismos, son espectros como Dios, el Rey, el Papa, el Presidente, El Rector, la Directora, el Maestro, la Patria, el Conocimiento, etc. El hecho de que sólo mediante la negación de estos espectros se arribe a la propia corporeidad indica, de acuerdo con Marx, qué clase de corporeidad especulativa del hombre es ésta, que el hombre necesita “predicarse” para creer en ella. Además, ni si quiera se predica certeramente lo predicado. El hecho de que a parte de su cuerpo moren, y no solamente en su cabeza, diversos cuerpos independientes, espermatozoos, es convertido por el hombre en la leyenda: *Yo solamente soy corpóreo*. Y,

²² Marx destaca esta escisión en el Antiguo y Nuevo Testamento, a saber: en la historia única del hombre (la ley y los profetas) y la historia no humana del Único (el evangelio del Reino de Dios). La primera es, para el filósofo alemán, la Historia dentro de la Lógica, el *logos* sujeto al pasado; la segunda, la Lógica en la Historia, el *logos* liberado que lucha con el presente y lo domina victoriosamente.

²³ Beuchot, Mauricio. *La filosofía y el lenguaje en la historia*. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. 21 de mayo de 1998. Respuesta de Ramón Xirau, UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, México, 2008, p. 14.

así, tomo el mundo como lo que para Mí es, como lo *Mío*, como Mí propiedad: todo lo refiero a Mí mismo. Nuevo escamoteo.

Los profesores de filosofía quieren, de igual modo, hacernos creer que resuelven las categorías mismas fruto de su cabeza y que constituyen representaciones generales acerca de las relaciones existentes, por haber resuelto simplemente *su* actitud de ánimo privada hacia ellas. En estricto sentido, se apropian, no del pensar y el conocer —como ámbito exclusivo de sus facultades—, sino sólo de su delirio febril de pensamiento y conocimiento. Así lo ha escrito Marx:

“Toma el mundo como su representación del mundo, y en cuanto su representación , el mundo es su propiedad representada, la propiedad de su representación, su representación como propiedad, su propiedad como representación, su representación propia y peculiar o su representación de la propiedad, todo lo cual lo expresa en la incomparable frase: 'todo lo refiero a Mí mismo'. ”²⁴

Es así que la idea especulativa, la representación abstracta, se convierte en la fuerza propulsora de la historia (y de las normas pedagógicas vigentes en la enseñanza de la filosofía), lo que hace de la historia, por tanto, simplemente la historia de la filosofía. Pero, incluso ésta no se concibe siquiera tal y como se ha desarrollado con arreglo a las fuentes existentes, ni mucho menos tal y como se ha desarrollado bajo la acción de las relaciones históricas reales, sino tal y como ha sido concebida y expuesta por los profesores de filosofía. La historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas, y la historia real y empírica sobre la que descansa

²⁴ Marx, K. y F. Engels. *La Ideología alemana*, op. cit., p. 138.

esta historia fantasmal se explota únicamente para dotar de cuerpos (conceptos) a estos fantasmas (ideas); de ella se toman los nombres necesarios, encargados de dar a estos fantasmas una sombra de realidad. Hoy este contenido especulativo de la historia se nos revela como una farragosa construcción maniquea y una pomposa serie de sonoros nombres para categorías, tan trilladas, que ya no dicen nada. Con todo, se trata solamente de la relación entre la conciencia y el objeto, la verdad; se trata, por tanto, solamente de la actitud filosófica de los filósofos ante *su* mundo; en vez —por poner un caso— de la historia antigua, se nos ofrece la historia de la antigua filosofía, y además tal y como los profesores de filosofía se la representan, conforme a planes y programas de estudio de los cuales se abstrae al estudiantado.

“La historia de Grecia —escribió Marx— desde la época de Pericles, inclusive, se reduce así a la lucha entre los factores abstractos entendimiento, espíritu, corazón, secularidad, etc. Tales son los partidos griegos. En este mundo fantasmal, que se hace pasar por el mundo griego, 'maquinan' diversos personajes alegóricos, como la dama Pureza de Corazón, y figuras místicas como Pilato [...] ocupan seriamente un lugar al lado de Timón el Flasio.²⁵ [...] El sabio estoico no se propone una vida 'sin desarrollo de la vida', sino una vida *absolutamente dinámica*, lo que responde ya a su propia concepción de la naturaleza, que es la concepción heracliteana, dinámica, viva, en desarrollo, mientras que para los epicúreos es la *muerte inmortal*, como dice Lucrecio, el átomo, el principio de la concepción de la naturaleza, y en vez de la 'vida activa' se representa como ideal de vida el ocio divino por oposición a la divina *energeia* de Aristóteles. [...] Para que los griegos no se salgan de su papel de niños, no debe haber vivido Aristóteles ni aparecer en él el pensamiento dotado de ser en y

²⁵ Timón de Flío. Hacia 320-230 a.n.e., filósofo escéptico y poeta satírico de la antigua Grecia.

para sí, el entendimiento que se entiende a sí mismo y el pensamiento que se piensa a sí mismo; no deberían existir, para ello, en general, su Metafísica ni el libro tercero de su Psicología.”²⁶

Para valorar el verdadero significado de la filosofía —y su instrucción programada— durante el periodo de disolución de la humanidad, no tenemos más que examinar la posición real de vida de sus sostenedores bajo la dominación actual. Y, así, podremos ver, con Marx, cómo Luciano²⁷ describe con todo detalle la idea que el pueblo tenía de ellos como payasos públicos y cómo los procónsules romanos los alquilaban para divertirse con ellos como bufones, encargados de distraer a los grandes señores y a sus invitados con divertidas frases sobre la *ataraxia*, la *afasia*, la *hedoné*, etc., después de disputarse los postres con los esclavos y la posesión de los huesos y migajas del banquete y de beber unos cuantos vasos de selecto vino agrio, justamente como los aristócratas franceses se convirtieron tras la revolución en los maestros de danza de toda Europa, y como los lores ingleses encontraron su verdadero lugar como criadores de perros y caballeros del mundo civilizado. Basta con exponer los doctrinarismos filosóficos en un tono solemne, sagrado, sacerdotal, respirando hondo, para luego definir y concluir categóricamente lo que sea, como fuere. Los filósofos doctrinarios, liceales, academicistas, dogmáticos y grupusculares, esos “filósofos” de escuela, no tienen *tras sí* a la filosofía, sino que es la filosofía la que tiene *tras ella* a los filósofos de salón: el tipo de filósofo que ve en la filosofía un pretexto para ganarse la vida, pagar sus viajes, comidas, bebidas, agasajos, reuniones, posesiones y excesos materialistas, siendo partícipe del mercadeo de la filosofía.

²⁶ Marx, K. y F. Engels. *La Ideología alemana*, *op. cit.*, págs. 153-154 y 158-159.

²⁷ Luciano. Hacia 125-180 d. C. Poeta satírico griego.

1.8 EL LENGUAJE COMO CONTROL DISCIPLINARIO

“Cuando yo empleo una palabra —dice Humpty-Dumpty—
ésta significa exactamente lo que yo quiero que signifique.”
“La cuestión es —replica Alicia— si usted puede hacer que
las palabras signifiquen cosas tan distintas.” “*La cuestión es*
—contesta Humpty-Dumpty— *quién ha de ser el amo.*”

LEWIS CARROLL. *A través del Espejo.*

He insistido en la idea de que el lenguaje es, por definición, indefinible; siempre abierto, cambiante, móvil.¹ En efecto, el lenguaje es una práctica histórica resultado de una convención hecha para comprender, organizar y transformar la realidad, transformándose. Pero, encerrada en el mausoleo del academicismo, alejada de la vida, la realidad del lenguaje filosófico —que aquí nos es pertinente tratar— ha asumido una existencia sobreimpuesta e independiente dentro de la cual las entidades particulares (estudiantes) aparecen como una colmena (manada) y una continuidad de relaciones incidentales que no pueden mostrarse de ningún otro modo sin perder su identidad; son “cosas” contra un trasfondo general (Escuela, Facultad, Universidad) que se presenta como el terreno concreto del que entran, salen, y pasan sin importancia alguna, siendo susceptibles de ser

¹ Enumerar una lista de las diferentes definiciones sobre el lenguaje nos parece una tarea imposible y, por lo tanto, inútil. Sólo presentamos algunas de las conceptualizaciones que han sido utilizadas en esta investigación: órgano de nuestra corporeidad, añadido accesorio, centro articulador de la realidad, punto de partida de toda reflexión, acontecimiento existencial, fenómeno cultural, material filosófico, práctica histórica, estructura formal, sistema signico, acción deliberada, instinto natural, facultad humana, convención social, producto cultural, entidad metafísica, relación simbólica, instrumento psíquico, función pre-racional, medio de comunicación, herramienta de significación, forma de expresión, morada del ser, realidad del pensamiento, característica racional, realización de lo real, interregno entre el hombre y el mundo, fusión de horizontes, realidad intermedia entre la subjetividad y la objetividad, constitutivo esencial del ser humano, lugar en que se realiza la primera articulación totalizadora de la realidad, posibilidad de representación del universo, instrumento de la razón enunciativa, facultad del habla, medio comunicante, función adquirida, actividad instintiva, sistema funcional, constitución psíquico-espiritual, entidad institucional, simbolismo arbitrario, ruta/molde del pensamiento, instrumento de la expresión, objeto de estudio, percepción de identidades y diferencias, actitud del espíritu, conjunto de valores heterogéneos, entre otras.

sustituidos, por alguien más, en cualquier momento. Los alumnos son enteramente prescindibles para el aparato escolar.

Harto sabido es que el análisis lógico y lingüístico demuestra que los antiguos problemas metafísicos son problemas ilusorios; la búsqueda del “sentido” de las cosas es reformulado como la búsqueda del sentido de las palabras, y el universo establecido del discurso y la conducta proporciona criterios perfectamente adecuados al mantenimiento del *status quo* dentro y fuera de una academia pretendida y presumiblemente crítica, pero nada autocrítica.

En términos de Herbert Marcuse, esto corresponde a una suerte de tecnologización de la conciencia mediante la creación de conceptos específicos para propósitos específicos. Se trata de un lenguaje funcionalizado, contraído, unificado en el lenguaje de la *unidimensionalidad* escolar en el que las ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son o rechazados o reducidos a los términos de este universo, siendo la racionalidad del sistema y su extensión cuantitativa quienes los redefinen. Elementos mágicos, autoritarios y rituales cubren el lenguaje filosófico; los conceptos que encierran los hechos y, por tanto, los trascienden, pierden su auténtica representación lingüística porque este universo del discurso se cierra contra cualquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos. La validez de este lenguaje descansa en el hecho de que promueve la identificación inmediata del interés particular con el general. Y, por esta capacidad de asimilar todos los demás términos a los suyos, ofrece la posibilidad de combinar la mayor tolerancia posible con la mayor unidad posible, constituyendo una comunidad aparente. Sin embargo, este lenguaje atestigua el

carácter represivo de esta unidad en la que la funcionalización del habla y la escritura expresan una disminución de sentido que manifiesta una connotación política.

En los puntos clave del lenguaje filosófico, las proposiciones con valor propio (analíticas) funcionan como fórmulas mágico-rituales donde el sustantivo gobierna la oración de una manera totalitaria y autoritaria, y ésta se convierte en una declaración que debe ser aceptada y que rechaza la demostración de su significado codificado y declarado. Este lenguaje de la administración del pensamiento y su funcionalización impide el desarrollo del sentido y de nuevos ejercicios mentales, ya que es resultado de una tendencia lingüística al considerar los nombres de las cosas como si fueran indicativas al mismo tiempo de su manera de funcionar y los nombres de las propiedades y procesos como símbolos del aparato empleado para encubrirlos o reproducirlos. Así, la palabra se hace *cliché* y, como tal, gobierna al lenguaje hablado o escrito. Los nombres de las cosas no sólo son indicativos de su forma de funcionar, sino que ésta también define el significado de la cosa, excluyendo otras formas de funcionar. El lenguaje enclaustrado de este modo es encerrado en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula en cuyo interior aquél se mueve mediante sinónimos o tautologías analógicas que, en realidad, nunca avanzan hacia diferencias cualitativas.² El resultado es la aparición de lo que Marcuse llama “lenguaje orwelliano”, donde “paz” es “guerra” y “guerra” es “paz”; “necesidad” es “deseo” y “deseo”, “necesidad”. La característica de estos conceptos ritualizados es que se hacen inmunes a la contradicción, probándose, una vez más, que la difusión y efectividad de este lenguaje marcan el triunfo de la sociedad establecida sobre las contradicciones que contiene; las mentiras son reproducidas sin que hagan estallar el sistema social, o el aparato

² Por ejemplo en las frases: “La realidad es lo verdaderamente existente”; “la mujer es un animal sin alma”; “el hombre es un animal en acto y Dios en potencia”; “somos el tiempo que nos queda”; “la vida es un sueño en medio de dos noches infinitas”, etc.

escolar, y una vez que se ha aceptado esta ofensa contra la lógica, la contradicción se muestra como un principio de la lógica de manipulación y una caricatura realista de la dialéctica; empieza a prefigurarse el dominio técnico de la mente y la materia.

El pensamiento unificante a que nos hemos referido siguiendo a H. Marcuse, se corresponde con el lenguaje único (lenguaje como sistema de control disciplinario) que habla mediante construcciones que imponen, sobre el que lo recibe, el significado sesgado y resumido, el desarrollo bloqueado del contenido, la aceptación de aquello que es ofrecido en la forma en que es ofrecido (como el Plan de estudios de la carrera de licenciado en filosofía); la frase se convierte en una fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fija el significado en la mente del receptor, revelando el carácter autoritario de este lenguaje. El elemento que se destaca en común es una contracción de la sintaxis que limita el desarrollo de nuevos significados, creando imágenes fijas que se imponen a sí mismas con su abrumadora y petrificada *pseudoconcreción* (“libertad”, “paz”, “comunista”, “ser”, “conciencia”, “idea”, “conocimiento”, “multiculturalidad”, “lenguaje”, “pensamiento”, etc.).³

Este “lenguaje de salón” (de salón de clases) es al mismo tiempo de intimidación y de glorificación: las proposiciones toman la forma de sugestivas órdenes evocativas antes que demostrativas. La enunciación llega a ser prescripción y toda la comunicación tiene un carácter hipnótico. Al mismo tiempo se tiñe de una falsa familiaridad resultado de la repetición constante y del impacto directo, hábilmente manejado, de la comunicación entre los propios estudiantes en la informal atmósfera que trasciende al aula. Los mismos

³ Cf. Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México, 1967, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez.

profesores de filosofía son un conjunto de *Humpty-Dumpties*⁴, tratando cada uno de ser el amo, haciendo que las palabras signifiquen lo que ellos quieran que signifiquen pues, para que haya cierta uniformidad, un tipo de conocimiento filosófico que sea común en clase, es preciso que exista un definidor autorizado de lo que deba llamarse “filosofía” y de lo que no deba llamarse así. Todo este desarrollo sirve para mostrar la filosofía de la gramática a que alude Marcuse en el intento de señalar el grado en que las contracciones lingüísticas indican una contracción del pensamiento que, a su vez, aquéllas fortifican y promueven:

“La insistencia en los elementos filosóficos en la gramática, o en la relación entre el *sujeto* gramatical, lógico y ontológico, señala los contenidos que son suprimidos en el lenguaje funcional, eliminados de la expresión y la comunicación. La contracción del concepto en imágenes fijas; el desarrollo detenido en fórmulas hipnóticas que se autovalidan; la inmunidad contra la contradicción; la identificación de las cosas (y las personas) con su función: estas tendencias revelan a la mente unidimensional en el lenguaje que habla. Si la conducta lingüística impide el desarrollo conceptual, si es contraria a la abstracción y la mediación, si se rinde a los hechos inmediatos, rechaza el reconocimiento de los factores presentes en los hechos y, así, rechaza el reconocimiento de los hechos y de su contenido histórico. En y para la sociedad, esta organización del discurso funcional es de importancia vital: sirve como vehículo de coordinación y subordinación. El lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliablemente acrítico y antidialéctico. En él la racionalidad operacional y

⁴ Humpty-Dumpty es un personaje fantástico y absurdo que aparece en un capítulo de la obra de Lewis Carroll *A través del espejo*, continuación de *Alicia en el país de las Maravillas*. No es más que un huevo con rostro humano que, sentado en el extremo de una pared, sostiene un diálogo con Alicia mostrándose muy presuntuoso. A esto precisamente queremos referirnos al mencionar tan pintoresco personaje imaginario, huevo-hombre hinchado de presunción. (Véase el epígrafe de este apartado).

conductista absorbe los elementos trascendentes negativos y opositivos de la razón.”⁵

El punto es que este lenguaje orwelliano, que está olvidando y rechazando la realidad histórica (la hipocresía del conservadurismo, el horror del fascismo, la idea del socialismo, las precondiciones de la democracia, el contenido del liberalismo, el significado de la revolución, la utopía anarquista, etc.), también está haciendo a un lado la importancia de debatir sobre el carácter excluyente del sistema de enseñanza de la filosofía en la UNAM y el destino de olvido, fracaso y rechazo del que son víctimas miles de estudiantes en este campo del saber. La supresión de esta dimensión de la racionalidad operacional, tanto en el universo social como en el académico que aquí nos ocupa, es una supresión de la historia, y éste no sólo es un asunto académico, sino también político. El recuerdo del pasado y el reconocimiento de la realidad pueden dar lugar a peligrosos descubrimientos y el orden establecido parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El reconocimiento y la relación del pasado como presente se opone a la funcionalización del pensamiento y el lenguaje, por y en la realidad establecida. Es contrario al cierre del universo del discurso y la conducta de que nos habla Marcuse; hace posible el desarrollo de nuevos conceptos que rompen la estabilidad maniquea y trascienden el universo cerrado del lenguaje institucionalizado por la academia, concibiéndolo como un universo histórico. Confrontado con el orden de cosas dado como un objeto de su reflexión, el pensamiento crítico deviene conciencia histórica y, como tal, es esencial y necesariamente autocrítico. Cuando esta conciencia autocrítica habla, habla el

⁵ Marcuse, H. *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la Ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968, págs. 116-117.

lenguaje de la conciencia que abre el universo cerrado del discurso filosófico como un *algo* que enseñar y aprender, evaluar y certificar en el escenario de sus estructuras petrificadas. Los términos de un lenguaje de esta naturaleza no son ya los sustantivos hipnóticos de ese comercio espiritual propio de los mercaderes de la conciencia que evocan infinitamente, a manera de sortilegio, los mismos predicados congelados. Ni desapareciendo aun sus predicados, ni existiendo como una entidad anterior y ajena a ellos, el sujeto se constituye a sí mismo en sus predicados, sino que constituye el resultado de un proceso de mediación que se expresa en el lenguaje.⁶

En síntesis, la ritualización autoritaria del lenguaje filosófico hace nacer una conciencia para la que el lenguaje de los poderes existentes es el lenguaje de *la verdad*. De este modo, los enunciados de la filosofía de escuela se validan a sí mismos porque su lenguaje define, mediante el poder del aparato institucional, el establecimiento de los hechos tal y como le son convenientes a su lógica interna. El lenguaje así instituido no sólo refleja el control disciplinario, la manipulación y adiestramiento a que son sujetos los

⁶ Sobre esta filosofía del lenguaje en la lógica dialéctica, véanse los conceptos de Hegel de la “sustancia como sujeto” y de la “proposición especulativa” en el Prólogo de su *Fenomenología del Espíritu*, lugar donde el filósofo alemán escribe: “Según mi modo de ver [...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*. [...] lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la *universalidad* en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; [...] y si [...] el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recaer de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. [...] lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión del ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin. [...]

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de su ser real, sujeto o devenir de sí mismo. [...] para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad.” (Cf., *op. cit.*, F.C.E., México, 18ª reimpresión, 2008, trad. de Wenceslao Roces, II. El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia, [1. El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto], págs. 15-17).

estudiantes, sino que llega a ser en sí mismo un instrumento de control, manipulación y adiestramiento, incluso cuando no trasmite órdenes sino información; cuando no exige obediencia sino elección; cuando no pide sumisión sino tolerancia. Este lenguaje niega y absorbe el vocabulario trascendente; no busca la verdad y la mentira, el amor o des-amor al saber, sino que los establece e impone. El nuevo recurso mágico-ritual del lenguaje de los profesores de filosofía consiste en que muchas veces los alumnos no lo creen, o no les interesa, y, sin embargo, actúan de acuerdo con él para aprobar un examen, conseguir una beca, obtener un posgrado y distinguirse del resto de los ignorantes que jamás dirán “epistemología”, “fenomenología”, “apofántico”, “apodíctico”, “heurística” o “hermenéutica”, ni tampoco sabrán los títulos de algún libro escrito por Hegel, Husserl, Heidegger o Habermas, con qué justificar su grosera arrogancia de charlatanes presuntuosos.

Visto así, los símbolos de la filosofía son también los símbolos de la política, los negocios, el comercio, la piratería y el embuste, ya que las vicisitudes del lenguaje son paralelas a las vicisitudes del uso que en esos terrenos se hace del mismo. La articulación entre filosofía, política, negocios, mercadotecnia, comunicación y mafia es completa. La comunicación se fusiona a una coordinación mental impuesta para redefinir el pensamiento en sus funciones y contenidos programáticos, toda vez que los conceptos oscurecen aún más la limitada e, incluso, engañosa forma en que se permite que se experimenten los hechos (la vida siempre estará en otra parte); los conceptos son utilizados como armas mentales y cuando éstos (reducidos, acotados) gobiernan el análisis de la realidad humana, individual o social, mental o material, llegan a una falsa concreción: una concreción separada de las condiciones que constituyen su realidad. El tratamiento *operacional* de los conceptos asume, de este modo, una posición política en la que el individuo y su conducta

son analizados en un sentido terapéutico de ajustamiento a su sociedad tal y como ésta se impone. La traducción metodológica de conceptos universales en operacionales, con cierta lógica reproductiva en el *establishment* educativo-filosófico, se convierte así en una reducción represiva del pensamiento que sólo es almacenada en los estantes bibliotecarios de la sección de Tesis. El carácter ideológico de los análisis no aparece (o raramente lo hace), es oscurecido por la generalidad abstracta de los conceptos (“sistema”, “totalidad”, “parte”, “unidad”, “especie”, “género”, “función”, “fenómeno”, “argumentación racional”, etc.).

En todo momento acontece, pues, una especie de *logomaquia* que expresa una refuncionalización terapéutica del lenguaje filosófico reglamentado por la lógica (trampa) de los argumentos racionales, el cálculo proposicional y las tablas de verdad (o de Moisés). El resultado es que una vez que la exploración hacia nuevos continentes de reflexión es abolida (como, por ejemplo, la filosofía china, india, africana o mesoamericana, que son tratadas como metafísica), toda investigación se encierra al confinamiento en el que la filosofía dominante la encarcela. La preconcepción de otras filosofías es rechazada de antemano como no realista, porque asume un nivel de desarticulación total respecto al espectro cernido en la cultura occidental. En otras palabras, los criterios para juzgar qué es, o no, filosofía son aquellos ofrecidos (o impuestos) por el estado de cosas dado en una academia anquilosada y periclitada; el lenguaje se confina, por tanto, a un análisis cerrado dentro de un contexto de hechos que excluye la posibilidad de alterar la situación en que se forman por obra del hombre y en el que su sentido, sus significados, su desarrollo y evolución intelectual están determinados. Encerrado en este marco, todo lenguaje se hace circular o se valida a sí mismo.

La anterior exposición, planteada desde la óptica de H. Marcuse, no es en modo alguno una invención de la imaginación o la especulación, sino que tiende a esbozar una intención, una actitud, respecto al lenguaje filosófico y a las condiciones por las que la lucha por el saber se sostiene al interior de los márgenes institucionalizados de la sociedad industrial avanzada:

“Si la tarea de los análisis técnicos —escribe Marcuse— es algo más que descriptiva; si la tarea es *comprender, reconocer* los hechos por lo que son, por lo que ‘significan’ para aquellos a quienes les son dados como hechos y tienen que vivir con ellos, el reconocimiento de los hechos es crítica de los hechos.”⁷

La tarea entonces se convierte en la empresa de mostrar los hechos bajo su verdadera luz y llamarlos por su verdadero nombre, para que no se conviertan en un elemento de la ideología que los mantiene.

En ese sentido, el carácter trascendente y general de los conceptos filosóficos, lejos de ser sólo un problema abstracto de epistemología o una pregunta pseudoconcreta sobre el lenguaje y su uso, está en el centro mismo del pensamiento y, por tanto, revela la posición de *una* filosofía en la cultura intelectual así como su función histórica.

La filosofía contemporánea (sobre todo la analítica) se ha propuesto exorcizar “mitos” o “fantasmas” metafísicos tales como el Espíritu, la Conciencia, el Alma, la Voluntad, el Ser, disolviendo la intención pretérita de estos conceptos en novedosas afirmaciones sobre operaciones, actuaciones, poderes, disposiciones, propensiones, habilidades, etc., particularmente identificables. Pero, los fantasmas parecen seguir

⁷ Marcuse, H. *Op. cit.*, pág. 137.

persiguiéndonos. Aunque cada hermenéutica o traducción puede describir adecuadamente un proceso mental particular, ni una sola de estas reformulaciones, ni su inclusión total, parecen captar o circunscribir el significado de los términos prescritos. Incluso parece reinar una abismal confusión, desacuerdo y falta de certeza en los propios cuerpos colegiados encargados de su salvaguarda y cuidado.

Si los “filósofos profesionales” no comprenden los procesos de identificación del espíritu con el proceso mental, del *yo* con los papeles y las funciones que le son asignadas por la sociedad o la “comunidad”, del lenguaje con la realidad que expresa ese lenguaje, como procesos sociales de conversión, esto es, como una mutilación de la mente y el cuerpo inflingida a los individuos por su sociedad y legitimada por su educación filosófica, la filosofía se convertirá en el manicomio universal de la lucha contra los espectros que pretende desmitificar.

Me he referido a la *mixtificación* del lenguaje, en tanto que entidad física a la que se atribuyen cualidades metafísicas, pero este carácter mixtificador no se adhiere solamente a los conceptos con que se intenta definir al lenguaje y a su impacto en la enseñanza de la filosofía, sino, más bien, a su conversión en términos de conducta y hábitos restringidos de la facultad de pensar. La conversión me parece falaz porque existe en ella una traducción, aparentemente fiel, de los conceptos filosóficos a “formas reales” de conducta, propensiones, disposiciones, tendencias, y, al hacerlo así, toma las apariencias mutiladas, organizadas (cooptadas ideológicamente), por la realidad. Esta realidad, así formulada, interpretada, sostenida, asume una existencia sobreimpuesta; por tanto las declaraciones, discursos, ensayos relativos a ella, adquieren el aspecto de *universales* que no se traducen a entidades particulares. Tales universales expresan varios grados y formas de reificación. Su independencia, aún aceptando que sea real, es espuria en tanto que es la de los poderes

particulares que han organizado el *qué*, el *cómo*, el *para qué*, el *para quién* y el *por qué* pensar.

De la aprehensión de este lenguaje emana la configuración de una totalidad que no es meramente una *Gestalt* percibida (como en la psicología), ni un absoluto metafísico (como en la fenomenología de Hegel), ni un Estado totalitario (como en la ciencia política): es la manera de transmitir los pensamientos, deseos y emociones que determinan la vida de los individuos.

Esta discusión no aspira a entrar en el “problema de los universales”, sólo trata de establecer el alcance artificialmente limitado del análisis filosófico e indicar la necesidad de ir más allá de los límites infranqueables de los conceptos más abstractos y controvertibles que presentan el verdadero reto al pensamiento filosófico. Consecuentemente, la represión de la sociedad y del aparato escolar en la formación de conceptos equivale a un confinamiento académico de la experiencia, una reducción de significados. Dicha restricción de la experiencia produce una penetrante tensión, incluso un conflicto, entre la conciencia y los actos conscientes; se preconditiona a la mente y ésta reacciona a través de una repulsión espontánea ante ciertos datos, condiciones, relaciones (evaluación, exclusión, dominación, clasificación). Así, el filósofo profesional trata de rectificar los errores que cubren el universo del razonamiento común interpretando conceptos en términos de la mente empobrecida y preconditionada de su audiencia.

Pero ¿por qué? Tal vez la persistencia de los universales abstractos utilizados en filosofía (Belleza, Justicia, Felicidad, sus contrarios respectivos, etc.), en tanto que puntos clave del pensamiento, reflejan la conciencia infeliz de un mundo dividido en el que aquello que es, niega a aquello que puede ser. Estamos, por decirlo así, sintácticamente más cerca de las palabras que de las personas. Por ello hay que desentrañar el carácter

experiencial de los conceptos en su relación con el mundo, ya que éstos se originan en la experiencia inmediata. Sin embargo, si la palabra, como vehículo de los conceptos, es el verdadero elemento del lenguaje, debe evocar, designar cualidades más concretas de *lo todavía no dicho* y este es, precisamente, el valor que adquiere el tránsito de un lenguaje filosófico a uno poético en el marco autogestionario del *aprender a aprender* (y a desaprender a la manera de una “reconversión” mental y corporal, *i.e.*, total) por uno mismo: la poesía rompe el círculo de la vida (experiencia) cotidiana y abre, aunque sea por un breve momento, otra realidad de la que el lenguaje es un elemento integral.

Paul Valéry, por ejemplo, insiste en el inevitable compromiso del lenguaje poético con la negación o, si se quiere, la ausencia. Los versos de este lenguaje no hablan jamás sino de cosas ausentes.⁸ Hablar de aquello que, aunque ausente, persigue al universo establecido del razonamiento y la conducta como su más prohibida posibilidad. Así el lenguaje poético autogestionario habla de aquello que es de este mundo, que es visible, tangible, audible en el hombre y la naturaleza y de aquello que no es visto, no es tocado, no es escuchado.

Creado y puesto en movimiento en un medio que presenta lo ausente, el lenguaje poético es un lenguaje de conocimiento —pero de un conocimiento que subvierte lo positivo. En su función cognoscitiva, la poesía realiza la gran tarea del pensamiento: “el trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe.”⁹ Nombrar las “cosas que están ausentes” es romper el encanto de las cosas que son; es más, es la introducción de un orden de cosas diferente en el establecido; es el encuentro de un nuevo mundo dentro del mundo. Este es el modo como el lenguaje poético sintetiza contenidos experienciales en ideas que

⁸ Valéry, Paul. “Poesía y pensamiento abstracto”, en *Obras Completas*, 1957, vol. I, pág. 1324.

⁹ *Ibidem*, pág. 1333.

trascienden las realizaciones particularmente preconcebidas, algo que está para ser superado.

En contraste, las definiciones filosóficas reúnen las cualidades que pertenecen a *todos* los hombres contrastados con otros seres vivientes y, al mismo tiempo, son presentadas como las más adecuadas o más altas realizaciones del hombre. Esta interpretación puede relacionarse con la concepción del universal en la filosofía griega, esto es, la noción de lo más general como lo más alto, lo primero en “excelencia” y, por tanto, la verdadera realidad. La generalidad es general precisamente porque es *como* primacía. Es general no en el sentido de un universo lógico, sino en el sentido de una norma que, por ser universalmente vinculante, consigue unificar una multiplicidad de partes en un todo en el proceso de “aristocratizarla”.

Así, los conceptos filosóficos se forman y desarrollan dentro de la conciencia de una condición general en una continuidad histórica; se elaboran desde una posición individual dentro de una sociedad específica. No obstante, el material del pensamiento es material histórico; no importa cuán abstracto, general y puro pueda llegar a ser en la teoría filosófica. El carácter universal-abstracto e histórico de estos “objetos eternos” del pensamiento es reconocido por A. N. Whitehead:

“Los objetos eternos son [...] en su naturaleza, abstractos. Por ‘abstracto’ entiendo aquello que un objeto eterno es en sí mismo —esto es, su esencia—, lo que es comprensible sin referencia a alguna experiencia particular. Ser abstracto es trascender la ocasión particular del suceder real. Pero trascender una ocasión real no quiere decir estar desconectado de ella. Al contrario, yo sostengo que cada objeto eterno tiene su propia conexión con cada una de tales ocasiones, a la que yo llamo su

forma de incorporación en esa ocasión [...] Así, el *status* metafísico de un objeto eterno es el de una posibilidad por una realidad. Cada ocasión real se define de acuerdo con su carácter según como son llevadas a la realidad esas posibilidades para aquella ocasión.”¹⁰

Ni el sentido estético más refinado, ni el más exacto concepto filosófico son inmunes a la historia. Aún hablando y pensando por sí mismo, el filósofo de carrera habla y piensa desde una posición particular y privilegiada en su sociedad, y lo hace con el material transmitido y utilizado históricamente por esa sociedad. Pero, al hacer esto, habla y piensa dentro de un universo común de hechos y posibilidades. A través de los diversos agentes y soportes individuales de la experiencia, a través de los diferentes proyectos y sistemas que guían las formas del pensamiento, desde los asuntos de la vida cotidiana hasta la ciencia y la filosofía, la interacción entre el sujeto colectivo y el mundo común persiste y constituye la validez objetiva del lenguaje.

No obstante, en determinado momento, para la ciencia y la filosofía, las personas aparecen *a priori* como elementos libres de valor o complejos de relaciones, susceptibles de ser organizados en un sistema lógico-matemático. Y en esa “realidad tecnológica”, los sujetos y objetos son experimentados como un mundo de instrumentos, definiendo previamente la manera en que aparecen en el mundo y desaparecen de la vida. En ese contexto, el lenguaje ha servido de práctica histórica resultado de una determinada elección, de una medida, entre otras posibles, para comprender, administrar e incidir en la realidad, unas veces nutriéndola, otras consolidándola en sus aberraciones permanentes.

¹⁰ Whitehead, Alfred North. *La ciencia y el mundo moderno*, New York, McMillan, 1926, p. 228 s.

1.9 LA RESIGNIFICACIÓN DEL LENGUAJE EN M. FOUCAULT.

“Cuánta metafísica no ha sido indispensable para formar el menor de los adjetivos.”

ADAM SMITH. *Consideraciones sobre el origen y la formación de las lenguas.*

El proyecto foucaultiano de construcción de una arqueología del lenguaje, complementaria a una correspondiente arqueología del saber, permite reconstituir las configuraciones mentales que dan cuenta de su naturaleza y de la forma en que éste considera a las “cosas”; revela la existencia y significación del lenguaje en la historia de la cultura y reencuentra las ideas y los sistemas de ideas que formaron la ciencia del lenguaje y que contribuyeron a la ambigüedad del mundo actual entre el desconocimiento de su pasado y la confusión de su presente.

El de Foucault es un estudio que se esfuerza por encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse. Reencontrar, pues, aquello a partir de lo cual es posible el lenguaje, el valor representativo de las palabras; qué modalidades de significación han sido reconocidas, puestas, anudadas en el espacio y el tiempo, para formar el pedestal de los conocimientos tal y como se despliegan en la gramática y, al hacerlo, redescubrir el modo en que experimentamos la proximidad de las cosas, los acontecimientos, los individuos; repatriarse en la nueva forma de ser de la existencia:

Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una *antropología*, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.”¹

No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino de que el modo de ser de las cosas y el lenguaje que, al nombrarlas, las ofrece al saber, se ha alterado profundamente. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, M. Foucault restituye a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas, inquietándose sísmicamente bajo nuestros pies. ¿En qué condiciones ha podido reflexionar el pensamiento las relaciones de similaridad entre las cosas que fundamentan y justifican las palabras? ¿A partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece en el fondo revuelto, indefinido, sin rostro e indiferente de las diferencias? La arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que en estas preguntas aparecen, define los sistemas de simultaneidad lo mismo que la serie de mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de un nuevo lenguaje.

¹ Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 32ª ed., México, Trad. Elsa Cecilia Frost, 2005, p. 8-9.

Aquí se desvanece el lenguaje en cuanto tabla espontánea y cuadrícula primera de las cosas, como enlace indispensable entre la representación y los seres; pierde su lugar de privilegio y se convierte, a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado, ya que el orden a partir del cual pensamos no tiene el mismo modo de ser que en la antigüedad:

“es como si la cultura, librándose por una parte de sus rejas lingüísticas, perceptivas, prácticas, les aplicara una segunda reja que las neutraliza, que, al duplicarlas, las hace aparecer a la vez que las excluye [...] más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más *verdadera* que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser.”²

¿A partir de qué tabla —parece preguntarnos Foucault—, según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? ¿En qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que las pronuncia, a no ser en la página que las transcribe? ¿Dónde podrían congregarse a no ser en el no-lugar del lenguaje? El lenguaje que, al desplegarse, no abre nunca sino un espacio impensable; un suelo mudo donde los seres se yuxtaponen; un hilo conductor que hace brotar por todas partes el relámpago del encuentro poético; una máscara indicada por la serie literal del alfabeto; un espacio homogéneo y neutro en el cual las cosas manifestarían a la vez el orden continuo de sus identidades o sus diferencias y el campo

² *Ibidem*, p. 6.

semántico de su denominación; una patria mítica, una región precisa cuyo solo nombre constituye un gran almacén de utopías y un reservorio de mentiras; espacio solemne, sobrecargado de figuras complejas, de caminos embrollados, de sitios extraños, de pasajes secretos y de comunicaciones imprevistas; representación que es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras.

“Los códigos fundamentales de una cultura (escribe Foucault) —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá.”³

Para Foucault, el mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar. Signos que revelan semejanzas y afinidades, que sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas.

“Nosotros, los hombres, descubrimos todo lo que está oculto en las montañas por medio de signos y correspondencias exteriores; así, encontramos todas las propiedades de las hierbas y todo lo que está en las piedras. Nada hay en la profundidad de los mares, nada en las alturas del firmamento que el hombre no sea capaz de descubrir. No hay montaña tan vasta que esconda a la mirada del hombre lo que contiene; esto le es revelado por los signos correspondientes.”⁴

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ Paracelso. *Archidoxis Mágica*, 1559, citado por Foucault.

La configuración fundamental del saber remite los signos (marcas) y las similitudes unas con otras. Esta forma es inherente a la manera de conocer y en ella el lenguaje vale como signo de las cosas. La relación con los textos mismos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allí, lo que importa son los signos. La propia naturaleza está sembrada de figuras que hay que descifrar (en este sentido, el conocimiento debe ser *divinatio*); la naturaleza se convierte, de este modo, en un amplio espacio que hay que interpretar, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco (los signos ligados por similitud a lo que pueden designar). La verdad de todas estas marcas —sea que traspasen la naturaleza o que se alineen sobre los libros o en las bibliotecas— es siempre la misma, tan arcaica como la institución de Dios:

“Entre las marcas y las palabras no existe la diferencia de la observación y la autoridad aceptada, o de lo verificable y la tradición. Por doquier existe un mismo juego, el del signo y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único.”⁵

Aquí el lenguaje real no es sólo un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma, masa fragmentada y enigmática punto por punto, que se mezcla aquí o allá con las figuras del mundo y se enreda en ellas tanto y tan bien que todas ellas forman lo que Foucault denomina una “red de marcas” en la que cada una puede desempeñar, y desempeña en

⁵ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 42.

efecto, en relación con todas las demás, el papel de contenido o de signo, de secreto o de indicio. En un estricto sentido, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar:

“La gran metáfora del libro que se abre —escribe Foucault—, que se lee y se deletrea para conocer la naturaleza, no es sino el envés visible de otra transferencia, mucho más profunda, que obliga al lenguaje a residir al lado del mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales.”⁶

Ya que el lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas, en consecuencia es estudiado, él también, como una cosa natural. Sus elementos tienen, como los animales, las plantas o las estrellas, sus leyes de afinidad o de conveniencia, sus analogías obligadas. Para Foucault, el lenguaje no es lo que es porque tenga un sentido; su contenido representativo no desempeña papel alguno. Las palabras agrupan sílabas y las sílabas letras porque hay depositadas en éstas virtudes que las acercan o separan, justo como en el mundo las marcas se oponen o se contraen unas a otras. Hay, nos dice el filósofo francés, una naturaleza y muchos lenguajes. El lenguaje se sitúa a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos científicos y filosóficos. Es una naturaleza fragmentada, dividida contra sí misma y alterada, que ha perdido su primera transparencia; es un secreto que lleva en sí, pero en la

⁶ *Ibidem*, p. 43.

superficie, las marcas descifrables de lo que quiere decir. Es, a la vez, una revelación escondida que poco a poco se restituye una claridad ascendente.

La semejanza a las cosas, pues, se constituye como primera razón de ser del lenguaje. Sin embargo, si el lenguaje no se asemeja de inmediato a las cosas que nombra, no está por ello separado del mundo; continúa siendo, en una forma u otra, el lugar de las revelaciones y sigue siendo parte del espacio en el que la verdad se manifiesta y se enuncia a la vez. Es cierto que, como señala Foucault, no es la naturaleza en su visibilidad original, pero tampoco es un instrumento misterioso cuyos poderes sólo sean conocidos por algunos privilegiados. Es más bien la figura de un mundo en vías de rescatarse y ponerse al fin a escuchar la verdadera palabra.

El lenguaje tiene con el mundo una relación de analogía y significación; su valor de signo y su función de duplicación se superponen; hablan del cielo y de la tierra de los que son imagen; reproducen en su arquitectura el material cuyo advenimiento anuncian —advenimiento que, a su vez, se establece por la escritura y la palabra. Hay una función simbólica en el lenguaje pero, según Foucault, desde el desastre de Babel no es necesario ya buscarla en las palabras mismas, sino más bien en la existencia misma del lenguaje, en su relación total con la totalidad del mundo, en el entrecruzamiento de su espacio con los lugares y las figuras del cosmos. Esto es, reconstituir por el encadenamiento de las palabras, y por su dispersión en el espacio, el orden mismo del mundo. Tal entrelazamiento del lenguaje y las cosas, en un espacio común, supone un privilegio absoluto de la escritura; una subordinación que prescribe el mundo mismo:

“El lenguaje tiene, de ahora en adelante, la naturaleza de ser escrito. Los sonidos de la voz sólo son su traducción transitoria y precaria. Lo que Dios ha depositado en el

mundo son las palabras escritas; Adán, al imponer sus primeros nombres a los animales, no hizo más que leer estas marcas visibles y silenciosas; la ley fue confiada a las Tablas, no a la memoria de los hombres; y la verdadera Palabra hay que encontrarla en un libro.”⁷

La naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, de relatos y de caracteres, de discursos y de formas recogidas en una única forma del saber que agrupa todo lo que ha sido relatado por los hombres, por el lenguaje del mundo, de las tradiciones o de los poetas. Conocer una cosa cualquiera equivale a recoger toda la espesa capa de signos que han podido depositarse en ellas o sobre ellas; es encontrar de nuevo todas las constelaciones de formas en las que toman valor. Saber consiste, para Foucault, en referir el lenguaje al lenguaje; es restituir la gran planicie uniforme de las palabras y las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario. Lo propio del saber, entonces, no sería ni ver ni demostrar, sino interpretar. Lo único que se requiere de él es la posibilidad de hablar sobre él, ya que el lenguaje lleva en sí mismo su principio interior de proliferación:

“Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre libros que sobre cualquier otro tema; lo único que hacemos es entreglosarnos.”⁸

Sin embargo, el lenguaje no cesa de desarrollarse, de volver sobre sí, de montar sus formas sucesivas.

⁷ *ibid.*, p. 46.

⁸ Montaigne, *Ensayos*, libro III, cap. XIII.

“Quizá sea —escribe Foucault— la primera vez que se descubra en la cultura occidental esta dimensión absolutamente abierta de un lenguaje que no puede detenerse, ya que, al no estar encerrado jamás en una palabra definitiva, enunciará su verdad sólo en un discurso futuro, consagrado por entero a decir lo que ha dicho; pero este discurso mismo no tiene el poder de detenerse sobre sí y lo que dice lo encierra como una promesa, ligada aún a otro discurso [...]”⁹

El lenguaje se vuelve, por tanto, hacia la parte enigmática, murmurada, que se esconde en sí mismo; hace nacer, bajo el discurso existente, otro discurso más fundamental y, por así decirlo, “más primigenio”, que se propone restituir. Este *lenguaje primero* es al que podemos acceder a través de la poesía como redescubrimiento del ser del lenguaje sobre el reino del silencio y abre, por completo, la posibilidad de una experiencia cultural global. Se habla a partir de una escritura que forma parte del mundo; se habla al infinito de ella y cada uno de sus signos se convierte a su vez en escritura para nuevos discursos; pero cada discurso se dirige a esta escritura primigenia cuyo retorno promete y desplaza al mismo tiempo.

De este modo, la experiencia del lenguaje pertenece a la misma red arqueológica que el conocimiento de las cosas de la naturaleza:

“Conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras.”¹⁰

⁹ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

Pero, no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. Estos signos no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar. De la misma manera, el lenguaje poético se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero que no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación. El saber de la naturaleza encuentra siempre nuevos signos de semejanza, porque ésta no puede ser conocida por sí misma y los signos no pueden ser otra cosa que similitudes. Y así como este juego infinito de la naturaleza encuentra su vínculo, su forma y limitación en la relación entre microcosmos y macrocosmos, así la tarea infinita del lenguaje se reafirma por la promesa de un texto efectivamente escrito que la poesía revelará un día por entero.

“El lenguaje —dice Foucault— existe desde un principio, en su ser en bruto y primitivo, bajo la forma simple, material, de una escritura, de un estigma sobre las cosas, de una marca extendida sobre el mundo que forma parte de sus figuras más imborrables.”¹¹

De ahí que el lenguaje, en vez de existir como escritura material de las cosas, no encuentre ya su espacio sino en el régimen general de los signos representativos. De hecho, el lenguaje no es sino un caso particular de la representación (para la modernidad) y de significación (para la posmodernidad). Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Se ha terminado el primado de la escritura, nos advierte Foucault. Desaparece

¹¹ *ibid.*, p. 50.

esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras se han separado. El ojo es destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír: “El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice.”¹²

El arte del lenguaje se vuelve una manera de “hacer un signo”; significar, a la vez, alguna cosa y disponer signos en torno a ella. Así, pues, un arte de nombrar y después, por una duplicación demostrativa y decorativa, de captar este nombre, de encerrarlo y de guardarlo, de designarlo a su vez con otros nombres que son su presencia diferida, el “signo segundo” según Foucault, la figura, el aparato retórico. Se creyó haber alcanzado la esencia misma del lenguaje y no se la interrogó ya al nivel de lo que dice, sino en su forma significante y, al hacerlo, se permaneció en el estatuto clásico de la representación. De acuerdo con el filósofo francés, de aquí en adelante el lenguaje va a crecer sin punto de partida, sin término y sin promesa, y el texto recorrerá día a día este espacio vano y fundamental.

Como consecuencia, sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de “representar el pensamiento”, de reproducir, sobre la vertiente externa del cuerpo, el pensamiento en toda su exactitud. Representar es oír en el sentido estricto; el lenguaje representa el pensamiento, como éste se representa a sí mismo:

“Para constituir el lenguaje o para animarlo desde el interior, no hay un acto esencial y primitivo de significación, sino sólo, en el núcleo de la representación, este poder que le pertenece de representarse a sí misma, es decir, de analizarse,

¹² *Ibidem.*

yuxtaponiéndose, parte a parte, bajo la mirada de la reflexión, y delegándose a sí misma en un sustituto que la prolonga.”¹³

Es ésta una representación que se pone a distancia de sí misma, se desdobra y se refleja en otra representación que es equivalente a ella. El lenguaje está ahí en este rodeo que la representación establece con respecto a sí misma; está mucho más cercano, de lo que se cree, al pensamiento que está encargado de manifestar; pero no es paralelo a él; está cogido en su red y entretejido en la trama misma que desarrolla. No es un efecto exterior del pensamiento, sino pensamiento en sí mismo. Por lo tanto, las palabras no forman la más mínima película que duplique el pensamiento por el lado de la fachada; lo recuerdan, lo indican, pero siempre desde el interior, entre todas esas representaciones que representan otras. El lenguaje, para Foucault, no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella, en este molde que ha podido arreglarse. Por ello, el *ser* del lenguaje precede, como una muda obstinación, a lo que se puede leer en él y a las palabras en que se le hace resonar; a lo que preexiste silenciosamente al discurso por medio del cual se intenta hacerlo hablar. Así, si el mundo es un entrelazamiento de marcas y de palabras, ¿cómo hablar —pregunta Foucault— a no ser en la forma del comentario? Queda, con esto, el enigma de una palabra que debe ser interpretada por un *segundo lenguaje* sustituido por la discursividad esencial de la representación como posibilidad abierta, neutra e indiferente, dentro del fondo inextinguible de las palabras, cuyo ser mudo está inscrito en las cosas. No se trata ya de hacer surgir el gran propósito enigmático que se oculta bajo los signos, sino que se pregunta cómo funcionan, qué representaciones designa, qué elementos recuenta y descuenta, cómo se analiza y compone, qué juego de sustituciones le permite asegurar su

¹³ *ibid.*, p. 83.

papel de representación. Y es así que la propia crítica sólo puede analizar el lenguaje en términos de verdad, de exactitud, de propiedad o de valor expresivo; interroga al lenguaje como si fuera función pura, conjunto de mecanismos, gran juego autónomo de los signos. Pero no puede, según señala Foucault, a la vez dejar de plantearle la pregunta acerca de su verdad o de su mentira, de su transparencia o de su opacidad, del modo de presencia de lo que dice en las palabras por medio de las cuales lo representa. La crítica se ejerce, sin disociación, sobre el papel representativo del lenguaje, desplegándose en el orden reflexivo como un cuestionamiento sobre las palabras, para reconstruir una ciencia o una filosofía sobre el vocabulario recibido. También se manifiesta en el orden gramatical como un análisis de los valores representativos de la sintaxis, del orden de las palabras, de la construcción de las frases:

“¿Acaso —pregunta Foucault— es más perfecta una lengua cuando tiene declinaciones o cuando tiene un sistema de proposiciones?, ¿es preferible que el orden de las palabras sea libre o rigurosamente determinado?, ¿qué régimen de tiempos expresa mejor las relaciones de sucesión?”¹⁴

La crítica se da también en el examen de las formas de la retórica: análisis de las “figuras”, es decir, de los tipos de discurso con el valor expresivo de cada uno, análisis de los tropos, esto es, de las diferentes relaciones que las palabras pueden tener con un mismo contenido representativo. “La crítica, frente al lenguaje existente y ya escrito, se pone la tarea de definir la relación que tiene con lo que representa”¹⁵, ya que la abstracción separa lo que debe permanecer solidario. La crítica se instaure, necesariamente, cuando el lenguaje

¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵ *idem.*

se interroga sobre sí mismo a partir de su función. Al hablar del lenguaje en términos de representación y de verdad, la crítica lo juzga y lo profana:

“Manteniendo al lenguaje en la irrupción de su ser y preguntándole por lo que respecta a su secreto, el comentario se detiene ante el escarpe del texto anterior y se propone la tarea imposible, siempre renovada, de repetir el nacimiento en sí: lo sacraliza. Estas dos maneras del lenguaje (crítica y comentario) de fundar una relación consigo mismo van a entrar de ahora en adelante en una rivalidad de la que aún no hemos salido. Y que quizá se refuerce de día en día. Pues la literatura, objeto privilegiado de la crítica, no ha dejado de aproximarse, desde Mallarmé, a lo que el lenguaje es en su ser mismo y, por ello, pide un segundo lenguaje que no tenga ya la forma de crítica sino de comentario. En efecto, todos los lenguajes críticos, desde el siglo XIX, están cargados de exégesis, un poco a la manera en que, en la época clásica, las exégesis estaban cargadas de métodos críticos. Sin embargo, en tanto que no se desate la pertenencia del lenguaje a la representación en nuestra cultura o, cuando menos, se la delimite, todos los segundos lenguajes seguirán presos en la alternativa de la crítica o el comentario. Y proliferarán al infinito en su indeterminación.”¹⁶

Una vez tratada la cuestión de la existencia del lenguaje por Foucault, subsiste el hecho de su funcionamiento en la representación, o sea, su naturaleza de discurso en tanto que forma representada por medio de signos verbales.

El lenguaje está hecho de notas, marcas con las que pueden recordarse las representaciones, ligarlas, disociarlas y trabajar con ellas. Son las notas que la convención o

¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

la violencia imponen a la colectividad (la escolar es la que aquí nos ocupa). Pero, de cierto modo, el sentido de las palabras sólo pertenece a la representación de cada uno y por más que sea aceptada por todos, no tiene otra existencia que la que tiene en el pensamiento de los individuos tomados uno por uno:

“Aquello, pues, de que las palabras son signos —dice Locke—, son las ideas del que habla; ni tampoco puede nadie aplicarlas, como señales, de un modo inmediato a ninguna otra cosa, salvo a las ideas que él mismo tiene.”¹⁷

La forma inicial de toda reflexión, el tema primario de toda crítica, tal es el lenguaje. El lenguaje en general despliega todos los órdenes posibles en la simultaneidad de un solo cuadro fundamental. Su poder es el de dar signos adecuados a todas las representaciones, sean las que fueren, y de establecer entre ellas todos los lazos posibles. “Debe haber un lenguaje, posible cuando menos, que recoja la totalidad del mundo en sus palabras y, a la inversa, el mundo, como totalidad de lo representable, debe poder convertirse, en su conjunto, en una enciclopedia.”¹⁸

Así, conocimiento y lenguaje vienen entrecruzados estrictamente; tienen el mismo origen y el mismo principio de funcionamiento en la representación. Conocer y hablar consisten, en su forma más general, en analizar lo simultáneo de la representación, distinguir sus elementos, establecer las relaciones que los combinan, las posibles sucesiones de acuerdo con las cuales se desarrollan:

¹⁷ Locke, John. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. E. O’Gorman, F.C.E., México, 1956, p. 394.

¹⁸ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 90.

“[...] por los mismos procesos por los que se aprende a hablar se descubren los principios del sistema del mundo o el de las operaciones del espíritu humano, es decir, todo aquello que de sublime hay en nuestros conocimientos.”¹⁹

En Foucault, el conocimiento es como un lenguaje en que cada palabra habría sido examinada y cada relación verificada pues refiere la posibilidad radical de hablar al ordenamiento de la representación. Si este lenguaje es, en todo caso, una ciencia espontánea, oscuro para sí mismo, es a su vez perfeccionado por los conocimientos que no pueden depositarse en sus palabras sin dejar en ellas su huella y como el emplazamiento vacío de su contenido. “Lo que nos dejan las civilizaciones y los pueblos —nos dice Foucault— como monumentos de su pensamiento, no son los textos, sino más bien los vocabularios y las sintaxis, los sonidos de sus idiomas más que las palabras pronunciadas, menos sus discursos que lo que los hizo posibles: la discursividad de su lenguaje.”²⁰

De esta manera, las palabras (el lenguaje depositado en el interior del espacio que ellas abren), en su corte gastado, se reparten sobre esa línea medianera por la cual la ciencia y la filosofía colindan con la percepción y la reflexión con las imágenes. En ello, plantea Foucault, lo que uno imagina se convierte en lo que sabe y, a la inversa, lo que sabe se convierte en lo que se representa todos los días. Aquí la academia juega un papel fundamental ya que, al ser un círculo cerrado, proyecta a la superficie de las configuraciones sociales la forma esencialmente secreta del saber. Y la primera tarea de

¹⁹ Destutt de Tracy. *Elementos de la ideología*, t. I, p. 24. Citado por Foucault, *Op. cit.*, p. 91-92.

²⁰ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 92. En esta misma línea interpretativa se sitúa el enciclopedista francés Diderot, para quien el idioma de un pueblo nos da su vocabulario, y su vocabulario es un texto bastante fiel de todos los conocimientos de ese pueblo. Sólo por la comparación del vocabulario de una nación en épocas distintas, podremos formarnos una idea de su “progreso”. Cada ciencia tiene su nombre, cada noción de la ciencia tiene el suyo, todo lo que se conoce de la naturaleza ha recibido una designación, lo mismo que lo que se ha inventado en las artes, los fenómenos, las maniobras y los instrumentos (Cf. Diderot, Art. “Enciclopedia” en la *Enciclopedia*, t. V).

este saber es hacer hablar a los signos mudos; reconocer sus formas, interpretarlas y retranscribirlas en otros trazos que, a su vez, deben ser descifrados de suerte que aun el descubrimiento de su secreto no escape a esa disposición sutil que lo ha hecho a la vez tan difícil y sofisticado:

“[...] conocer y hablar se entremezclan en la misma trama: se trata, con respecto al saber y al lenguaje, de dar a la representación signos por medio de los cuales se la pueda desarrollar según un orden necesario y visible [impuesto, añadiríamos].”²¹

Pertenece, pues, a la naturaleza más original de la filosofía el entrar en el sistema de las comunicaciones verbales, y a la del lenguaje el ser conocimiento desde su primera palabra. Hablar y saber son, en el sentido estricto del término, de un mismo orden. Y dado que el lenguaje se ha convertido en análisis y orden, anuda relaciones inéditas con el tiempo. Para Foucault, el tiempo es el modo interior de análisis del lenguaje; no es su lugar de nacimiento.

Por otra parte, la pertenencia recíproca entre saber y lenguaje ha sido desatada desde el siglo XIX, logrando poner uno frente a otro, un saber cerrado sobre sí mismo y un lenguaje puro convertido, en su ser y su función, en enigmático. Sin embargo el lenguaje, como una representación que articula otra, se generaliza al tratar el desdoblamiento interior de la misma representación. De este modo, es porque está hecho de palabras que nombran, parte por parte, a lo que se da a la representación, que el discurso puede enunciar todo el contenido de ésta, cuyos elementos se articulan de acuerdo con una red de relaciones complejas que es necesario hacer pasar a través del lenguaje a fin de que éste se haga

²¹ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 93.

realmente representativo. En todo su espesor y hasta los sonidos más arcaicos que por primera vez lo arrancaron del grito, el lenguaje conserva su función representativa; en cada una de sus articulaciones, desde el principio de los tiempos, ha nombrado. En sí mismo no es más que un inmenso rumor de denominaciones —como lo llama Foucault— que se cubren, se encierran, se ocultan y, sin embargo, se mantienen para permitir analizar o componer las representaciones más complejas:

“En el interior de las frases, justo allí donde la significación parece tomar un apoyo mudo sobre sílabas insignificantes, hay siempre una denominación dormida, una forma que tiene encerrada entre sus paredes sonoras el reflejo de una representación invisible y, por ello, imborrable.”²²

Por eso para Foucault la idea de que, al destruir las palabras, éstas no son ni ruidos ni puros elementos arbitrarios, sino que lo que se encuentra son otras palabras que, pulverizadas, liberan otras que a su vez son el mito en el que transcribimos los poderes más o menos ocultos del lenguaje y los más reales. Esto se debe a que es arbitrario y a que se puede definir en qué condición es significativo el que el lenguaje se convierta en objeto de la ciencia y a que *no ha dejado de hablar más allá de sí mismo*, a que lo penetran valores inagotables tan lejos como pueda llegarse y al hecho de que podemos hablar en él en ese murmullo infinito en el que se anuda la literatura. En el fondo de sí mismo, el lenguaje tiene por función el nombrar, es decir, el hacer surgir una representación; se liga a las cosas por una marca, una nota, una figura asociada, un gesto que designa. Es como si del lenguaje desplegado en todas sus articulaciones, surgiera el ser en su papel verbal de atribución.

²² *Ibidem*, p. 108.

“El lenguaje no reposa en un movimiento natural de comprensión o de expresión, sino en las relaciones reversibles y analizables de los signos y de las representaciones. No existe el lenguaje desde que la representación se exterioriza, sino desde que, de manera concertada, separa un signo de sí y se hace representar por él.”²³

Aquí es importante subrayar que, en la lógica del universo foucaultiano, los sonidos, gestos, muecas (“lenguaje de la acción”) son propuestos sucesivamente por la naturaleza; han sido instaurados por la naturaleza, pero no expresan la naturaleza de lo que designan, porque no son a su imagen. El hombre recibe de la naturaleza con qué hacer los signos y éstos le sirven para entenderse con los otros hombres y elegir los que han de retenerse, los valores que les reconocerán, las reglas de su uso y, después, para formar nuevos signos. Así, el lenguaje es constituido por una serie de analogías que prolongan lo que Foucault llama el *lenguaje de la acción* o, cuando menos, su parte sonora. Esta semejanza es lo que facilitará su inteligencia:

“La naturaleza yuxtapone las diferencias y las liga por fuerza; la reflexión descubre las semejanzas, las analiza y las desarrolla [...] La ley de la naturaleza es la diferencia de las palabras y las cosas; la partición vertical entre el lenguaje y aquello que por debajo de él está encargado de designarlo; la regla de las convenciones es la semejanza de las palabras entre sí, la gran red horizontal que forma las palabras unas a partir de otras y las propaga hasta el infinito.”²⁴

²³ *ibid.*, p. 111.

²⁴ *ibid.*, p. 112.

Es, pues, a partir del interior de la representación donde los signos alcanzan la naturaleza misma de lo que designan y que se impone, de manera idéntica, en todas las lenguas como tesoro primitivo de los vocablos.

El lenguaje no es un fragmento de la historia que autorice, en tal o cual momento, un modo definido de pensamiento y de reflexión; es, siguiendo a Foucault, un espacio de análisis sobre el cual desarrollan su recorrido el tiempo y el saber de los hombres cuyo hilo conductor no es el estudio de las transformaciones materiales de la palabra, sino la constancia de las significaciones. “El sentido de las palabras es la luz más segura que pueda consultarse.”²⁵

Esta “arqueología” foucaultiana descubre que el conocimiento necesita ciertos aprendizajes: primero el de las palabras (como en el caso de todos los lenguajes), después el de las siglas que no tienen relación con la pronunciación de las palabras. En este nudo de la representación, de las palabras y del espacio (las palabras representan el espacio de la representación y se representan, a su vez, en el tiempo), se forma, según el filósofo francés, el destino de los pueblos:

“Cuando un pueblo no posee más que una escritura figurada, su política debe excluir la historia o, cuando menos, cualquier historia que no sea pura y simple conservación. Allí, en esa relación del espacio con el lenguaje, se sitúa la diferencia esencial entre Oriente y Occidente. Es como si la disposición espacial del lenguaje prescribiera la ley del tiempo; como si su lenguaje no llegara a los hombres a través de la historia,

²⁵ Cf. Turgot, art. “Etimología” de la *Enciclopedia*.

sino que, a la inversa, no llegaran a la historia más que a través del sistema de sus signos.”²⁶

Tan es así que el único cuidado de los sabios es guardar un supersticioso respeto por las luces recibidas de los antepasados y por las instituciones que guardan la herencia, “piensan que todo cambio en las costumbres se refleja en la lengua y que todo cambio en la lengua confunde y aniquila toda su ciencia.”²⁷ Así, el lenguaje da a la perpetua ruptura del tiempo la continuidad del espacio y, en la medida en que analiza, articula y recorta la representación, tiene el poder de ligar a través del tiempo el conocimiento de las cosas. Con el lenguaje, la monotonía confusa del espacio se fragmenta, en tanto que se unifica la diversidad de las sucesiones. En nuestros días, el análisis del lenguaje es tan complejo, su cuadrículado tan cerrado, las relaciones de subordinación están tan bien establecidas, que las palabras apenas tienen ocasión de cambiar su lugar. Pero en los comienzos de la humanidad, cuando las palabras eran raras, cuando las representaciones eran aún (se supone) confusas y mal analizadas, cuando las pasiones las modificaban o las fundamentaban, las palabras tenían una gran capacidad de desplazamiento. Este punto llevó a Foucault a decir que las palabras han sido figuradas antes de ser propias, es decir, que tenían apenas la categoría de nombres singulares cuando se extendieron ya sobre las representaciones por la fuerza de una retórica espontánea. Como dice Rousseau, se habló sin duda de gigantes antes de designar a los hombres.²⁸ Primero se designó a los barcos por sus velas, y el alma, la *psyche*, recibió primitivamente la figura de una mariposa.

²⁶ Foucault. M. *Op. cit.*, p. 117. Para el autor, la escritura china (por ejemplo) no reproduce en líneas horizontales el vuelo fugaz de la voz, sino que alza en columnas la imagen inmóvil y aún reconocible de las cosas mismas.

²⁷ Destutt de Tracy. *Elementos de la Ideología*, t. II, pp. 284-300.

²⁸ Cf. Rousseau, J.J. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, F.C.E., México, p. 152-153.

De este modo vemos que, de entre todos los signos, el lenguaje tiene la propiedad de ser sucesivo no porque pertenezca a una cronología, sino porque expone, en sucesivas sonoridades, lo simultáneo de la representación. Sin este análisis de las palabras, las figuras hubieran permanecido mudas, instantáneas y, percibidas en la incandescencia del instante, habrían caído muy pronto en una noche en la que no existe el tiempo. En palabras de Foucault

“Desde la teoría de la proposición hasta la derivación, toda la reflexión clásica del lenguaje —todo lo que se llamó la *gramática general*— no es más que el comentario riguroso de esta simple frase: ‘el lenguaje analiza’. En el siglo XVII, oscila en este punto toda la experiencia occidental del lenguaje —experiencia que había creído siempre, hasta ese momento, que *el lenguaje hablaba*.”²⁹

Toda la “teoría clásica” a que se refiere Foucault se organiza en torno al ser privilegiado y central del nombre. Nombrar es, todo a un tiempo, dar la representación verbal de una representación y colocarla en una cuadro general. En él se cruzan todas las funciones del lenguaje, ya que se le debe el que las representaciones puedan figurar en una proposición. También se le debe el que el discurso se articule sobre el conocimiento.³⁰ Allí

²⁹ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 120. El subrayado es nuestro.

³⁰ El nombre, para Foucault, es el punto a partir del cual todo el lenguaje puede entrar en relación con la verdad por la que será juzgado. Por ello, en la mitad de lo que éste filósofo llama el *cuadrilátero del lenguaje*, el nombre aparece como el punto hacia el cual convergen todas las estructuras de la lengua.

Podemos señalar, a manera de ilustración, el cuadro general de la teoría foucaultiana sobre la arqueología el lenguaje en la época clásica de la siguiente manera:

se anuda, según Foucault, toda la experiencia clásica del lenguaje: el carácter reversible del análisis gramatical que es, de un solo golpe, ciencia y prescripción, estudio de las palabras y regla para construirlas, utilizarlas, reformarlas en su función representativa, nominalista.

“El nominalismo fundamental de la filosofía desde Hobbes —escribe Foucault— hasta la Ideología, es inseparable de una crítica del lenguaje y de toda esta desconfianza con respecto a las palabras generales y abstractas que encontramos en Malebranche, en Berkeley, en Condillac y en Hume; la gran utopía de un lenguaje perfectamente transparente en el que las cosas mismas se nombrarían sin turbiedades, sea por un sistema totalmente arbitrario, pero reflexionado con toda exactitud (lengua artificial), sea por un lenguaje tan natural que traduciría el pensamiento como el rostro cuando expresa una pasión (Rousseau soñó, en el primero de sus *Diálogos*, con este lenguaje de signos inmediatos).”³¹

Podemos decir, con Foucault, que es el Nombre el que organiza todo el discurso clásico; hablar o escribir no es decir las cosas o expresarse, no es jugar con el lenguaje, es encaminarse hacia el acto soberano de la denominación, ir, a través del lenguaje, justo hasta

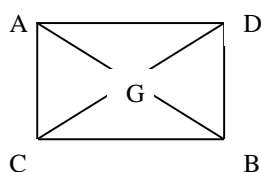


FIGURA 1. Esquema de la gramática general representado por el *cuadrilátero del lenguaje* de Foucault donde A representa la proposición, B la designación, C la articulación, D la derivación y G el nombre. El segmento diagonal AB, que va de la proposición a la designación, expresa la relación de las palabras con lo que representan (la palabra como elemento), apareciendo, así, que éstas no sólo dicen el ser de la representación, sino que siempre nombran algo representado en el embrollamiento del lenguaje y la representación. El segmento diagonal CD, que conecta a la articulación y a la derivación, manifiesta el estado de una lengua, el progreso del lenguaje en su poder de especificación (la palabra como sustituto), definiendo, a su vez, su postura histórica y su poder de discriminación. En la intersección de ambas diagonales (punto G) se sitúa el nombre. (Cf. Foucault, M. *Op. cit.*, págs. 120-125).

³¹ *ibid.*, p. 122.

el lugar en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia común y que permite darles un nombre. Pero este nombre, una vez enunciado, reabsorbe y borra todo el lenguaje que ha conducido hasta él o que se ha atravesado a fin de llegar a él. En su esencia profunda, el discurso clásico tiende siempre a este límite. El nombre es el término del discurso; un movimiento para alcanzar una cosa siempre dudoso ya que mata, al agotarla, la posibilidad de hablar. Pero, por este hecho mismo, el nombre deja de ser la recompensa del lenguaje; se convierte en su materia enigmática:

“El único momento (escribe Foucault) —intolerable y oculto hace mucho tiempo en el secreto— en el que el nombre fue a la vez logro y sustancia del lenguaje, promesa y materia en bruto, fue cuando, con Sade, fue atravesado en toda su extensión por el deseo, cuyo lugar de aparición era la saciedad y el recommienzo indefinido. De allí el hecho de que la obra de Sade represente, en nuestra cultura, el papel de un incesante murmullo primordial.”³²

Con la violencia moderna del nombre pronunciado por sí mismo, el lenguaje emerge en su brutalidad de cosa. Para la modernidad se trataba de determinar en qué condiciones puede convertirse el lenguaje en el objeto de un saber y entre cuáles límites se despliega este dominio epistemológico. Pero para que haya un recorte articulado de las representaciones, es necesario que exista, desde la experiencia más inmediata, un rumor (que Foucault llama *analógico*) de las cosas, de las semejanzas que se dan de entrada. Si todo fuera una diversidad absoluta, el pensamiento estaría condenado a la singularidad y destinado a la dispersión absoluta y a la absoluta monotonía. No serían posibles ni la

³² *ibid.*, p. 123.

memoria ni la imaginación ni, en consecuencia, la reflexión. Sería imposible comparar las cosas entre sí, definir sus rasgos idénticos y fundar nombres comunes. No habría lenguaje, advierte Foucault:

“Si el lenguaje existe es porque, debajo de las identidades y las diferencias, está el fondo de las continuidades, de las semejanzas, de las repeticiones, de los entrecruzamientos naturales. La semejanza, excluida del saber desde principios del siglo XVII, constituye siempre el límite exterior del lenguaje: el anillo que rodea el dominio de lo que se puede analizar, ordenar y conocer. Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar.”³³

El lenguaje permite, mediante la semejanza, la constitución de un espacio de vecindades en el que cualquier individuo, sea el que fuere, puede colocarse. Estas sonoridades vecinas que recubren significaciones análogas, son notadas y recogidas para confirmar la relación de cada una con los diversos valores profundos, encallados, casi mudos en los que el mundo se “esconde”; permiten saber lo que cada uno puede guardar de la memoria ancestral, qué “marcas” —como las identifica Foucault— están depositadas en la sonoridad de las palabras, cuál es la densidad de sus similitudes.

Ello remite a las raíces y a la serie de acontecimientos que pliegan al lenguaje, lo usan, lo afinan, lo doman. Este análisis se aloja en la investigación de los valores representativos del lenguaje. Éste no está ya constituido solamente por representaciones y sonidos que a su vez las representan y se ordenan entre sí de acuerdo con las exigencias de los lazos del pensamiento; está constituido además por elementos formales, agrupados en

³³ *ibid.*, p. 124-125.

un sistema, y que imponen a los sonidos, a las sílabas, a las raíces, un régimen que no es el de la representación: no se toma ya, como objeto del lenguaje, al grupo de letras y un sentido, sino conjuntos de modificaciones con valor gramatical (conjugaciones, declinaciones y afijaciones). Es todo este mecanismo, portador de identidad y diferencia, signo de vecindad, marca de parentesco, el que vino a convertirse —según Foucault— en soporte de la historia. Gracias a él pudo introducirse la historicidad dentro del espesor de la palabra misma.

Y es así que a partir de la arquitectura que ocultan, de la cohesión que mantiene su régimen soberano y secreto sobre cada una de sus partes, desde el fondo de esa fuerza que las hace nacer y permanece en ellas como algo inmóvil pero aún vibrante, las cosas se dan por fragmentos, perfiles, trozos, muy parcialmente a la representación. Este espacio, nos dice Foucault, quedó roto desde la modernidad. Hoy sólo quedan cosas con su propia organización, sus secretas nervaduras, el espacio que las articula, el tiempo que las produce, anunciándose siempre parcialmente a la subjetividad, a la conciencia, al esfuerzo singular del conocimiento, al individuo “psicológico” que, desde el fondo de su propia historia, o a partir de la tradición que se le ha impuesto, trata de saber:

“La representación está en vías de no poder definir ya el modo de ser común a las cosas y al conocimiento. El ser mismo de lo que va a ser representado va a caer ahora fuera de la representación misma [...] a esta configuración epistemológica ambigua corresponde una dualidad filosófica que indica su próximo desenlace.”³⁴

³⁴ *ibid.*, p. 235-236.

Foucault sanciona así, por vez primera, este acontecimiento de la cultura europea contemporánea del fin del siglo XVIII: *la retracción del saber y del pensamiento, fuera del espacio de la representación*. Este acontecimiento abre la posibilidad de una nueva metafísica que permite indagar sobre una filosofía de la Palabra, cuya positividad a través de la ciencia del lenguaje está en correspondencia con una filosofía trascendental. El lenguaje aparece aquí como otro “trascendental” que hace posible el conocimiento de sus formas. En su ser, está más allá del conocimiento, pero es, por ello mismo, condición del conocimiento.³⁵

³⁵ Los otros trascendentales a que hace referencia Foucault, junto con el análisis de la representación lingüística, son el *trabajo* y la *vida*, esto es, las metafísicas del cambio de las riquezas (economía) y la clasificación de los seres (biología). Éstos corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin embargo, difieren para el autor en dos puntos esenciales: se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental, totalizan los fenómenos y hablan de la coherencia *a priori* de las multiplicidades empíricas; pero las fundamentan en un ser cuya realidad enigmática constituye, antes de todo conocimiento, el orden y el lazo de lo que ha de conocerse. Además, conciernen al dominio de las verdades *apodícticas* y a los principios de su síntesis, y no a la síntesis *a priori* de toda experiencia posible.

Estas metafísicas se desarrollan a partir de los trascendentales objetivos (la Palabra de Dios, la Voluntad, la Vida) que sólo son posibles, para Foucault, en la medida en que el dominio de la representación está limitado de antemano; tienen, pues, el mismo suelo arqueológico que la Crítica y la Ideología. Éstas, al extender su reflexión sobre todo al campo del conocimiento —desde la estética hasta la economía política, pasando por la lógica, la aritmética, las ciencias de la naturaleza y la gramática—, intentaron recoger en la forma de la representación aquello mismo que estaba en vías de constituirse y de reconstituirse fuera de ellas. Estas nuevas tomas no podían hacerse sino bajo la forma casi mítica de una génesis singular y universal a la vez: “una conciencia aislada, vacía y abstracta, debía desarrollar poco a poco, a partir de la representación más pequeña, el gran cuadro de todo lo representable.” (Cf. M. Foucault; *op. cit.*, p. 238). En este sentido, la Crítica y la Ideología son, para Foucault, las últimas filosofías clásicas.

Se tiene, así, un campo de ciencias *a priori*, de ciencias formales y puras, de ciencias deductivas que dependen de la lógica y las matemáticas; por otra parte, se ve desprenderse un conjunto de ciencias *a posteriori*, de ciencias empíricas que sólo utilizan las formas deductivas fragmentariamente y en regiones estrechamente localizadas. En la partición entre el fondo incognoscible y la racionalidad de lo cognoscible encuentran su justificación los positivismos que intentan reconstruir un campo epistemológico unitario, pero a costa de encontrar la afirmación de una imposibilidad: la especificidad irreductible de la vida, el carácter singular de las ciencias humanas que se resisten a toda reducción metodológica de formalizar lo empírico separando, de este modo, la posibilidad de la síntesis del espacio de las representaciones. Este acontecimiento coloca a la formalización, o la matematización, en el corazón mismo de todo proyecto científico moderno y es también, como dice Foucault, “lo que explica por qué toda matematización prematura y toda formalización ingenua de lo empírico toma el aire de un dogmatismo ‘precrítico’ y resuena en el pensamiento como un retorno a las trivialidades de la ideología.” (*ibid.*, p. 242).

Durante la modernidad, la relación constante y fundamental del saber empírico con una *mathesis* universal justificó el proyecto de un *corpus* de los conocimientos unificado al fin por la profunda coherencia lógica interna que esa época instauró al dar al saber, como pedestal arqueológico, el análisis de las identidades y de las diferencias y la posibilidad universal de una ordenación. Según Foucault, en la época de Descartes o de Leibniz, la transparencia recíproca del saber y de la filosofía era total, a tal grado que la universalización del

Sin embargo, más que el tratamiento trascendental del lenguaje, lo que nos interesa es examinar el análisis foucaultiano del lenguaje convertido en objeto. Para Foucault, el análisis independiente de las estructuras gramaticales, tal como se lo practica a partir del siglo XIX, aísla al lenguaje, lo trata como una organización autónoma. El paso ontológico que el verbo *ser* aseguraba entre el hablar y el pensar se ha roto. De golpe, el lenguaje adquiere su ser propio y es este ser el que detenta las leyes que lo rigen. El orden clásico del lenguaje se ha cerrado ahora sobre sí mismo. Ha perdido su transparencia y su función en el dominio del saber. Según el filósofo francés, en los siglos XVII y XVIII era el desarrollo inmediato y espontáneo de las representaciones; en él recibían éstas de inmediato sus primeros signos, donde recortaban y reagrupaban sus trazos comunes, donde instauraban las relaciones de identidad y atribución; el lenguaje era un conocimiento y el conocimiento era un discurso. Con respecto a todo conocimiento, se encontraba en una situación fundamental: sólo se podía conocer las cosas del mundo pasando por él. No porque formara parte del mundo en un enmarañamiento ontológico (como en el Renacimiento, según ve

saber en un pensamiento filosófico no exigía un modo de reflexión específico. A partir de Kant, el problema es completamente diferente; el saber no puede ya desplegarse sobre el fondo unificado y unificador de una *mathesis*. Por tanto, el pensamiento filosófico de la universalidad no tiene el mismo nivel que el campo del saber real; se constituye como una reflexión pura susceptible de fundamentar, o bien, como un campo capaz de develar. La primera forma se manifestó inicialmente con Fichte, en cuya empresa la totalidad del dominio trascendental se deduce genéticamente de las leyes puras, universales y vacías del pensamiento; con ello se abrió un campo de investigaciones en que se intentó volver toda reflexión trascendental al análisis de los formalismos o descubrir en la subjetividad trascendental el suelo de posibilidad de todo formalismo. La otra abertura filosófica apareció primero —de acuerdo con Foucault— con la fenomenología hegeliana, al devolverse la totalidad del dominio empírico al interior de una conciencia que se revela a sí misma como espíritu, es decir, como campo empírico y trascendental a la vez.

Husserl, a su vez, por una parte intentó anclar los derechos y los límites de una lógica formal en una reflexión de tipo trascendental y, por otra, ligar la subjetividad trascendental con el horizonte implícito de los contenidos empíricos que sólo ella tiene la posibilidad de construir, de mantener y de abrir por medio de explicaciones infinitas. Las consecuencias de este acontecimiento fundamental, que sobrevino a la *episteme* occidental, son resumidas por Foucault de la siguiente manera: “Negativamente, el dominio de las formas puras del conocimiento se aísla, tomando a la vez soberanía y autonomía con respecto a todo saber empírico, haciendo nacer y renacer indefinidamente el intento de formalizar lo concreto y de constituir, a despecho de todo, ciencias puras; positivamente, los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando el valor y la función de la filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de antifilosofía.” (*ibid.*, p. 244. Véase, además, el cap. VII sobre los límites de la representación).

Foucault), sino porque era el primer esbozo de un orden en las representaciones del mundo; porque era la manera inicial, inevitable, de representar las representaciones. En él se formaba cualquier generalidad y, por tanto, el conocimiento clásico era profundamente nominalista.

Pero, siguiendo esta “arqueología” foucaultiana, vemos que, a partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su propio espesor, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él pertenecen. Se ha convertido en objeto de conocimiento entre muchos otros: al lado de los seres vivos, al lado de las riquezas y del valor, al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres. También se ha convertido en un reflejo de *status* intelectual entre los grupos asociados a la academia y dedicados a la promoción y mercadeo de la cultura y el saber. Muestra, quizá, conceptos propios, pero los análisis que tratan de él están enraizados en el mismo nivel de todos aquellos que conciernen a los conocimientos empíricos. Este alzamiento que permite a la *gramática general* ser al mismo tiempo Lógica y entrecruzarse con ella, queda ahora nivelado:

“Conocer el lenguaje no es ya acercarse lo más posible al conocimiento mismo, es sólo aplicar los métodos del saber en general a un dominio particular de la objetividad.”³⁶

Mi intención es desmarcarme de esta postura; “pulir” el lenguaje a tal punto que, despojado de toda singularidad propia, purificado de sus accidentes y de sus impropiedades, pueda convertirse en el espejo límpido de un conocimiento que no es exclusivamente verbal

³⁶ *ibid.*, p. 290.

y que lo separa de esa intrincación que le da un papel inmediatamente clasificador. El propósito, siguiendo a Foucault, sería buscar no una lógica, sino una poética independiente de la gramática, de los vocabularios, de las formas sintéticas, de las palabras; una poética que pudiera sacar a la luz y utilizar las implicaciones universales del pensamiento manteniéndolas al abrigo de las singularidades de un lenguaje que podría enmascararlas. El lenguaje como máscara en la época misma en que los lenguajes se han convertido en objetos de la filología. No se trata de construir un lenguaje universal como el de la Ciencia y la Filosofía, sino de resignificar las conexiones y tejidos del pensamiento fuera de todo lenguaje, dado que, éste, se ha convertido, de acuerdo con Foucault, en objeto y, sobre todo, en objeto para el control ideológico y mental de los individuos. Creo necesario recrear el lenguaje para que sea, no un nuevo simbolismo como el álgebra, sino el detonante de todas las posibilidades humanas que hasta hoy han permanecido adormecidas.

Se parte del hecho de que, convertido en realidad histórica consistente, el lenguaje forma el lugar de las tradiciones, de las costumbres mudas del pensamiento, del espíritu oscuro de los pueblos; acumula, en los términos de Foucault, una memoria fatal que ni siquiera se conoce como memoria:

“Los hombres que creen, al expresar sus pensamientos en las palabras de las que no son dueños, alojándolos en formas verbales cuyas dimensiones históricas se les escapan, que su propósito les obedece, no saben que se someten a sus exigencias. [...] La verdad del discurso está atrapada por la filología. De allí, esta necesidad de remontar las opiniones, las filosofías y, quizá, aun las ciencias, hasta las palabras que

las han hecho posibles y, por ello, hasta un pensamiento cuya vivacidad no estaría ya apresada por la red de las gramáticas.”³⁷

Se trata, pues, de inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos escolares que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse. Se trata de desnudar la exégesis de todas esas frases mudas que sostienen y cruzan a la vez nuestro discurso, nuestros fantasmas, nuestros sueños, nuestro cuerpo. Se trata, ahora, de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas.

La interpretación en el siglo XVI iba del mundo (cosas, textos, etc.) a la Palabra divina que se descifraba en él; la nuestra, la que se formó en el siglo XIX, va de los hombres, de Dios, de los conocimientos o de las quimeras a las palabras que los hacen posibles; y lo que se descubre no es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aun de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje. No nos desembarazaremos de Dios nunca, pues aun creemos, como decía Nietzsche, en la gramática. O en la traducción foucaultiana: “Dios es quizá menos un más allá del saber que un cierto más acá de nuestras frases.”³⁸

El mensaje de Foucault es claro: el lenguaje, separado de la representación, no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso. Para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para los matemáticos, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no

³⁷ *ibid.*, p. 291.

³⁸ *ibid.*, p. 292.

dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso; para los hermeneutas, las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; para los literatos, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo. Delante de todos ellos están los filósofos de escuela cortándose las venas con la lengua.

Foucault plantea que este desparramamiento impone al lenguaje un destino que parece singular: al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada. Quizá por esta razón piensa Foucault que la reflexión filosófica se mantuvo alejada del lenguaje durante mucho tiempo, prestando una atención marginal a su estudio. Para ella sólo se trataba de alejar los obstáculos que podía oponer a su tarea; por ejemplo, era necesario liberar a las palabras de los contenidos silenciosos que las enajenaban o también de ablandar el lenguaje y hacerlo desde el interior, como fluido, a fin de que, libre de las especializaciones del entendimiento, pudiera entregar el movimiento de la vida y su duración propia.

De acuerdo con Foucault, el lenguaje no entró de nuevo directamente y para sí mismo en el campo del pensamiento sino hacia el final del siglo XIX cuando Nietzsche acercó la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje. En ese espacio filosófico-filológico que el filósofo alemán abrió para nosotros, surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que habría que dominar. Aparecieron así, como otros tantos proyectos quiméricos, los temas de una formalización universal de todo discurso o los de una exégesis integral del mundo que sería la desmitificación perfecta, o los de una teoría general de los signos; o incluso el tema de una transformación sin residuo, de una reabsorción integral de todos los discursos en una sola palabra, de todos los libros en una sola página, de todo el mundo en un solo libro.

Este balbuceo encierra los esfuerzos actuales por devolver a la constricción de una unidad, quizá imposible, el ser dividido del lenguaje. La empresa de encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta en el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. Para él no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba*, ya que designarse a sí mismo se decía *agathos* mientras que *deilos* era usado para designar a los otros.³⁹ Aquí, en aquel que “tiene” el discurso y, más profundamente, detenta la palabra, se reúne todo el lenguaje. A la pregunta nietzscheana *¿quién habla?* podemos responder con Mallarmé que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma; no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario. Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, a tal punto de no querer figurar en él sino a título de ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría de sí mismo.

Ahora surgen interrogantes que atraviesan nuestra inquietud. ¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es un signo? Lo mudo en el mundo, en nuestros gestos, en todo el blasón enigmático de nuestras conductas, en nuestros sueños y nuestras enfermedades, ¿todo esto habla; cuál es su lenguaje, según cuál gramática? ¿Es todo significativo o qué y para quién y de acuerdo con qué reglas? ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser; se dirige siempre al ser del lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama “literatura”? Concretamente ¿para qué sirve el lenguaje de la filosofía y el lenguaje de su instrucción programada?

³⁹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, I, § 5, Alianza, segunda reimpresión, 2000.

Con Nietzsche, el pensamiento fue conducido de nuevo, y en forma violenta, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil. En palabras de Foucault: “Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?”⁴⁰

No sé responder a estas preguntas, pero sí sé por qué están planteadas: porque el pensamiento ha hablado desde hace miles de años sin saber lo que es hablar y ni siquiera que habla; porque el lenguaje filosófico de escuela me parece un timo que no estoy dispuesto a tolerar y porque sé que no soy el único ni el primero en reconocerlo. Como dice Foucault: “El reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje, podría formar muy bien a la vez un lazo decisivo hacia una forma de pensamiento del todo nueva o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente.”⁴¹

La arqueología foucaultiana nos revela que el ser del hombre está determinado por positivities que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas; ese su ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva. La búsqueda de los determinantes del lenguaje ha hecho surgir, en el corazón más silencioso de las palabras, de las sílabas, de los sonidos mismos, una representación dormida que forma algo así como el “alma olvidada” y que es necesario hacer sacar a luz, hacer hablar y cantar de nuevo para un mayor alcance del pensamiento, para un poder más maravilloso de la poesía. No como ha sido, para la reflexión moderna, el espesor inerte de lo impensado, siempre de cierta manera habitado por un *cogito* (un pensamiento adormecido en aquello que no ha sido pensado y que debe ser animado de nuevo) y ofrecido en la soberanía del “yo pienso”.

⁴⁰ *ibid.*, p. 298.

⁴¹ *ibid.*, p. 299.

Se trata, entonces, de no reemplazar las cosas en un espacio interior al lenguaje, sino de liberarlas del dominio de la representación en el interior del cual han estado presas y de hacerlas representar un papel en esa dimensión de la exterioridad donde el hombre aparece como finito, determinado, comprometido en el espesor de aquello que no piensa y sometido, en su ser mismo, a la dispersión del tiempo.

“¿Es acaso —pregunta Foucault— nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje?”⁴²

Lo que sabemos, por el momento, es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad, señalada ya por Marx, ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre enclaustrado tras las rejas del lenguaje. Esta ley puede encontrarse en el interior del saber que recorre en su positividad el dominio empírico del hombre ya que designa las condiciones de posibilidad de todo saber sobre él. No sólo es el conocimiento del hombre lo que está comprometido, sino el hombre mismo. El hombre con la muerte trabajando en su sufrimiento; el deseo que ha perdido su objeto y el lenguaje por el cual y a través del cual se articula silenciosamente su ley, su fantasma colectivo.

Se ha dicho que es a través del lenguaje y en él mismo donde el pensamiento puede pensar, de suerte que, en sí mismo, es una positividad que vale como fundamental. Pero,

⁴² *ibid.*, p. 329.

¿acaso no es ésta una manera de conducirlo a su fin? Pues el lenguaje no habla del hombre sino de sí mismo. Ahora es necesario preguntarse qué debe ser el lenguaje para estructurar aquello que, por sí mismo, no es a pesar de todo ni palabra ni discurso y para articularse sobre formas insospechadas de conocimiento.

En este punto en el que la cuestión del lenguaje resurge con una sobredeterminación tan fuerte y en el que parece investir por todos lados la figura humana, la cultura contemporánea está en obra por lo que respecta a una parte importante de su porvenir (si es que lo tiene). Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia, nos enseña Foucault, es que el hombre está “terminado” y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita. Esta inminencia cercana, peligrosa, cuyo riesgo acogemos, lo que este anuncio prescribe al pensamiento es el establecer una morada estable para el hombre sobre esta tierra de la que los dioses se han ido. Lo que ello afirma no es tanto la muerte de Dios, sino el fin del hombre (Nietzsche es, aquí, el punto de inflexión para toda la filosofía). La finitud del hombre, así, se ha convertido en su fin:

“En nuestros días, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía en vía de terminar y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueba sin duda que el hombre está en vías de desaparecer.”⁴³

Parece, pues, un error interpretar la experiencia actual como una aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano. ¿No sería necesario más bien —siguiendo a

⁴³ *ibid.*, p. 374.

Foucault— renunciar a pensar el hombre o pensar lo más de cerca esta “desaparición” del hombre (y el suelo de posibilidad de todas las ciencias inventadas por él) en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje y su papel en la enseñanza de la filosofía? Reconocer, de una vez por todas, que “el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado.”⁴⁴ Los filósofos de carrera (maestros y discípulos), tienen la obligación de tomarlo en cuenta.

⁴⁴ *Ibidem.*

CAPÍTULO II

2.1 SOBRE LA ENSEÑANZA ESTATUIDA EN GENERAL

“Una vez que el hombre o la mujer han aceptado la necesidad de la escuela, son presa fácil de otras instituciones. Una vez que los jóvenes han permitido que su imaginación sea conformada por la instrucción curricular, se encuentran ya condicionados para la planificación institucional de cualquier clase. La instrucción oculta el horizonte de su imaginación.”

IVAN ILICH. *La Sociedad Desescolarizada*.

La crisis (o desastre) de la educación en general, y de la Universidad¹ en particular, es trascendente. Somos testigos del final de la era de la escolaridad.² La Escuela, que reinó como soberana durante la primera mitad del siglo XX, ha perdido su poder de cegar a todos los que en ella participan de modo que no vean la divergencia que existe entre el mito igualitario al que sirve su demagogia y la justificación de la sociedad estratificada que producen sus títulos y certificados. La pérdida de la legitimidad del proceso escolar como medio de determinar la capacidad, como medida de valor social y como factor de igualdad, amenaza a todos los sistemas políticos que confían en la Escuela como sistema para reproducirse.

La Escuela es el rito de iniciación que conduce a una sociedad orientada al consumo progresivo de servicios cada vez más costosos e intangibles; una sociedad que confía en normas de valor de vigencia mundial, en una planificación a gran escala y de largo plazo, en la obsolescencia continua de sus mercancías basada en el *ethos* estructural de mejoras

¹ A lo largo de la tesis nos referiremos indistintamente a la “Escuela” y a la “Universidad”. Consideramos relativamente válidas, para la educación básica, nuestras ideas correspondientes a los niveles educativos medios y superiores.

² Ilich, Ivan, *et. al.*, *Un mundo sin escuelas*, Ed. Nueva Imagen, México, 1979.

interminables: la conversión constante de nuevas necesidades en demandas específicas para el consumo de satisfactores nuevos. Esta sociedad está probándose a sí misma que no es funcional.

Las escuelas han perdido su hasta hace poco no cuestionado título de legitimadoras de la educación y, en ese sentido, han abierto una serie de interrogantes que es preciso plantear: ¿qué es lo que debe ser la enseñanza? ¿Seguirá la gente considerándola como un servicio (o mercancía) que puede ser producido y consumido más eficientemente por un número mayor de personas, si se hacen los arreglos institucionales pertinentes? ¿O debemos establecer sólo las reformas institucionales que protejan la autonomía del estudiante, su iniciativa personal a decidir qué es lo que debe aprender y su derecho inalienable a aprender lo que le gusta en lugar de aprender aquello que resulta útil a algún otro?

Debemos escoger entre una educación más eficaz de personas adecuadas a una sociedad de eficacia creciente y una sociedad nueva en la cual la educación deje de ser la tarea de instituciones especializadas, puestas al servicio de la valorización del capital y del intento por perpetuar las relaciones sociales de explotación y devastación bárbara emanadas del capitalismo.

¿Esta crisis debe ser tratada como un problema que puede ser resuelto mediante la introducción de nuevos métodos, planes escolares y reajustes de la estructura del poder existente, de modo que se adapte a los planes nuevos? O bien, ¿obligará esta crisis a alguna sociedad a encarar las contradicciones inherentes a la política y la economía de cualquier sociedad que se imita a sí misma a través del proceso industrial?

En los países mal llamados “subdesarrollados”, como el nuestro, la Escuela sirve de pretexto para justificar el atraso económico. La mayoría de los habitantes de estas naciones

está excluido del acceso a los sistemas modernos de producción y consumo, todavía muy escasos, mas anhela abrirse paso a las actividades económicas a través de la puerta de la Escuela. Y la institución liberal de la “Educación Obligatoria” permite, a los beneficiados con una buena educación, imputar la culpa de tener bajos grados académicos al consumidor retrasado de conocimientos; de este modo se justifica por medio de una retórica populista que resulta cada vez más difícil confirmar con los hechos. Ahora hay dos sistemas de educación pública en competencia dentro de un país que no puede costear uno bajo el prisma de la así llamada “globalización neoliberal”: una educación pública “gratuita” y otra condicionada o en proceso de privatización (ejemplo: la UNAM y el IPN, respectivamente).

La gran falacia de los títulos y la utilización del *pedigree* educacional como prerrequisito para otorgar o conseguir un empleo, deben ahora afrontar el reto de verdaderos cúmulos de estudiantes, empresarios y contribuyentes fiscales, mientras que la labor de probar que los requerimientos educacionales exigidos son una forma razonable de medir la habilidad para el trabajo queda a cargo del patrón y los sindicatos.

Por su parte, el lento índice de crecimiento de los sistemas de enseñanza en América Latina se debe, sin lugar a dudas, a la corrupción, al militarismo y a la economía capitalista de mercado en la que la Escuela prepara anualmente un número considerable (cada vez menor) de consumidores de enseñanza listos para ascender hacia nuevos niveles de ingreso.

La crisis en la enseñanza es sintomática de una crisis más profunda que experimenta la sociedad industrial moderna en el contexto de la globalidad. En ese sentido, la mayor parte de la crítica que se hace de la Escuela es de tipo pedagógico, político o tecnológico, nunca (o casi nunca) filosófico. La crítica que hace el educador va dirigida a lo que se enseña y cómo se enseña. ¿Que el currículum está rezagado y es anacrónico? Pues se le añaden cursos de Hermenéutica, Lógica Formal, Filosofía Analítica o de la Mente, Idiomas,

Computación y Talleres de Metodología o técnica filológica para suplantar, a toda costa, lo que tenga que ver con la sociedad. ¿Que los edificios escolares son feos? Pues colocamos macetones en los pasillos y mesas de jardín para que los estudiantes se sientan a gusto. ¿Que ahora preocupa desarrollar la sensibilidad humana? Pues llevamos al aula métodos de psicoterapia de grupo.

Otra facción importante de “críticos” se halla involucrada con la política de administración de las escuelas. Consideran que el pobre puede gobernar sus colegios mejor que una burocracia centralizada, negligente ante los problemas de los desposeídos. Hay otro grupo de “críticos” que ponen de relieve el hecho de que las escuelas hacen uso ineficaz de la tecnología moderna. Bien podrían electrificar el salón de clases o sustituir las escuelas con centros de aprendizaje controlados por ordenadores electrónicos.

Sin embargo, todas estas pseudocríticas yerran debido a que no toman en cuenta lo que Ivan Ilich ha denominado el “currículum oculto”³, esto es, la estructura que sirve de base y sustento a lo que se conoce como “efecto de certificación”; algo que designa la estructura de la enseñanza como una señal que se opone a lo que ocurre en la Escuela.

Todos los estudiantes aprenden, gracias al “currículum oculto”, que el conocimiento económicamente valioso es resultado de la enseñanza institucionalizada y que los títulos sociales son resultado del rango que se ocupa en el proceso burocrático y el orden jerárquico estatuido.

Así, siguiendo a Ilich, el “currículum oculto” transforma el “currículum visible” en una mercancía y hace de su adquisición la forma de riqueza más segura. Los certificados que amparan conocimientos (a diferencia de los títulos de propiedad, las acciones corporativas, los bonos gubernamentales, los fondos de inversión o las herencias) se

³ Ilich, I. *Op. cit.*, pág. 17.

encuentran libres de riesgo: resisten súbitos cambios de fortuna y se convierten en privilegio garantizado. Que una gran acumulación de conocimientos puede resultar en un gran índice de consumo personal puede ser cuestionado en Somalia, Cuba, Corea del Norte, Siria o Palestina, mas la Escuela es aceptada universalmente como la ruta más amplia hacia la obtención de mayor poder, de aumentar la legitimidad personal como productor de conocimientos y de todavía mayores recursos de enseñanza.

La necesidad de aprender como una demanda de escolaridad y la transformación de la cualidad de crecer y desarrollarse en la etiqueta de una educación profesional, convierten el significado de la palabra *conocimiento*, de un término que indica intimidad, intercambio con otras personas y experiencia vital, en uno para designar productos con valores abstractos. La Escuela ha dado alas a tal interpretación, de ahí que el concepto de *enajenación* no pueda ayudarnos a entender la crisis actual a menos que se aplique no sólo al uso productivo del esfuerzo humano, sino también al uso que se hace de los hombres como recipientes de un trato profesional.

Una expansión del concepto de *alienación* podría permitirnos ver que, en una economía fundada en la prestación de servicios, el hombre es separado de lo que puede hacer lo mismo que de lo que puede producir (manual e intelectualmente); que ha entregado su mente y corazón a un tratamiento mutilante en forma más completa de lo que ha vendido los frutos de su trabajo. Así, pues, la crisis convergente del rito escolar y del conocimiento adquisitivo ponen de manifiesto el grave problema de la tolerabilidad de la vida en el seno de una sociedad enajenada y enajenante.

A menos que los críticos radicales de la Escuela estén dispuestos, no sólo a alinearse bajo el *slogan* de la desescolarización, sino también preparados a rechazar el actual punto de vista de que la enseñanza y el crecimiento de las personas pueden ser explicados

adecuadamente como un proceso de programación (y el concepto de *justicia social* en el que se basa esta idea, el de un mayor consumo obligatorio para todos), tendremos que afrontar la responsabilidad de haber iniciado otra más de las revoluciones abortadas.

Pero, por otro lado, la crisis actual ha logrado que sea una tarea fácil atacar a la Escuela. La Escuela, después de todo, es rígida y autoritaria; produce a la vez conformidad y conflictos, discrimina a los pobres y libera de compromisos a los privilegiados.

Aunque también sabemos no sólo es eso, “aprender haciendo”, en la Escuela, no sirve de mucho mientras lo que se hace tenga que ser definido, por los educadores profesionales o por las autoridades, como cierto aprendizaje al que se le concede valor social. ¿En dónde, pregunto, está el valor social de lo que se enseña y aprende en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, si no sirve para transformar las terribles circunstancias de millones de pobres en este país? En palabras de Ilich :

“La aldea mundial puede convertirse en una escuela mundial si los encargados de mover todas las cuerdas son los maestros; sólo el hombre la haría diferente de un manicomio universal administrado por terapeutas sociales o de una prisión mundial a cargo de la policía.”⁴

Sin embargo, una transformación de la Escuela realizada en forma precipitada y superficial puede conducir al caos en la producción y el consumo de una instrucción vulgarizada, adquirida por uso inmediato o para obtener, con el tiempo, prestigio. Desacreditar los complejos papeles curriculares que produce la escuela podría convertirse en una victoria hueca, de no existir una desaprobación simultánea de la mera idea de que el

⁴ *Ibidem*, pág. 26.

conocimiento es más valioso porque viene en paquetes certificados y es adquirido por una mitológica sociedad anónima de conocimientos a cargo de guardianes profesionales. Y es que, como decía Epicuro, *no es lo mismo filosofar para la Hélade que para uno mismo*.⁵ Sólo la verdadera participación puede constituir una instrucción socialmente valiosa; la participación de quien aprende en cada paso del proceso de aprendizaje y que incluye no sólo la libertad de escoger lo que debe aprenderse y cómo debe aprenderse (enseñanza autogestiva), sino también la libre determinación, tomada por quien aprende de su particular razón de vivir y aprender, del papel que sus conocimientos van a desempeñar en su propia vida.

Por el contrario, formas más profundas de manipulación son ya de uso común, ya que la cantidad de conocimientos aprendidos a través de los medios de comunicación sobrepasa lo que se aprende por medio del contacto personal, dentro y fuera de la escuela. El aprendizaje por medio de una información programada oculta siempre la realidad detrás de una pantalla. Así, el consumidor de conocimientos precocinados aprende a reaccionar ante el conocimiento que ha adquirido más que ante la realidad, de la cual un grupo de expertos lo ha abstraído. Su acceso a la realidad es controlado siempre por un terapeuta. Y si el alumno acepta tal control como cosa natural, su cosmovisión y su filosofía se convierten en algo higiénico y neutral y él en una persona políticamente impotente de penetrar la desnudez del ser, del pensamiento y del lenguaje, porque la realidad de que puede hacerse responsable se le oculta bajo la tabla de medidas de información clasificada que ha recibido y asimilado le podrían llevar al establecimiento de nuevos criterios, con el

⁵ Epicuro. *Obras*, Tecnos, Madrid, 1999, trad. M. Jufresd. En sus Exhortaciones (Gnomonología Vaticano) no. 76, Epicuro escribe: “Aun envejeciendo, eres tal como yo recomiendo ser y has sabido distinguir qué es filosofar para uno mismo y qué para la Hélade.” Esta colección de sentencias se descubrió en 1888, en el Códice Vaticano griego 1950, del siglo XIV. Las sentencias son todas de tipo ético. Algunas de ellas coinciden con las *Máximas capitales*. Probablemente muchas de las sentencias no son del propio Epicuro, sino de algún discípulo.

fin de conseguir mejores empleos, ascensos y, aún más importante, el acceso de unos cuantos privilegiados al manejo de las máquinas, los instrumentos y las personas, o bien, en todo caso, a la apropiación de los medios de producción de conocimientos en un régimen de propiedad privada del saber.

La participación en las actividades militares, burocráticas o políticas, o una elevada posición jerárquica en un partido político y aún en la propia Universidad, pueden constituir un título tan transferible a otras instituciones como lo puede ser el que otorgan los abuelos en una sociedad aristocrática, el ocupar un cargo eclesiástico en una sociedad medieval o el tener la edad propicia para graduarse en una sociedad escolarizada.

Debe, por lo tanto, haber un reconocimiento positivo de la independencia de cada persona con respecto a la escuela o a cualquier otro artificio creado para forzar un cambio de conducta específico o para medir al hombre en abstracto; reconocimiento de que la escuela es ya una herramienta inútil para la producción y consumo de educación y que cualquier otra forma de explotación mutua podría ser más eficiente. Podemos desestabilizar la escuela o podemos desescolarizar la cultura. Podemos resolver provisionalmente algunos de los problemas administrativos de la industria del conocimiento o podemos mostrar claramente las metas de una revolución política en términos de postulados educativos. La piedra de toque para nuestra respuesta a la crisis actual será nuestro señalamiento preciso de la responsabilidad que entraña enseñar y aprender.

En una sociedad escolarizada, el desempeño de los maestros profesionales se convierte en una necesidad primaria que lleva a los alumnos a picar el anzuelo de la dependencia y el consumo incesante de servicios escolares. La escuela ha hecho del aprendizaje una actividad especializada. La desescolarización será únicamente un desplazamiento de responsabilidades hacia otra base de administración y control, en tanto

que la enseñanza y el aprendizaje continúen siendo actividades sagradas, divorciadas de una vida plena. Si la escuela fuera desestabilizada sólo con el fin de obtener una manera más eficaz de impartir conocimientos a mayor número de personas, la alienación del hombre, a través de una relación de mero cliente de una nueva industria del conocimiento, se generalizaría. Debe garantizarse a cada ser humano la condición de obrar en forma privada al hacer su aprendizaje, con la esperanza de que asumirá la obligación de ayudar a los demás a lograr su unicidad. Una sociedad desescolarizada debe confirmar que el costo de vivir una vida consciente es más importante que la capitalización de los recursos humanos útiles o desechables.

Aunado al hecho de la escolarización de la sociedad, advertimos que el principio de la propiedad privada del saber, del tener y del poder, se esgrime ahora como la principal racionalización para justificar que determinados hechos estén prohibidos a la gente que carezca del *pedigree* apropiado. La meta inicial de un programa político destinado a cambiar la educación mundial es la abolición del derecho a restringir el acceso a la enseñanza o al aprendizaje. El derecho al dominio privado es reclamado por los individuos, pero es protegido y ejercitado en forma más eficaz por las sociedades anónimas, las burocracias, las transnacionales, las universidades, los patronatos, los consejos, los monopolios y las oligarquías. De hecho, la abolición de este derecho no sería consecuente con la preservación de la estructura política o profesional de cualquier nación moderna.

Tendemos a olvidar estas cosas en una sociedad en la que los maestros de carrera monopolizan la iniciación de los alumnos en todos los campos del conocimiento y descalifican todo tipo de enseñanza no autorizada dentro de la comunidad y en la que el acceso a los oficios y las ocupaciones está restringido no sólo por el monopolio que sobre ellas ejercen la escuela y los sindicatos: existe también el hecho de que el desempeño en un

oficio se halla limitado por la escasez de equipo, herramientas y materiales. El conocimiento científico es abrumadoramente dependiente del uso de herramientas altamente especializadas que deben ser usadas dentro de estructuras muy complejas dispuestas para la producción “eficiente” de mercancías y servicios para los que existe una demanda general, si bien la oferta es mantenida escasa. Sólo unos cuantos privilegiados obtienen los beneficios de la investigación médica (por ejemplo) y sólo unos cuantos privilegiados llegan a obtener el título de médicos y sólo uno el de rector.

En ese sentido, la comprensión de las condiciones necesarias para la más amplia adquisición y aprovechamiento de oficios y habilidades nos permite definir una característica fundamental del mal llamado “Socialismo Real”, en Europa del Este, y las presidencias “progresistas” en América Latina: no sirve de nada (de hecho es fraudulento) promover la apropiación pública de los medios de producción en una sociedad industrial y burocrática. Las fábricas, las carreteras, las escuelas pueden ser “poseídas” simbólicamente por el pueblo, lo mismo que el PIB y la Educación Nacional son obtenidos en su nombre. Pero los medios especializados de producir conocimientos, mercancías y servicios escasos no pueden ser usados por la mayoría del pueblo.

Reconocer, desde el punto de vista educativo, la prioridad de garantizar el acceso a herramientas y componentes cuya simplicidad y durabilidad permiten su uso en una amplia variedad de empresas creadoras significa, al mismo tiempo, indicar la solución al problema del desempleo. En una sociedad industrial, el desempleo se experimenta como la triste inactividad de un hombre que no tiene nada qué hacer y que no ha aprendido lo que podría hacer en tal caso.

La ciencia y la filosofía continuarán siendo mantenidas artificialmente en el misterio, si sus logros continúan pasando a engrosar el arte y la tecnología al servicio de los

especialistas, los profesionales y el dinero. Si fueran utilizadas para hacer posible un estilo de vida en el cual cada persona pudiera disfrutar de una sana alimentación, alojamiento, servicios médicos, educación, viajes y diversiones, entonces los filósofos y científicos tratarían con mayor empeño de traducir sus descubrimientos y aportaciones, hechos en lenguaje crítico, al habla normal de la vida diaria.

Tal acceso implica una negación radical del derecho al secreto de información y a la complejidad de la maquinaria en que las tecnocracias contemporáneas basan sus privilegios, mismos que, a su vez, mantienen incólumes considerando su usufructo como un servicio a la mayoría. De hecho, una sociedad tecnológica que provea al hombre de las condiciones necesarias para recuperar, en forma personal y no institucional, el sentido de poder aprender, producir, transformar y crear, que da sentido a la vida, depende, para su funcionamiento, de restricciones que deben ser impuestas al tecnócrata que controla ahora tanto los servicios como la manufactura, la agricultura y la industria, las ideas y su representación. Sólo una mayoría ilustrada, organizada y poderosa, puede imponer tales restricciones.

La información de las habilidades que un individuo pueda haber adquirido cobran significado personal, exploratorio, creador y abierto, sólo cuando se emplean en un enfrentamiento dialéctico. Y esto necesita que toda persona tenga garantizada la libertad de declarar la clase de temas que desea discutir, el tipo de uso creador de una habilidad en la que busca competencia (para dar a conocer su propuesta) y, dentro de límites razonables, de buscar el modo de trabajar junto con otras personas que se encuentran a su mismo nivel de competencia en determinada habilidad. Infortunadamente, el *know-how* científico y filosófico ha sido usado, principalmente, para reforzar el poder existente que conviene a la

irracionalidad interna de la educación moderna, como un reflejo de la sociedad vista en conjunto. Dentro de este contexto, la socióloga norteamericana Juliet Mitchel afirma que:

“La universidad se ha convertido en el campo de entrenamiento de los agentes de la sociedad de consumo. Los estudiantes han dejado de ser estudiantes, en el sentido clásico de la palabra. Los cursos universitarios se aferran en vano a una tradición inapropiada, en contra de cuyo contenido conservador protestan los estudiantes, mientras que los cursos introducidos para adaptarlos orgánicamente a sus futuros empleos revelan una banalidad tal que los condena a ellos mismos y a esos empleos [...] en un reflejo distorsionado de ideologías del capitalismo avanzado [...] A la gente se la está educando no únicamente (como se quiere hacer creer) para la destreza requerida debido a la creciente complejidad de la producción técnica, sino para dilatar el universo mental en sí, un universo que tiene que ser mucho más amplio dentro de una sociedad encausada hacia el consumo que en una orientada a la producción primaria. El capitalismo consumidor depende de la habilidad para vender y de la multiplicación masiva de los medios para este efecto. Para cada nuevo producto un nuevo anuncio, un nuevo escritor, un nuevo diseñador, un nuevo operador de transmisiones, una necesidad creada en el comprador [...] La ‘cosa’ material sigue siendo lo principal, pero queda claro que el todo es fundamental. En sí mismo, constituye un índice de la opulencia. Cuanto más grande sea el desarrollo de capital, más alto será el índice de reproducción necesario para mantenerlo. Con mayor frecuencia, se llama a los universitarios para desempeñar estos trabajos y ya no encargarse del tradicional ‘trabajo intelectual’ dentro de ‘las profesiones’. Son los agentes del capitalismo de consumo y son quienes constituyen el síntoma del desarrollo que se aleja de la producción primaria hacia una reproducción incesante y, como parte del mismo proceso, hacia el consumo [...] El personal entrenado se hace valer por sus propios méritos: los técnicos de la industria de la producción, de la industria del consumo, de la industria de los medios, los mercaderes de la cultura. La expansión de las universidades sirve para abastecer esta nueva demanda de ‘guardianes’ del proceso de producción y distribución, de inspectores de la reproducción de esa producción. La sociedad capitalista tardía que necesita de esta expansión educativa que ha de proporcionar los agentes para desarrollar la conciencia y, por lo tanto, el mercado, también se extralimita. No sólo se trata de que se

producen demasiados estudiantes (o desertores de las universidades) para el número de empleos disponibles, sino que los mismos valores inculcados por el sistema educativo y por los empleos se vuelven contraproducentes.”⁶

Con las anteriores interpretaciones, nos damos cuenta de que el crecimiento de una ideología depende de las instituciones que la producen: las instituciones educativas y socializantes. Las escuelas, los colegios, la familia; en el hogar y en la escuela se enseña a los niños a “creer” en el mundo. Esta creencia no constituye una fe: se trata de todas las ideas y esperanzas (o la falta de ambas) que tenemos acerca del mundo, incluyendo a ellos mismos. Se ha subrayado, cada vez más, la importancia del papel de la familia y de la escuela como centros para la producción de ideología.

En ese contexto, el desarrollo de un consenso significa la expansión en el entrenamiento de internalizar la obediencia; el fomento de la tolerancia necesita de nuestra conformidad instintiva y, en este sentido, en general, las escuelas y las familias están desempeñando bien su papel.

El conflicto, pues, dentro de la universidad, consiste entre la ideología de su propia intimidad para la “libre expresión” y sus cada vez más obvias funciones públicas, no sólo en proporcionar los trabajadores adecuados en cuanto a asuntos económicos, sino en el entrenamiento de personal para el mantenimiento de la estructura ideológica misma.

⁶ Mitchel, Juliet. *La condición de la mujer*, Editorial Anagrama, México, 1977, págs. 24 y subsiguientes.

2.2 EL PLANTEAMIENTO AUTOGESTIONARIO DE LA EDUCACIÓN

“La autogestión transforma a los centros de educación superior en la parte autocrítica de la sociedad. Es decir, si la educación superior anteriormente sólo desempeñó un papel crítico, ahora, mediante la autogestión, deberá desempeñar un papel transformador y revolucionario.”

JOSÉ REVUELTAS. *México 68: Juventud y Revolución.*

Hoy en las universidades, hasta entre los filósofos verdaderamente eruditos, comienza a caer en desuso la pedagogía tradicional magistrocéntrica como teoría, como práctica y como oficio. Resulta necesario deslindarse de la respetable seguridad de esos gusanos criados entre libros, de esos convencidos de que lo que hacen es científico cuando en realidad resulta frívolo y pueril hasta la náusea. *Un espíritu libre* —decía Platón— *no debe aprender como esclavo.*¹

“La dura esclavitud —escribió Nietzsche— a la que hoy condena a todo individuo la enorme extensión de las ciencias explica fundamentalmente que sujetos con unos intereses más amplios, más ricos y más profundos, no encuentren ya ni una educación ni unos educadores adecuados a ellos. No hay nada que perjudique más a nuestra cultura que esa proliferación de vanidosos transportadores de libros y de humanidades fragmentarias; sin pretenderlo, nuestras universidades son auténticos invernaderos en los que se produce una especie de atrofia de los instintos del espíritu. [...] Se ha olvidado que el fin es la educación, la formación y no el Reich, y que para alcanzar ese fin se necesitan *educadores*, y no profesores de instituto y eruditos de

¹ Platón. *Diálogos*, Edición de Gredos, Madrid, trad. de J. Calonge Ruiz, 2000.

universidad [...] se requieren educadores que *estén a su vez educados*, espíritus superiores que estén a la altura requerida en todo momento y que den prueba de ello cuando hablen y cuando guarden silencio, individuos cultos en un sentido maduro y dulce, y no esos brutos instruidos que ofrecen hoy a la juventud los Institutos y la Universidad, como si fueran ‘nodrizas superiores’. Descontando rigurosamente las excepciones, faltan educadores, siendo esta una condición básica de la educación: de ahí la decadencia de la cultura [...] Lo que realmente consiguen las ‘escuelas superiores’ es un adiestramiento brutal para hacer utilizable y aprovechable, en el más breve tiempo posible, a un gran número de jóvenes. ‘Educación superior’ y gran número son dos cosas contradictorias a priori entre sí. Toda educación superior corresponde sólo a las excepciones: hay que ser privilegiado para tener derecho a un privilegio tan elevado [...] todas nuestras escuelas ‘superiores’ están organizadas para la mediocridad más equívoca, en su profesorado, en sus planes de estudio, en los objetivos de su enseñanza. Y en todas partes reina una prisa indecorosa, como si el joven llegara tarde a algo cuando no ha ‘terminado’ ya a los veintitrés años, cuando no ha respondido aún a la pregunta fundamental de *qué* profesión desempeñar. Permítaseme decir que a un hombre que pertenece a un tipo superior no le gustan las ‘profesiones’, precisamente porque sabe que tiene una vocación. Dispone de tiempo, no se le ocurre pensar que ha ‘terminado’; en relación con una cultura elevada, a los treinta años se es un principiante, un niño. Esos Institutos repletos de jóvenes y esos profesores nuestros de Instituto sobrecargados de trabajo y embrutecidos, constituyen un escándalo.”²

² Nietzsche, F. *El Ocaso de los Ídolos*, Ediciones y Distribuciones Mateos, Madrid, págs. 94-97.

Para lograr el propósito de aprender en libertad, debemos primeramente plantearnos el proceso que establezca una relación crítica de la educación superior con la sociedad y sus problemas. Esto es, debemos plantearnos el significado de la autogestión como parte fundamental de la lucha que libra la juventud estudiantil de la universidad.³

Basándonos en las ideas del célebre escritor mexicano José Revueltas, podemos acercarnos a la médula del pensamiento autogestionario. Para Revueltas, *gestionar* significa el manejo de algo y su conducción adecuada a las soluciones que la naturaleza específica de ese *algo* plantea. *Autogestionar*, significa que un *algo* determinado se maneja y se dirige, por su propia decisión, hacia el punto donde se ha propuesto llegar:

“Se trata entonces de que al decidirse por una búsqueda propuesta, el grado de conciencia que se emplea en el hecho ya constituye un primer acto de automanejo, de autoconducción racional, pues no existe nada que pueda autoconducirme si no pone en acción cierta dosis de raciocinio. La autogestión, así, no puede concebirse sino como un acto consciente, como una actividad objetiva, exteriorizada, práctica, de la conciencia”.⁴

³ Para algunos investigadores comprometidos con la búsqueda de alternativas aspiracionales libertarias, no existe consenso en cuanto a la noción de *autogestión* se refiere. Se sabe, sin embargo, que la procedencia de dicho concepto es de origen servo-croata. Originariamente, “autogestión” se refiere a “lo propio de uno”. La voz eslava que la refiere es *samo-upravlje*, donde *samo* es el equivalente del prefijo griego *auto*, mientras que *uprevlje* significa “gestión”. En este sentido, el término “autogestión” hace referencia a una connotación propia de lo administrativo, pero si se traslada el concepto al ámbito de lo político, entonces su significado se articula con la noción de “autogobierno”. “La categoría de 'autogestión' resulta ser, así, una noción que resume y sintetiza la *estrategia práctica* y articulada para desmontar y destruir (a favor de la autonomía y la *soberanía plenas*), todo *principio de autoridad* coactivo que de manera transversal atraviesa al conjunto de las relaciones sociales, y se inclina a favor de la *liberación de los trabajadores* contra el *despotismo del capital*; de los *gobernados* contra los *gobernantes*; del *trabajo manual* que, al seno de la esclavizadora subordinación de los individuos a la división capitalista del trabajo, acata y ejecuta —subsumido— la orden de un *trabajo intelectual* que gestiona y manda a los trabajadores productivos con fines de garantizar la extracción social de la inmensa plusvalía en beneficio patronal implicada en la lógica-ilógica que caracteriza al *sistema de trabajo asalariado*.” (Cf. Velarde Saracho Alfredo. “Invitación a la autogestión. En busca de una alternativa social”, Taller de Construcción del Socialismo, Cuaderno 03, Sindicato Mexicano de Electricistas, 2007, págs. 35-49).

⁴ Revueltas, José. *México 68: juventud y revolución*, Ed. ERA, México, 3ª edición, 1983, pág. 110-111.

Para Revueltas, el problema de la autogestión de la universidad y la educación superior no universitaria plantea un cambio profundo en las formas y el contenido de la actividad académica, a fin de ensanchar y profundizar la libertad de cátedra y dar a la autonomía una existencia real como expresión del derecho inalienable del pensamiento a su extraterritorialidad. De aquí la necesidad de dar autonomía a todos los centros de educación superior.

El antiguo concepto humanístico de Universidad —que hasta cierto punto sigue siendo formalmente válido— como colegio de docentes y dicentes (maestros y alumnos) destinado a “aprender los saberes”, no es otra cosa que el ejercicio de una conciencia colectiva puesta en movimiento por su propio impulso y por su propia acción autoconsciente. Pero mientras la actividad académica se cifre tan sólo en el “aprender de los saberes”, como la simple transmisión excátedra de maestro a estudiante de un cierto número de conocimientos fijos y apenas enriquecidos de tarde en tarde con algún nuevo dato, este ejercicio de una conciencia colectiva manca, cojeará irremediablemente sin que siquiera quede la menor sobra de conciencia colectiva. No es solamente el hecho de que el estudiante carezca de manera expresa, o pueda no tener en un momento dado, el derecho a impugnar, controvertir y a mostrarse inconforme. En ese momento dado, la que renuncia a impugnar, la que no controvierte ni se muestra inconforme, es la Universidad misma que ha dejado de tener una conciencia en movimiento, ha petrificado esa conciencia y se ha convertido en una Universidad del silencio. No hay que buscar, pues, las soluciones a esta forma de embrutecimiento de la actividad académica en las universidades, únicamente en la rehabilitación del derecho que el estudiante tiene para controvertir con sus maestros. Este es sólo un aspecto de la cuestión. Lo que aquí se dirime es la Universidad como una

conciencia múltiple, móvil y en activo, que sepa asumir todas las problemáticas posibles y salga al encuentro de todas las resultantes con absoluta convicción respecto a la necesidad de rechazar cualesquiera que sean los dogmas con que se intente deformarla como tal conciencia colectiva.

La libertad de cátedra no consiste en que el maestro exponga las diferentes tendencias del pensamiento que su materia ofrece y luego las confronte con su propia doctrina para que, después de este despliegue, el estudiante elija.

“El aula no es una tienda de géneros que deba funcionar bajo la divisa de ‘lo toma o lo deja’. No; el estudiante no quiere dejar lo que le ofrecen, en rigor no quiere dejar nada. Pero está en la Universidad para tomarlo por sí mismo, por su propia elección y discernimiento libres, y además con todo derecho, sin pagar nada a cambio, pues todavía quiere considerar que el aula no debe ser ninguna clase de tienda ni mercado de nadie.”⁵

En este sentido, la autonomía no aparece como concepto administrativo, ni de autodeterminación orgánica, ni de la no ingerencia del Estado en los asuntos internos de la Universidad, que obviamente la Universidad debe resolver sola. Para Revueltas, estas no son sino las expresiones prácticas en que se manifiesta el concepto gnoseológico de autonomía. La autonomía de la Universidad no puede colocarse al mismo nivel de algún instituto descentralizado que se ocupe de la dirección, administración y funcionamiento de esta o aquella rama industrial o financiera que el gobierno haya puesto en sus manos y que goza de un cierto grado de independencia. La autonomía universitaria es la autonomía de la

⁵ *Ibidem*, pág. 112.

Universidad, de la *Universitas*, o sea, de aquello que por extensión constituye lo universal y que se universaliza a través de cada una de las conquistas de su acción: el pensamiento, herramienta suprema de la tarea universitaria y de la Universidad. La autonomía de la Universidad constituye una categoría gnoseológica y representa la libertad y extraterritorialidad del pensamiento sin límites de ninguna especie que las contengan.

De una u otra forma, el engrandecimiento y la búsqueda del saber han sido siempre formas diversas de autogestión cognoscitivas en el ejercicio de conciencias múltiples. Pero la autogestión cesa en el momento en el que estas conciencias múltiples se convierten en la conciencia de un solo individuo. Alguien enseña y alguien asume la enseñanza, pero sin recurso de apelación. En este sentido, Revueltas señala que el docente se ha convertido en el gestor único y los dicentes, inevitablemente, en los gestionados para desempeñar mañana el papel que se les asignará en la defensa y preservación del *status* social. Así, mediante la frustración del ejercicio de la conciencia colectiva, el gestor asume para sí una conciencia pánica, una universalización de la *agnosis*, dentro de los términos de un saber mutilado, como si éste fuera el todo, sin contradicciones ni conflictos, de una realidad eterna, inalterable y quieta. Por ello la disposición del conocimiento depende en absoluto de las formas de relación hacia la realidad en que la conciencia se mueva y de la libertad de que dispone su ejercicio, individual y colectivo, dentro del contexto de esa realidad.

“En las relaciones con la realidad de una conciencia crítica y revolucionaria, el conocimiento manejará como su herramienta de trabajo la impugnación radical de todo aquello que amenace o limite el ejercicio individual y colectivo de la libertad de conocer y transformar el status. En las relaciones con la realidad de una conciencia dogmática y conservadora, el conocimiento se mostrará satisfecho con lo que tiene y

disfruta, en un status sólido y confortable al que hay que conservar sin modificaciones o con el menor número de modificaciones posible. Cualquier cambio implicará el peligro de que la libertad se desate y el desencadenamiento de la libertad significará la catástrofe y el caos conforme a esta conciencia”.⁶

Aquí aborda Revueltas el problema de la conciencia, estableciendo que ésta no se puede definir sino *en acto*, como el estar siendo en el acto de ser, es decir, en tanto que movimiento y actividad específicos que la hacen ser del modo que es y no de ningún otro.⁷ Como movilidad y transformación, la conciencia siempre está insatisfecha con lo que le proporciona el conocimiento que transforma lo que conoce (descubre nuevos datos y transparenta lo que se esconde bajo su nueva objetividad) pero, también, transforma a la conciencia misma y la somete a la angustia del no-saber absoluto, hasta el extremo de que una impotencia dada podría convertirla en una conciencia irreal. Por cuanto a lo externo, por cuanto a su exteriorización, la conciencia está en ella misma y está en “otro”, bajo la forma de religión, sociedad civil, Estado, escuela, familia, como conciencia de sí alienada, que ya no se sabe en esta exteriorización, como conciencia de sí individual y libre. El Estado, la religión, la sociedad civil, etc., son la conciencia de sí de “los otros” acumulada a lo largo del tiempo por el conocimiento histórico. Esta conciencia de sí no sabe de la “conciencia de mí”, sino como ella misma se sabe en tanto que religión, Estado, sociedad civil, etc., a los que la conciencia de mí pertenece. La conciencia de mí, entonces, entra en contradicción con el conocimiento de esta conciencia de sí exteriorizada, donde la conciencia de mí, perteneciente a sí misma, es negada como tal y arrebatada de mí

⁶ *ibid.*, pág. 113.

⁷ En esto Revueltas sigue la crítica que Marx planteó en los *Manuscritos de 1844* a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde el de Tréveris define lo que es la conciencia en el siguiente enunciado: *La manera como la conciencia es y cómo es para ella, es el saber.*

pertenencia. Recuperar la conciencia de mí enajenada consistirá, entonces, en la puesta en marcha de nuevas formas de conocimiento capaces de negar mi propia negación en la religión, la sociedad civil, el Estado, etc., con lo cual la conciencia de sí enajenada se disipa y desaparece en el reino de la libertad. Se habrá resuelto en este punto la contradicción entre conciencia y conocimiento, pero otras contradicciones habrán de suscitarse por la naturaleza misma del conflicto. En este sentido, la conciencia crítica se refleja como conocimiento científico al añadir un nuevo elemento a la conciencia racional. No se satisface con conocer la realidad, sino que la transforma. El *status quo* se sabe enajenado en la conciencia propia, pero esta enajenación, en la conciencia de sí del *status quo*, se sabe como Estado, sociedad, religión, etc. Para que la crítica del *status quo* por la conciencia propia resulte en desenajenación de la conciencia, deberá convertirse en la crítica de la conciencia de sí del *status quo*, esto es, en la *autocrítica* de la conciencia racional genérica, ya que sólo ella es la que representa la verdadera libertad. Donde radica la invencibilidad del adversario (la crítica) es en el hecho de que no se trata de un agente externo al objeto, sino sólo de su desdoblamiento (autocrítica) interior, o sea, en el seno de una interioridad más vasta que a los dos los contiene: el seno de una conciencia general de la que ambos forman parte, pero en la que una, la crítica, está en movimiento y otro, el objeto, se ha detenido en la autosatisfacción de su inquietud, ensimismado y ciego de necesidad. Esto condiciona el hecho de que la crítica no puede ser cualquier crítica, una crítica cualquiera, sino sólo y únicamente aquella que de las armas de la crítica se transforme en crítica de las armas.⁸

⁸ “[...] la fuerza propulsora de la historia —escribió Marx—, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.” (Cf. Marx, Karl y F. Engels. *La Ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977, p. 40).

Marx nos dice que se trata de la *crítica de la crítica* y no de la crítica de sus “armas” o “instrumentos”, un silogismo, un sofisma o lo que fuere. Se trata pues de la *autocrítica*, de la crítica como autocrítica, de las armas de la crítica que en su propio devenir interno, unitario uno con el otro, se convierten en crítica de las armas. La conciencia colectiva superior, su modo de ser y su ejercicio residen, así, en este principio de la crítica de la crítica, de la crítica como autocrítica. Para el concepto de “autogestión académica” este principio es fundamental. De ahí parten todos los demás supuestos considerados por Revueltas quien comienza por el de “Universidad”:

“La Universidad —escribe— es una conciencia colectiva que se autoejerce, como tal, sin ningún otro propósito que el saber, el saberse y el ser sabida, lo demás son sus consecuencias, sea su producción material u otra cosa, que constituye un problema aparte. La crítica de la crítica —base sobre la que se sustenta toda conciencia colectiva— de la Universidad es, o debería ser, el movimiento constante de la conciencia a través del despliegue de todas las contradicciones internas y con el mundo exterior (exterior a la conciencia).”⁹

Contradicciones entre conocimiento y conciencia, entre materialidad inmediata y conciencia, entre lo pragmático y lo gratuito, lo objetivo y lo subjetivo, en fin, todo lo que constituye las integraciones y desintegraciones críticas del conocimiento en el “libro abierto” de la naturaleza, según Galileo, donde deberá leerse “la presencia de la esencia abstracta en la transparencia de su existencia concreta”.¹⁰ Esta lectura (o escritura) capaz de

⁹ *ibid.*, pág. 119.

¹⁰ Cf. Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución.*, Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, México, decimotercera edición, 1983.

llenar los blancos del texto, los vacíos cognoscitivos que el autor (los autores) no supieron ver, pero que están —estaban— ahí presentes como una pregunta sin respuesta o, a la inversa, para que se les llene con la noción o el concepto faltantes, siempre y cuando, claro está, esto se haga dentro del curso del contexto y no como una operación ecléctica. Esto es la crítica de la crítica, el “por dentro” del desarrollo de la cosa, su autocrítica en suma. En la Universidad, como conciencia colectiva, caben pues todas las actitudes de la conciencia y a cada contexto específico le corresponden, así, específicas formas de conciencia colectiva. La autogestión académica representa y proclama, por ello, una libertad más allá de la libertad de cátedra y una autonomía —una independencia— más allá de la autonomía universitaria. ¿Qué quiere decir esto? Que la autogestión es una autocrítica dirigida en todas las direcciones hacia aquellos puntos en que la crítica se ha inmovilizado entre la necesidad de los cambios y las transformaciones y donde no es capaz ni de verlos ni aceptarlos, ya sea en el terreno del conocimiento científico o en el de las relaciones sociales y la estructura de la sociedad. En esto último, la relación crítica aparece más diáfana y sencilla por tratarse de una realidad sensible inmediata, en oposición a la conciencia genérica. La autogestión, ante todo, conduce a la Universidad a este terreno, pues se trata de su primera y más urgente tarea. Lo que entonces ocurre es que la Universidad comienza por autotransformarse, por revolucionarse y revolucionar. Ya no quiere ser un almacén donde se depositen los conocimientos, se les clasifique y se les ponga en disponibilidad, como a los viejos militares fuera de servicio, para el uso que quieran hacer de ellos cada una de las nuevas generaciones que aparezcan. Ahora comprende que el movimiento es revolucionario en sí mismo y que no obedece a otro sentido que al de transformar lo que conoce. La Universidad como conciencia autocrítica del proceso histórico, conciencia puesta en marcha por la autogestión, no pretende suplantar los factores objetivos y subjetivos de

dicho proceso —individuos, partidos, clases sociales, etc.— y hacer sus veces, no. La autogestión lleva al seno de la Universidad el proceso histórico para cuestionarlo teóricamente y promover su crisis interna. Si esta puesta en autocrítica del proceso histórico y social de que se trate es correcta y adecuada a su objeto, es decir, si realmente constituye la autocrítica del hecho, la autogestión se convierte en su protagonista, se hace ella misma parte de esta revolución, no desde fuera, como contemplación universitaria, sino desde dentro, con el surgimiento de fuerzas nuevas situadas ante una nueva problemática y una nueva circunstancia.

Nos desenvolvemos en medio de un vacío cultural, de una crisis que implica un momento de transformación profunda. La educación oficial es reflejo de la estructura de poder que rige a la sociedad en la medida que instrumentaliza la realización de un determinado proyecto político. En una realidad socioeconómica de dependencia y dominación, la educación expresa esta situación. Pero hay que advertir —de lo contrario caemos en una interpretación mecanicista— que la educación no sólo es un reflejo de la sociedad, sino que también influye sobre ella.

No existe el “sistema educativo” o la “escuela” en abstracto; en él o en ella se da la presencia de profesores y estudiantes que pueden ser contestatarios del sistema y de la ideología dominante. Admitimos el principio genérico de que la escuela es un aparato reproductor de la clase dominante y de su ideología, pero este principio se relativiza en cada situación concreta, ávida de la existencia de protagonistas bien concretos que operan en el seno del aparato productivo. De ahí que la consideremos, a la vez, producto y factor de la sociedad. Existe, pues, una vinculación dialéctica entre sociedad y educación (lo que da pie al marco referencial de nuestro análisis) en la que el conocimiento y la educación se

tratan como una forma de capital. La poseedora de este capital es la intelectualidad, considerada como clase social separada del resto.

En América Latina, el colonialismo cultural es una nota que configura toda la realidad continental. En nuestros países no sólo importamos productos, sino también ciencia, tecnología, cultura y educación. Y con ello, ideas, valores, comportamientos y modelos culturales ajenos a nuestra realidad. Esto no es extraño en un continente hecho “desde fuera” e impregnado y penetrado por “lo exterior”, en consecuencia invertebrado y cuya identidad se encuentra soterrada. La dominación cultural es, pues, uno de los aspectos de la dominación imperialista, tanto más necesaria cuanto mayores son las manifestaciones de ficción jurídica que encubren la realidad de la dependencia.

La búsqueda de nuevos caminos educativos y culturales se hace desde una situación de dependencia cultural y educativa, expresión parcial de una situación mucho más global y totalizadora. Por ello, no es extraño que todos los nuevos caminos ensayados hayan sido considerados subversivos. Sustituir las decisiones y las vías autoritarias, mecánicas y burocráticas venidas desde fuera, por decisiones vivas y democráticas que surgen desde dentro, es siempre subvertir lo existente en el seno de cualquier sociedad dependiente y no participativa. Ante ello, lo que queda es la liberación como correlato a los conceptos de “dominación” y “dependencia”, englobando los términos de “ruptura”, “crisis”, “meta”, “proyecto”, camino hacia lo nuevo, horizonte que es motivación para la *praxis* y reflexión sobre ella.¹¹

¹¹ La problemática de la *praxis* no se basa en la distinción de dos esferas de actividad humana, o en una tipología de las posibles y universales intencionalidades del hombre, ni tampoco surge de la forma histórica de relación práctica con la naturaleza y con los hombres como objetos manipulables, sino que se plantea como respuesta filosófica a esta cuestión: ¿quién es el hombre, qué es la realidad humano-social y *cómo se crea esta realidad*? En el concepto de la práctica, la realidad humano-social se presenta como lo opuesto al ser dado, es decir, como aquello que forma al ser humano a la vez que es una forma específica de él. La *praxis* es la esfera del ser humano. En este sentido, el concepto de práctica constituye —para Karel Kosik— el punto

culminante de la filosofía moderna, que, frente a la tradición platónico-aristotélica, ha puesto de relieve el verdadero carácter de la creación humana como realidad ontológica. La existencia no sólo se “enriquece” con la obra humana, sino que en ella y la creación del hombre —como proceso ontocreador— se manifiesta la realidad, y en cierto modo se produce el acceso a ésta. En la *praxis* humana acontece algo esencial, que no es mero símbolo de otra cosa, sino que posee en sí su propia verdad y tiene, al mismo tiempo, una importancia ontológica. La práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser ontocreador, como ser que crea la realidad (humano-social), y comprende y explica por ello la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad o lo que percibimos como tal). La *praxis* del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad. La práctica es activa y produce históricamente —es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente— la unidad del hombre y el mundo, de la materia y del espíritu, del sujeto y del objeto, del producto y de la productividad. Por cuanto que la realidad humano-social es *creada* por la *praxis* se presenta como un proceso práctico, en el curso del cual lo humano se distingue de lo no humano; o sea, lo que es humano o no humano no se encuentra ya predeterminado, sino que se determinan en la historia a través de una diferenciación práctica.

Ahora bien, si la *praxis* es el modo específico de ser del hombre, forma parte esencialmente de él en todas sus manifestaciones y no sólo determina algunos de sus aspectos o características. La *praxis* se funde con *todo* el hombre, pero no es una determinación “exterior” a él: quiero pensar que una máquina o un animal no conocen la *praxis*. Ésta comprende, también, además del aspecto representado por el trabajo (aspecto laboral) un elemento existencial que se manifiesta tanto en la actividad objetiva del hombre, transformadora de la naturaleza y donadora de sentido humano al material natural, como en la formación de la subjetividad humana, en la *creación* del sujeto humano, en la cual los aspectos existenciales (angustia, náusea, miedo, alegría, risa, esperanza, etc.) no se presentan como experiencia pasiva, sino como parte de la lucha por el reconocimiento, o proceso de realización de la “libertad” humana. Por otra parte, lo que en determinados momentos históricos se presenta como “impersonalidad” u “objetividad” de la *praxis*, y lo que la llamada por Marx “falsa conciencia” presenta como la más propia practicidad de la práctica, solamente es “*praxis*” como manipulación y preocupación, es decir, *praxis* en forma fetichizada. Sin su elemento existencial, esto es, sin la lucha por el reconocimiento, que impregna todo el ser del hombre, la *praxis* se “degrada” —por decirlo de alguna manera— al nivel de la técnica y la manipulación. La *praxis* es, de este modo, tanto objetivación del hombre y relación con la naturaleza como realización de su propio ser.

La *praxis* tiene también otra dimensión: en su proceso, en el cual *se crea* la realidad humana específica, se crea, al mismo tiempo, una realidad que existe independiente del hombre. En la *praxis* se realiza la apertura del hombre a la realidad en general. En el proceso ontocreador de la *praxis* humana se funda la posibilidad de una ontología, es decir, de una comprensión del ser. La creación de la realidad (humano-social) es la premisa de la apertura y comprensión de la realidad en general. Como creación de la realidad humana, la *praxis* es, a la vez, el proceso en el que se revela el universo y la realidad en su esencia. La *praxis* no es la reclusión del hombre en la idolatría de la socialidad, la subjetividad social o el humanismo entendido como abandono de sí en el otro, sino la apertura del hombre a la realidad y al ser. El hombre, sobre la base de la práctica y en la práctica como proceso ontocreador, crea también la capacidad de penetrar históricamente más allá de sí y en sí mismo, es decir, de estar abierto al ser en general. El hombre no está recluso en su animalidad o en su socialidad, porque no sólo es un ser antropológico, sino que está abierto a la comprensión del ser sobre la base de la *praxis*; es, por tanto —en opinión de Kosik—, un *ser antropocósmico*. En la *praxis* se descubre el fundamento del verdadero centro de actividad, de la verdadera mediación histórica entre el espíritu y la materia, entre la cultura y la naturaleza, entre el hombre y el cosmos, el lenguaje y la acción.

De acuerdo con Kosik: “Sólo conocemos el mundo, las cosas y los procesos en cuanto los ‘creamos’, o sea, en cuanto que nosotros los reproducimos espiritualmente. Pero esta reproducción espiritual de la realidad no puede ser concebida de otra manera que como uno de los diversos modos de relación humana práctica con la realidad, cuya dimensión más esencial es la *creación* de la realidad humano-social. Sin la creación de la realidad humano-social no es posible siquiera la reproducción espiritual e intelectual de la realidad.” (Kosik: 1967, p. 245) La comprensión de las cosas y de su ser, del mundo en sus fenómenos singulares, es posible para el hombre sobre la base del horizonte que se abre en la *praxis*. En ella, supera la clausura de la animalidad y de la naturaleza inorgánica, y establece su relación con el mundo. En esta apertura, el hombre —como ser finito— supera su propia finitud y se pone en contacto con la *totalidad* del mundo. El hombre, así, se hace algo más que una parte de esa “totalidad”. Sin la figura humana como parte de esa realidad, y sin su conocimiento como “parte” de ésta, la realidad y el conocimiento de ella son simples fragmentos. Pero la

Sabemos que podemos fracasar en el propósito de transformar a la Universidad, pero al menos habremos conocido la fuente de nuestros errores para remediarlos. En la Universidad todo está en transición permanente. No quedará duda de la intencionalidad de los cambios, de la búsqueda real por lograr la emancipación mental, del esfuerzo de descolonización pedagógica y del intento de desalienación cultural. Esto es lo substancial. No somos ingenuos. Estamos seguros de no confundir lo deseable con lo posible y realizable. Entendemos que la distorsión de la política educativa es que no se pueden lanzar profesionales de manera indiscriminada a un mercado de trabajo que no puede absorberlos, que no los necesita, o que los necesita donde esos profesionales no quieren ir. Estamos contra el viejo esquema pedagógico de escuchar-memorizar-repetir-examinarse. Vivimos un proceso de “fascistización” de la Universidad en el que han tomado el mando los grupos más reaccionarios; en el pleno de la cultura resucitan corrientes ultraderechistas, anacrónicas ayer pero funcionales ahora para las clases dominantes. Ha emergido una “inteligencia” derechista, modernizante, libre-empresaria y eficientista que necesita los valores tradicionales en cuanto estos cohesionan a la sociedad dependiente y atrasada.

“Volvemos a tener ‘hombres cultos’ por una parte, y el ‘vulgo’ por la otra [...] la cultura seguirá enclaustrada; culto será el que tenga refinamiento intelectual, o sea, el que fuere capaz de recitar como un papagayo cultural todos los dioses de la mitología griega, todos los clásicos de la música, o hable sobre las modas intelectuales, o la

totalidad del mundo comprende, a la vez, como un elemento de su totalidad, el modo de abrirse esa totalidad al hombre, y el modo de descubrir el hombre dicha totalidad. A la totalidad del mundo pertenece también el hombre con su relación como ser finito con lo infinito, y con su apertura al ser, en las que se funda la posibilidad de la investigación y el saber, del lenguaje y la poesía. Este último aspecto de la cuestión será tratado en el apartado 3.6 de la presente tesis. (Cf. Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México, 1967, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. Para una crítica del concepto de *totalidad*, véase: Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI).

ópera o el arte abstracto. Esta concepción elitista de la cultura, permitirá ocultar la incultura de los que nada saben ‘hacer’, de los que nada ‘producen’, pero gozan de ciertos privilegios por su capacidad de repetir”.¹²

En este contexto, el título y los grados universitarios operan como un fetiche, no tienen ubicación laboral. Hay carreras sin perfil profesional y un conjunto nebuloso de asignaturas yuxtapuestas (como la recientemente incorporada a la Facultad de Filosofía y letras, relacionada al “cuidado del patrimonio y empresas culturales”). Por otro lado, el aumento progresivo de estudiantes que a la vez trabajan (hecho que pone de relieve que la Universidad ya no es la formadora de las élites oligárquicas) no explica por sí mismo ni la deserción, ni el absentimiento, ni la baja eficiencia terminal. Muchos estudiantes no se sienten profesionales en potencia, sino futuros desempleados con un título debajo del brazo. De ahí les viene una especie de evasión de los estudios con compromiso político. La idea o concepto de masificación suele asociarse a la disminución de la calidad, sin embargo, la masificación de la Universidad también contribuye a la regeneración universitaria, no por la masificación en sí misma, sino por la politización que permite.

Es precisamente esta politización la que nos lleva a tomar el término *autogestión* como bandera —lanza y escudo— de lucha emancipatoria. La expresión “autogestión pedagógica” apareció por primera vez, según Georges Lapassade, en el Coloquio sobre Pedagogía de Royaumont en 1962.¹³ Con esta expresión se pretende la autonomía de gestión, tanto en el aspecto académico y organizativo, como en el financiero y administrativo, pero, sobre todo, en el político. Se pretende una pedagogía activa en lugar de la cátedra magistral; la dinámica de participación a nivel de clase es apenas un aspecto

¹² Ander Egg, Ezequiel. *Hacia una Pedagogía Autogestionaria*, Humanitas, Buenos Aires, 1980, p. 28-29.

¹³ Lapassade, Georges, *La Autogestión Pedagógica*, Editorial Granica, p. 1.

parcial de la participación autogestionada. La cátedra magistral —como expresión de una metodología de la enseñanza— se apoya en el supuesto de que en la educación están “los que saben” y “los que ignoran”. Los primeros son los “magister” que explican desde lo culto de la cátedra, los otros son los “alumnos” que deben escuchar pasiva, respetuosa y silenciosamente, para recibir en depósito todo cuanto les dicen los que saben. Por el contrario, la pedagogía activa (antecedente de la pedagogía autogestionaria), ligada a la dinámica de grupos, es una concepción alternativa de la pedagogía tradicional. Mientras ésta se limita a la simple repetición de contenidos de los libros, la pedagogía activa se preocupa por desarrollar la capacidad de actuar y adquirir aptitudes en relación con lo que se aprende. No se trata de aumentar cuantitativamente los conocimientos, sino de cambiar cualitativamente las conductas y aptitudes.

De acuerdo con Ezequiel Ander Egg, para la realización del proyecto de Cátedra Autogestionaria (o para emprender dicha iniciativa) se debe partir de las siguientes premisas:¹⁴

1. La autogestión no es una realidad, sino en la medida en que es asumida conjuntamente; la práctica autogestionaria es un “haciéndose” permanente, esto es, un proceso inacabado.
2. En toda realización autogestionaria, jugar a “todo o nada” es una simplificación intelectualoide de los que viven en la torre de marfil de sus elucubraciones autogestionarias, confundiendo el objetivo estratégico final con lo que se puede realizar en cada coyuntura; esto es, la autogestión debe ser un proceso flexible.

¹⁴ Ander Egg, E. *Op. cit.*, p. 42.

3. Toda experiencia de autogestión pedagógica, con mayores o menores limitaciones, es válida en sí misma y tiene aún sus efectos sobre el conjunto de la sociedad; por eso, afirmar que no existe autogestión pedagógica, sin la existencia de la autogestión social, es otra forma de evasión intelectual.
4. En un contexto no autogestionario, ni siquiera democrático, la propuesta autogestionaria es un ensayo con aspiraciones modestas, esto es, un proceso germinal.

¿Es posible —entonces— organizar autogestionariamente una cátedra o curso dentro de estructuras no autogestionadas? Y, de ser posible, ¿cuáles son sus limitaciones y posibilidades? ¿Es posible alcanzar logros, aunque modestos, efectivos, que ayuden a introducir gérmenes de democratización autogestionaria? ¿Qué significado o enseñanzas pueden extraerse de experiencias autogestionarias en contextos no autogestionarios? Para responder a tales interrogantes, presentamos un esquema general de pedagogía autogestionaria basado en cinco puntos fundamentales:

Punto 1. *La Educación Liberadora como marco referencial de la Pedagogía Autogestionaria.* Toda práctica de pedagogía autogestionaria está enmarcada dentro de la propuesta de educación liberadora, cuyo fundamento se localiza en las aportaciones de Paulo Freire, quien desarrolla una pedagogía entrañablemente latinoamericana.

La educación liberadora supone una reforma pedagógica en muchos aspectos, entre otros, en lo que hace a la estructura organizacional. Las formulaciones autogestionarias dan respuesta a esos aspectos de la teoría de la educación liberadora, en la medida en que se pretende que lo organizacional y lo institucional sean expresión de los principios y el estilo de la educación liberadora. Aquí es oportuno presentar la distinción de Freire entre

educación tradicional —que él denominó “concepción bancaria de la educación”— y la concepción liberadora:

1.-Concepción Bancaria de la Educación. a) El educador es siempre quien educa; el educando, el que es educado. b) El educador es quien disciplina; el educando, el disciplinado. c) El educador es quien habla, el educando es quien escucha. d) El educador prescribe, el educando sigue la prescripción. e) El educador elige el contenido de los programas; el educando lo recibe en forma de depósito. f) El educador es siempre quien sabe; el educando quien no sabe. g) El educador es el sujeto del proceso; el educando su objeto.

2.-Concepción Liberadora. a) No más un educador educando. b) No más un educando del educador. c) Sino un educador-educando con un educando-educador. Lo cual quiere decir que nadie educa a nadie, que nadie se educa sólo y que los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo.¹⁵

De lo que se habla es, pues, de una *educación humanizante* puesta al servicio del ser humano, motivándole a ser el agente de su propia transformación, a fin de que efectúe el tránsito hacia una conciencia crítica para transformar la realidad, basándose en el diálogo educador-educando. Se encuentra, de esta manera, que la concientización presupone la acción de reflexión y *praxis*.

Punto 2. Las actitudes básicas que exige una praxis pedagógica autogestionaria. La primera de estas actitudes se refiere a la “actitud dialógica”, en la cual el diálogo constituye una comunicación horizontal y entre iguales. No habrá pues relaciones verticales y autoritarias, ni las barreras de formalidades propias de sistemas educativos anquilosados y

¹⁵ Cf. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1976.

esclerotizados (evaluaciones, listas de asistencia, controles de lectura, exámenes, tareas, cuestionarios, enfoques programáticos, etc.).

En cuanto a los aspectos prácticos de la actitud dialógica, se insiste en dos exigencias: a) Capacidad de escuchar al otro antes de responder, de discutir antes de juzgar. b) Capacidad de ponerse en cuestión y rectificar las propias posiciones o puntos de vista, cuando el otro u otros demuestran la insuficiencia de los propios planteamientos. Siguiendo a Freire, se concluye que la autosuficiencia es incompatible con el diálogo.

Otra de las actitudes se refiere a la *apertura frente la verdad*, esto es, al entendimiento de que nadie posee la verdad absoluta y de que hay que aprender *de y con* los otros. Los “propietarios de la verdad” son necios en su seguridad pues tienen la desgracia de ignorar la duda. Debe ejercitarse, por lo tanto, la capacidad de autocriticarse o de ponerse en cuestión; debe haber un esfuerzo por el desvelamiento de la verdad, sin existir ningún tipo de imposición de los propios puntos de vista. Ningún hombre puede captar la “verdad total”, por lo que no tiene derecho moral a imponer a los demás su interpretación particular de ella, pero tiene el derecho y el deber de vivir según sus propias ideas y de oponerse a todo lo que le parezca incorrecto o falso en las ideas ajenas.

Punto 3. Modalidad operativa. Esta se expresa en la búsqueda conjunta, la puesta en común y la corresponsabilidad colectiva en el funcionamiento del curso o seminario. Los dos primeros aspectos hacen referencia tanto a la redefinición de la relación docente-alumno, como a los roles que cada uno desempeña, eliminando las denominaciones “profesor” y “alumno”. El tercer aspecto supone una serie de cuestiones concretas para la organización y conducción del curso: todos los aspectos que hacen al proceso de enseñanza-aprendizaje (relación profesor-alumno, alumno-alumno, plan de trabajo, nivel de

producción y de exigencia, empleo del tiempo, formas de evaluación) se establecen conjuntamente. El responsable del curso —el orientador— deviene un “asistente” o “consultor” en un doble sentido: a) Como “asistente técnico” en cuanto se supone que tiene un mayor conocimiento de la disciplina que constituye el curso y para lo cual pone a disposición sus conocimientos en relación a contenidos, bibliografía, métodos, organización, etc.; es el responsable de dar las clases interpretativas de la asignatura y animar el curso pero sin calificar (reprobar o aprobar) a los estudiantes, sin catalogarlos mediante un número, una cifra, una letra que “mida” su inteligencia. b) Como “asistente” que participa aprendiendo como un educando más que aprende de lo que los mismos alumnos aportan en el diálogo y la búsqueda conjunta.

Punto 4. *Los objetivos de la Educación en general.* Consideramos que la educación contemporánea se apoya y articula sobre cuatro grandes pivotes:

- a) *Aprender a ser:* El modo principal en que esto se expresa es en el desarrollo de la personalidad, asumiendo una concepción del mundo (la propia de cada uno) y actuando en consonancia con ella. Las personas involucradas en el acto educativo deben asumirse como sujetos libres, capaces de autodeterminación, respetando lo que en el otro (sea lo que fuere) es diferente, aunque esto suponga una madurez que los esquemas rígidos y dogmáticos en que nos han formado no entiendan en lo más mínimo.
- b) *Aprender a aprender:* Esto se refleja en una modalidad pedagógica en la que todos participan activamente y cada participante es responsable de su formación. Consiste en tener los instrumentos para apropiarse del saber que constituye parte del acervo de la humanidad.

- c) *Aprender a hacer*: No sólo se trata de conocer por conocer, sino de conocer para transformar la realidad. Hay que partir de los problemas que se confrontan en la realidad, la búsqueda de su solución se resolverá en una marcha hacia la acción, realizándose un aprendizaje del saber hacer.
- d) *Aprender a des-aprender*: Borrar lo anacrónico, desfasado, inoperante, rancio y caduco que pueda seguir intoxicando la capacidad creativa y el libre entendimiento de la juventud.¹⁶

Punto 5. La Pedagogía Autogestionaria como posibilidad de realizar esos objetivos. La organización autogestionaria de la educación permite realizar, de una manera más profunda y eficaz, los cuatro incisos antes explicitados: aprender a ser, aprender a aprender, aprender a hacer y aprender a *des-aprender*. En otras palabras, en un marco pedagógico autogestionario, el proceso de aprendizaje se realiza en un contexto que favorece la maduración personal, la capacidad de autoafirmación y la posibilidad de aplicar los conocimientos y desprenderse de otros.

Lo anterior nos indica que, para la pedagogía autogestionaria, el aprendizaje es un proceso que alcanza sus objetivos en la medida en que existe una implicación personal, tanto en los aspectos emocionales como en los cognitivos. El alumno no es platea sino actor y el profesor no es *magister*-autoridad, sino animador-participante. La persona que se educa

¹⁶ En el Discurso de Zaratustra sobre *Las tres metamorfosis* se lee lo siguiente: “Muchas cargas pesadas hay para el espíritu; para el espíritu paciente y vigoroso en quien domina el respeto. [...] ahora le es necesario encontrar la ilusión [...] para que realice a costa de su amor la conquista de la libertad: para semejante rapto es indispensable un león. Mas, decidme, hermanos míos, ¿qué puede hacer el niño que no pueda hacer el león? ¿Por qué es preciso que el león raptor se transforme en un niño? El niño es inocente y olvida; es una primavera y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, una santa afirmación. ¡Oh hermanos míos! Una afirmación santa es necesaria para el juego divino de la creación. Quiere ahora el espíritu su propia voluntad; el que ha perdido el mundo, quiere ganar su propio mundo. Os he mostrado tres metamorfosis del espíritu: cómo el espíritu se hace camello, cómo el espíritu se hace león, y, en fin, cómo el espíritu se hace niño.” (Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Barcelona, EDAF, p. 39-40).

en un ambiente participativo muy difícilmente será apropiada (expropiada) en su derecho de participar y decidir a todos los niveles de la existencia. El aprendizaje realizado en el marco de este modelo crea hábitos para tender, naturalmente, a la formación permanente en todo lo largo de la vida, porque desata un proceso recurrente de autoformación. La pedagogía autogestionaria logra una mayor preparación para el desarrollo del espíritu de solidaridad creativo, una especie de pre-anuncio de algo cualitativamente distinto.

La autogestión pedagógica exige un esfuerzo constante para preparar las intervenciones (lecturas, búsqueda de bibliografía, reflexión, estudio, investigación, creación, reorientación, etc.) y esto rompe con el hábito de limitarse a recibir, aunque sea activamente. El modelo pedagógico tradicional ha internalizado ciertos hábitos y actitudes de dependencia del alumno respecto al profesor, de ahí que el tránsito a otro modelo pedagógico —no sólo en una acepción intelectualista, sino en la realización efectiva, concreta, extensa y a todos los “niveles”— no se logra con el solo asentimiento de una propuesta de organización autogestionaria. Sin embargo, según Ander Egg, cuando una experiencia autogestionaria a nivel de cátedra (con todas sus limitaciones) va realizándose efectivamente, esa práctica se hace, de hecho, contestataria de la institución:

“La cátedra autogestionada dentro de un centro de formación profesional (Escuela, Instituto, Facultad) se transforma en una contra-institución, o en elemento contestatario aunque ese no sea el propósito explícito [...] se pone en evidencia que la autogestión exige una realización global no sectorializada, aunque toda experiencia participatoria es válida en cuanto ayuda al proceso de maduración para que la autogestión un día pueda ser realidad.”¹⁷

¹⁷ Ander Egg. *Op. cit.*, p. 57.

Se entiende, no obstante, que ningún proyecto autogestionario nace de la nada. Las experiencias acumuladas deben servir como pautas, no como normas preestablecidas a las que hay que seguir indefectiblemente. La autogestión no es hacerlo todo desde cero y desde la base; ello no basta, es una actitud poco seria e infructuosa y, de algún modo, es actuar como si el mundo comenzase con uno. El problema que siempre enfrentará la autogestión es el de conciliar el máximo de democracia con el máximo de eficacia. Sin democracia (real, directa, participativa, radical, y no “representativa” ni formal, evidentemente) y sin participación activa de todos los implicados no hay autogestión. Sin eficacia no se alcanza ningún objetivo ni meta pedagógica y tarde o temprano cunde la decepción.

Nada se hace de una vez para siempre, mucho menos la autogestión. Un proceso profundo de cambio educativo, como implica una pedagogía autogestionaria, exige una maduración en el tiempo. No sólo hay que cambiar las estructuras organizacionales, sino también las estructuras mentales y el lenguaje, de ordinario más rígidas y más difíciles de transformar. Entendemos que una reforma no consiste en simples cambios aislados, como podrían ser modificaciones en los contenidos de los programas o cambios en el plan de estudios; el reemplazo de unos textos de enseñanza o la promulgación de nuevas disposiciones legales sobre educación. Una verdadera reforma educativa implica cambios globales y radicales, abarca la totalidad del sistema en sus diferentes manifestaciones y dimensiones. Aunque las reformas aisladas no resuelvan los problemas de fondo, pueden constituir los correctivos o avances que en ciertas circunstancias es posible introducir.

“Toda reforma educativa —escribe Ander Egg— es primordialmente una tarea política, con un fin político, y secundariamente una cuestión pedagógica [...] es un aspecto, un capítulo particular de un proyecto o modelo nacional. La autogestión

pedagógica sólo puede tener su plena realización dentro de una sociedad autogestionaria. Sin embargo, toda experiencia pedagógica autogestionaria desata potencialidades en vista del proyecto de una nueva sociedad, pero al mismo tiempo produce reacciones por su carácter contestatario [...] es necesario tener en cuenta los condicionamientos y limitaciones políticas, tanto para no caer en excesivas expectativas, como para llevar a cabo una estrategia adecuada a esas circunstancias. Ciertas coyunturas facilitan que algunas formulaciones pedagógicas constituyan una avanzada, transformándose en un verdadero factor de cambio; en otras, los condicionamientos políticos dejan escasas zonas intersticiales para que un proyecto educacional liberador pueda dar frutos efectivos. El sistema educacional es una subestructura dentro de un sistema global; está condicionado por éste, pero en determinadas circunstancias tiene un margen de posibilidades que le permite anticipar ciertos cambios en la sociedad global [...] Desde esa mirada prospectiva, la Autogestión Pedagógica se nos parece como un camino hacia el futuro que hoy ya tiene su hora.”¹⁸

¹⁸ *ibid.*, p. 125-126.

2.3 LENGUAJE Y CLASE SOCIAL

“La educación artificial, los relatos, las enseñanzas y las lecturas atiborran de nociones el cerebro, con la prioridad a todo contacto de alguna trascendencia con el mundo visible. Se cuenta con que la experiencia aporte más tarde las percepciones que confirmarán todas estas nociones pero, mientras tanto, estas son aplicadas a errores y, por tanto, absurdamente juzgados las cosas y los hombres, vistos bajo un prisma falso, estudiados oblicuamente. Tal educación es un engendro de cerebros irregulares. He aquí por qué en nuestra juventud, después de haber aprendido y leído mucho, con frecuencia hacemos nuestra entrada en el mundo con aire a la par bobalicón y picaresco, y nos mostramos inquietos y fatuos. Nuestro cerebro está lleno de nociones que nos esforzamos por aplicar, pero que aplicamos casi siempre mal [...] Sucede así que muchos seres humanos arrastran de por vida un enorme fardo de vaciedades, caprichos, fantasías, utopías y prejuicios que adquieren a su respecto categorías de ideas fijas [...] La educación posterior, la del mundo y la de la vida real, debe encargarse principalmente a extirparlas. Tal significa una replica de Antístenes copiada por Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos*, IV, 7). Preguntando el primero acerca de cuál era la práctica de la enseñanza más necesaria, respondió que desprender las cosas malas.”

ARTHUR SCHOPENHAUER. *En torno a la filosofía*.

La coincidencia entre las diferencias lingüísticas y la clase social es uno de los hechos más polémicos y trascendentes de la psicopedagogía y, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más sensibles en el estudio filosófico del lenguaje. El *quid* de la cuestión se sitúa en la consideración de la posible influencia (condicionamiento), o no, de los factores sociales sobre el lenguaje, poniendo en duda la legitimidad de los objetivos lingüísticos de la escuela.

Como se sabe, una lengua no es hablada de la misma manera por todos los individuos que la usan. Estas diferencias no son sólo individuales, sino que, en parte, resultan de las adscripciones colectivas. Incluso en un país monolingüe, la lengua no es igual en todo el territorio, sino que presenta diferentes características de región en región.

Cada “nivel” social, cada grupo profesional, cada colectividad más o menos autónoma, desarrolla sus propias peculiaridades. Hay un lenguaje de salón y uno arrabalero, un argot de barrio y uno escolar, un vocabulario filosófico y otro propio de los abogados. La enumeración es indefinida.

Desde un punto de vista sociológico, más que la historia lingüística de estas diferencias, lo que realmente nos importa es su significado y su función en la vida social. El poseer una lengua propia, o una variedad lingüística propia, refuerza la consistencia interna de cualquier grupo y la impresión de pertenencia por parte de sus miembros. Es una manera de diferenciarse, de defenderse y afirmarse frente a los demás. El lenguaje propio del grupo, identifica a sus miembros y les concede el prestigio o desprestigio correspondiente a su función en la sociedad.¹

El lenguaje de cada grupo, además de esta especialización semántica, refleja en su propia estructura la manera como el grupo entiende (y hace entender) la realidad y cómo pretende comunicarla de acuerdo con su función social. Así es que cada individuo pertenece simultáneamente a diferentes grupos, con cada uno de los cuales tiene en común un cierto modo de hablar. Podemos decir que esta *sociología del lenguaje*, al poner en relación al lenguaje con la sociedad, muestra que no es la clase social el correlato que más destaca. La causa habría que buscarla en una brillante tradición intelectual que remonta a Humboldt, en el siglo XVIII, y es formulada de manera más precisa por Herder en el siglo XIX y que, reducida esquemáticamente, puede resumirse así: las diferencias entre las lenguas no son accidentales, cada lengua es un reflejo de la cultura que expresa y ésta a su

¹ El profesor Higgins, protagonista de la célebre comedia de Bernard Shaw, *Pigmalión*, poseía la rara habilidad de poder deducir la historia personal de su interlocutor, los lugares en los que había residido y los medios sociales en los que se había movido, simplemente oyéndole hablar, por la manera de pronunciar y por los modismos que utilizaba. El profesor Higgins nos demuestra que basta aprender a hablar como la “clase alta” para ser admitido en los círculos dirigentes de la sociedad. Él era un aficionado a la sociología del lenguaje antes de que esta disciplina figurase en el catálogo de las ciencias oficiales.

vez es el resultado de la manera de ser de un pueblo, de su forma de sentir y conocer la realidad. O sea que la relación entre lengua y sociedad se entiende, en primer lugar, a través de la cultura propia de cada pueblo. A lo largo del siglo XIX esta identificación entre lengua-cultura-pueblo adquirió una connotación política, consagrando el ideal del Estado nacional paralelo a la cultura nacional. La consideración preponderante del lenguaje como “hecho nacional” ha desviado la atención de la variedad de cada lengua en función de los grupos y de las clases sociales.²

Creo que donde mejor se revela una actitud crítica frente a la identificación: lenguaje = lengua nacional unificada, es en ciertas discusiones contemporáneas respecto a la enseñanza del lenguaje en la escuela. En efecto, abundan los críticos a la escuela acusándola de transmitir un lenguaje académico, fosilizado, alejado de la realidad viva. Se propone, por el contrario, que el educando utilice el mismo lenguaje que utiliza en su ambiente. Lenguaje que no sólo será menos “normal” en el sentido de menos sujeto a norma, sino que será distinto de escuela a escuela según la geografía y los ambientes sociales. Tal vez por eso en muchos lugares de enseñanza se ha perdido el sentido reverencial que inspiraban el lenguaje académico y la norma gramatical u ortográfica. Se acusa a la escuela de imponer una variedad determinada de lengua, precisamente la de la clase dominante, y se sugiere una relación entre control lingüístico y control social,

² Con ello la lengua se convierte en símbolo de nacionalidad. Los estados nacionales, en nombre de la unidad nacional, imponen la unificación lingüística. Las colectividades con una lengua propia proclaman su carácter nacional y reclaman su autonomía política. Incluso el marxismo, que al comienzo denunciaba el carácter burgués de la nación y de las culturas nacionales frente al internacionalismo proletario, pronto se vio llevado a justificar los planteamientos nacionalistas.

En un Estado nacional la lengua debe ser única —igual para todos— porque es el símbolo de la unidad nacional y también para ser coherente con su función en el Estado. Todos los textos —leyes, reglamentos, formularios, códigos, etc.— y todos los medios —prensa, radio, T.V., internet— deben poder ser entendidos de la misma manera por todos los ciudadanos. Esta exigencia de unicidad tiene su formulación más clara en la programación de la enseñanza. En todas las escuelas de la nación se deben enseñar las mismas normas lingüísticas, el mismo vocabulario, la misma morfología y la misma sintaxis. Sólo en el momento en que una lengua está normalizada, dispone de un diccionario, una gramática y unas reglas ortográficas admitidas por todos, puede ser utilizada en los medios de comunicación y enseñada impositivamente.

político, económico, psicológico, poniendo en duda que el lenguaje “culto” sea, como se supone, más eficaz para la comunicación y para dirigir la acción. Estas críticas demuestran una tradición intelectual dirigida no sólo contra la escuela, sino también a la naturaleza y función del lenguaje. Implican la sospecha de que las variedades de una lengua están ligadas a la estructura social y que esas variedades son tan importantes al menos como sus características comunes. Esta labor crítica del lenguaje y sus implicaciones sociales tiene una historia compleja, hecha de atisbos geniales y de banalidades decepcionantes, de perogrulladas y contradicciones que no somos capaces de aclarar en este lugar.

Pero lo curioso del caso es que no ha habido intentos sobresalientes de elaborar una teoría del lenguaje desde una perspectiva marxista. Lo cual resulta tanto más sorprendente cuando a primera vista parece que hay muchas razones para que el lenguaje fuese un tema central en su reflexión.³ Pensamos, por ejemplo, que es en el lenguaje donde mejor se manifiesta la identidad que se predica del hombre entre ser individual y ser social. Y que la estrecha relación entre conocimiento, pensamiento y lenguaje, que forma parte de toda descripción marxista del hombre, necesitaría de una elaboración muy detallada para que resultase comprensible. Además, la práctica política ha obligado al marxismo a preguntarse por las relaciones entre “cultura nacional” y “cultura de clase” y, por lo tanto, entre lengua nacional y lengua de clase. Podemos añadir que la historia de una lengua y la descripción de las variaciones de la misma en una sociedad determinada, muestran la influencia de las relaciones y de la estructura social sobre el lenguaje que parece debería haberse convertido en un campo de investigación importante para los marxistas. Esto habría llevado no sólo a

³ Cf. Siguán Soler, Miguel. *Lenguaje y clase social*, Pablo del Río editor, Síntesis, Madrid, 1979. Apéndice: “Marxismo y Sociolingüística”, p. 73-86.

elaborar una lingüística sociológica, sino a fundamentarla en una teoría de la relación entre lenguaje y sociedad.

Desde un punto de vista marxista, el lenguaje, como toda realidad social, está en continuo cambio, provocado por sus contradicciones internas, ya que los cambios cuantitativos acaban produciendo cambios cualitativos. De cualquier modo que se piense la relación entre lenguaje y sobreestructura, la evolución en el lenguaje también tiene que ver con los cambios en el modo de producción y en la organización social resultante. Desde esta perspectiva, el lenguaje no es una cosa que exista por sí misma, sino una forma de proyectarse y exteriorizarse la vida de los individuos. Por consiguiente, se encuentra subordinado también a la vida y a los destinos del hombre. La historia social y política de los pueblos aparece en constante acción y reacción frente a su evolución lingüística.⁴

Para Marx, la sociedad primitiva era una sociedad sin clases y por tanto en ella el lenguaje no podía nacer como una forma de dominio. En las sociedades primitivas los hombres se comunicaban por gestos, pero un grupo de aquellos (tal vez brujos o sacerdotes) desarrollaron un sistema de sonidos para designar las cosas y comunicarse entre sí. Visto de ese modo, el lenguaje nació como un sistema de dominación, pero con el tiempo el

⁴ Dos aspectos señalan este vínculo esencial entre *infra* y *supra*-estructura en el desarrollo de la escritura. El primero se refiere a la *agri*-cultura, en concreto a la roturación de tierras para la siembra (surcado) cuyo vaivén de un extremo a otro del terreno —ininterrumpidamente—, asemeja el traslado de izquierda a derecha —y viceversa— sobre la página en blanco en una especie de S alargada.

El otro aspecto tiene que ver con la procedencia del alfabeto griego del alfabeto fenicio. Fueron los fenicios quienes, hacia el siglo IX a. de J. C., enseñaron a los helenos el arte de escribir. Este origen fenicio del alfabeto griego se debe a la existencia, en tiempos remotos, de factorías comerciales y colonias fenicias establecidas en las regiones insulares y continentales de Grecia y del Asia menor. Una simple comparación de las letras griegas y fenicias, en cuanto a sus nombres y orden, conduce, sin dificultad, a la conclusión de su común origen: el hierático egipcio.

Ya que las lenguas semíticas se escriben de derecha a izquierda, también los griegos siguieron este orden en su escritura, como se advierte en las más antiguas inscripciones helénicas. Entonces las letras eran todas mayúsculas. Más tarde escribieron alternando una línea de derecha a izquierda con otra de izquierda a derecha. A esta manera de escribir, comúnmente usada en el siglo VI a. de J. C., la denominaron *bustrófeda*, es decir, volviendo sobre sus pasos, por semejanza con el procedimiento de arar que el buey emplea con el arado. Finalmente prevaleció la costumbre de escribir de izquierda a derecha y empezaron a usarse las letras mayúsculas.

monopolio del poder se disolvió y el lenguaje comenzó a divulgarse. Si bien en la obra de Marx no encontramos una atención especial al tema del lenguaje, para este filósofo el lenguaje surge como necesidad de relaciones sociales entre los hombres. El lenguaje aparece con la conciencia que es, siempre, conciencia concreta, conciencia de algo expresada en él. No existe, por tanto, una conciencia abstracta. Del mismo modo, el pensamiento del hombre es siempre pensamiento concreto, pensamiento de algo, y se concreta por medio del lenguaje. Sin lenguaje, no hay pensamiento. *La conciencia es ser consciente.*

En Lenin, por su parte, hay un deslizamiento de la teoría del conocimiento hacia el materialismo, lo que se manifiesta al considerar el conocimiento literalmente como una copia de la realidad y al identificar formalmente pensamiento y lenguaje. Lo cual justifica la expresión utilizada posteriormente de “reflejo del reflejo” para definir el lenguaje: el pensamiento refleja la realidad y el lenguaje refleja el pensamiento.⁵

En 1950 Stalin publica su ensayo *A propósito del marxismo en lingüística*, donde señala que esta corriente distingue en la realidad social e histórica la base —las relaciones sociales de producción— y la superestructura, siendo los cambios en la base determinantes de los cambios en la superestructura. Para Marr⁶, la lengua forma parte de la

⁵ En esta expresión, *reflejo* equivale a copia y decir que el lenguaje es un reflejo de la realidad, aunque sea en sentido metafórico, tiene una larga tradición. Por otra parte, para la psicología fisiológica originada en Pavlov, se llama reflejo a un tipo determinado de reacción del organismo ante un estímulo. En la reducción de toda la conducta humana a actos fisiológicos, la palabra se considera como un estímulo especial (sistema de señales de segundo orden). El considerar sinónimos los dos sentidos de la palabra “reflejo” para definir el lenguaje es una confusión abusiva y frecuente.

⁶ Lingüista ruso original y excéntrico. Elaboró una teoría propia sobre el origen y desarrollo de las lenguas en su *Jafetología*. Creía poder identificar en las lenguas actuales algunos de los componentes de la lengua primitiva. Según él, las lenguas evolucionan por pequeños cambios ligados a hechos sociales cuya acumulación produce, en determinado momento, un salto cualitativo y la aparición de una nueva lengua. Las lenguas difieren según el tipo de organización social de la sociedad en que se dan y el lenguaje refleja su estructura, demostrándose que las distintas clases sociales no hablan la misma lengua. Para Marr, las sociedades más evolucionadas tienen lenguas más perfeccionadas. Así, el avance hacia una sociedad universal sin clases se traduce en el avance hacia una sociedad sin diferencias lingüísticas.

superestructura y, por tanto, sus cambios resultan de los cambios en la base. Para Stalin, en cambio, esto es evidentemente falso y para demostrarlo le basta recordar que en Rusia se produjo un cambio “total” en la base —la revolución— y sin embargo la lengua que hablan los rusos sigue siendo la misma antes y después de la revolución. Stalin afirmó que había una diferencia radical entre lenguaje y superestructura. La lengua está directamente ligada a la actividad productiva del hombre y la sobreestructura sólo indirectamente a través de la base. Por ello, el hecho de que en una sociedad existan clases sociales distintas e, incluso, enfrentadas, no significa que la sociedad no exista como una unidad en la que existen las clases. La lengua sirve de medio de comunicación a todos los miembros de la sociedad y no sólo a los miembros de una clase. Hablar de “lengua de clase”, aquí, no tendría ningún sentido. Para Stalin, una lengua es un vocabulario y unas reglas gramaticales, o sea, un conjunto de normas de significación y combinación de palabras, que son usadas por todos los que hablan. Así entendida, la lengua es única, se mantiene a través del tiempo y es uniforme en el espacio, haciéndose una característica distintiva de la nacionalidad.⁷

El ejemplo del caso Stalin nos enseña que cuando los políticos apelan a la lingüística es porque la realidad social plantea el serio problema pedagógico de la política del lenguaje: ¿qué lengua es la que se debe enseñar y de qué manera? Esto equivale a preguntar, dada una lengua determinada, cuáles son las formas de esta lengua que han de

⁷ En el caso de un Estado uninacional, esto significa una sola lengua y una lengua unificada. En el caso de un Estado plurinacional y plurilingüístico, como lo era la URSS, esto significaba distintos territorios nacionales y distintas lenguas nacionales perfectamente definibles en su extensión y uniformes en su interior. El impulso imperial soviético pretendía la rusificación de todo el espacio ocupado, pero en las zonas más alejadas y de ocupación reciente dicha imposición era muy débil y en algunas de las zonas más antiguas —Ucrania, Georgia— tropezaba con resistencias nacionalistas fuertes.

Desde la implantación del mal llamado “socialismo”, lo que se decía en cada una de las lenguas que se hablan en las naciones que constituían la URSS significaba lo mismo, ya que se referían a la misma sociedad y a la misma cultura “socialista”, pero cada lengua lo expresaba con su propio sistema de signos.

ser enseñadas. Lo cual supone decidir previamente cuál, entre las varias lenguas presentes en un país, es la lengua que hay que enseñar.⁸

Para nadie es un secreto que, entre las distintas posibilidades expresivas que permite una lengua, la élite cultural y política dirigente ha consagrado una de ellas como la forma correcta, es la lengua que se usa en los productos “cultos”, es la que enseña la escuela y la que distingue entre las personas que pertenecen a las clases directivas y cultas o se identifican con ellas. Para luchar contra esta discriminación, la escuela debe prescindir del fetichismo de la lengua “correcta” y acercarse a la lengua de los alumnos. Dicho de otro modo, la escuela debe dejar de entender al lenguaje como un conjunto de normas valiosas en sí mismas ya que su enseñanza y, en general, la actividad del gramático y del académico tiende a fosilizarlo.

Nosotros estamos a favor de un *lenguaje vivo*. Pensamos que ciertos grupos sociales han consagrado un modo más formalizado de hablar, mientras que para otros el lenguaje tiene un valor puramente instrumental en función de su utilidad práctica. De aquí deducimos que una de las dimensiones de la autogestión pedagógica consiste en la puesta en práctica de un lenguaje menos normalizado. Si la “democratización” de la enseñanza y el aprendizaje provoca una estructura disciplinar del lenguaje, sometiéndolo a reglas semánticas y sintácticas como exigencia del conocimiento racional, también debe considerar la anarquía lingüística libremente gestionada.

⁸ En el caso de un país plurilingüístico y multiétnico como México, la política lingüística ha debido tener en cuenta estos dos aspectos. Por un lado, se ha decidido qué lenguas entre las existentes tienen derecho a permanecer con vida y, por tanto, a ser “protegidas” y “fomentadas”. Lenguas habladas por comunidades demasiado pequeñas para convertirse en territorios autónomos han sido abandonadas a su suerte (ejemplo: la lengua *cahita* de los mayos del sur de Sonora). Por otra parte, las lenguas mantenidas han sido normalizadas, lo que significa establecer su diccionario, su gramática, su ortografía y prescindir de las variantes dialectales (ejemplo: la lengua maya, el náhuatl, el otomí). Naturalmente esto no sólo sucede en México.

2.4 LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestado sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.”

KARL MARX. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

La filosofía en nuestra América ha servido para operar sobre la realidad y ha adquirido de ella sus marcos reales, pero la realidad ha sido comprendida según la filosofía producida en Europa, como el mundo de Dios y el Rey, como una República a la europea, como un orden del Espíritu en el que América Latina tenía un lugar secundario (o extraordinario según los casos). Ha habido pues adopción de una imagen del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su *status* o condición en la realidad.

Filosofar para los latinoamericanos y caribeños implica adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de la obra de las figuras más resonantes de la época. En América Latina, la mayor parte de las veces, el afán filosófico se satisface y consume en el menester de la exposición pedagógica, en el resumen y formulación técnica de las doctrinas y sistemas importados para uso de la escuela.

No es la intención negar que existe un factor universal en la filosofía, ni pensar que eso que llamamos “filosofía” tiene que ser necesariamente “popular”, pero estamos convencidos de que el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas, estéticas y políticas. Y esto es lo que se echa de menos en la “filosofía latinoamericana”, es decir, de la filosofía hecha pensando *desde* Nuestra América y viviendo *como* latinoamericano.

Por ello, hay que reconsiderar la tesis vasconcelista referente a que América Latina puede sobrepasar a Europa en el terreno del pensamiento, pues mientras los pueblos europeos y el norteamericano viven enclaustrados en un nacionalismo lleno de prejuicios de raza y de tribu, nosotros abrimos nuestro espíritu de par en par a todos los vientos de la historia. La “dimensión universal” del latinoamericano, producto de su juvenil mestizaje, puede traducirse en una filosofía de amplitud mundial que sea algo más que un “vago ensueño de las clases relativamente acomodadas —como la literatura.”¹

La producción intelectual de nuestro continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento latinoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Así, por ejemplo, las grandes lenguas modernas, lo mismo que las creaciones culturales que de ellas son vehículo, están vinculadas en mayor o en menor medida al genio de la nación de que proceden y, consiguientemente, su absorción exclusiva por parte de los educandos acaba

¹ Vasconcelos, José. *Indología. Una interpretación de la cultura Iberoamericana*, Barcelona, Agencia Mundial de librerías. pág. 132.

por convertirlos en *colonos espirituales*, “europeos colonizados” diría Sartre,² de aquella comunidad.

“No hace mucho tiempo —escibió Sartre—, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. [...] La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Amsterdam nosotros lanzábamos palabras: ¡Partenón! ¡Fraternidad! Y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: “¡...tenón! ¡...nidad! Era la Edad de Oro. [...] Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros. [...] no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros. [...] matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre [...]”³

En cierta ocasión, José Gaos declaró su desilusión de que la “filosofía del mexicano” no haya llegado a la fase, para él positiva, de la resolución de los problemas que afectan a la comunidad de México, orientándose por el contrario hacia la información en los últimos, o penúltimos, rumbos de la “filosofía extranjera” y de formación en las nuevas técnicas de ella.

² Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 2ª ed., 1965, Prefacio de J. P. Sartre.

³ J. P. Sartre. Prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, *op. cit.*, págs. 7-29.

“La manera fecunda de emular a los extranjeros —señala Gaos—, y la hábil de interesarlos, no parece ser la de copiarlos, ni en sus objetos ni en sus métodos. De otra suerte podría quedarse todo en una recepción más, y pura recepción, de filosofemas y filosofares extranjeros —cada vez más desesperante, por más desesperanzada.”⁴

Por su parte, Samuel Ramos consideraba que, con bastante frecuencia, pensamos como extranjeros, esto es, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados. Tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva resultado de nuestra posición en él y, de este modo, los objetos de nuestro pensamiento deben ser los del inmediato contorno.⁵

La filosofía presenta, para nosotros los latinoamericanos, una decisiva función de herramienta de nuestra propia comprensión; no vale solamente, al menos para mí, como “concepción del mundo” o “conceptualización de la vida humana”, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos situar y comprender nuestros propios destinos en relación con el todo de ese ambiente. En consecuencia, la pregunta de si ¿hay un pensamiento y un lenguaje filosófico latinoamericano? no puede menos de contestarse con sospecha.

Siguiendo a Leopoldo Zea, hay un modo latinoamericano de filosofar que no es creación de nuevos sistemas, al estilo europeo, sino ajuste de los productos ideológicos del pensamiento mundial a nuestras circunstancias.⁶ En este orden de ideas, podemos afirmar

⁴ Gaos, José. *Meditación de la Universidad*, en “Cuadernos Americanos”, 1966, No. 6, pág. 110.

⁵ Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed., Buenos Aires, 1951, pág. 135.

⁶ Zea, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953, pp. 78-79.

que no sólo no hay una filosofía latinoamericana, sino que la filosofía en América Latina (de existir) solamente puede entenderse como filosofía latinoamericana.⁷

“El no haber querido tomar conciencia de nuestra *situación* explica el por qué no hemos podido tener una filosofía propia, tal como la han tenido los grandes pueblos del mundo. ¿De qué iba a responder nuestra filosofía? ¿Qué tipo de hombre o qué tipo de cultura iba a *rescatar*? ¿Frente a qué situación iba a surgir la filosofía? ¿Sobre qué iban a filosofar nuestros filósofos? Se nos puede contestar: la filosofía es universal y el filósofo sólo se puede comprometer con lo universal y eterno. Contestar así no es contestar nada. Comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada. Esto es simplemente un subterfugio, una forma cómoda de eludir responsabilidades. Podremos hablar cómodamente de la universalidad del bien, del valor, del conocimiento, etc., sin que tal cosa implique la asunción de compromiso alguno. No pasaremos de ser profesores de filosofía enseñando a unos aspirantes a profesores de filosofía. El profesor de filosofía nunca se compromete con lo que enseña, o al menos cree no comprometerse, de lo dicho por él sólo son responsables los autores de las filosofías expuestas.”⁸

Hoy ha quedado fuera de discusión, por trivial y carente de interés, la cuestión de la existencia de una filosofía latinoamericana en el sentido de una determinación meramente espacio-temporal, esto es, como un pensamiento que se registra en los países de América Latina sea cual fuere su carácter. Lo verdaderamente importante y buscado no es la filosofía *en* América Latina, sino la filosofía *de* Nuestra América. En estos países, los

⁷ Ferrater Mora, José. *El problema de la filosofía americana*, en “Filosofía y Letras”, México, No. 38, pág. 382.

⁸ Zea, Leopoldo. “La Filosofía como compromiso”, en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, Cuadernos Americanos, nueva época, UNAM, no. 4, 1993, p. 109-110.

filósofos se han preocupado de muchas otras cosas aparte del quehacer reflexivo. Además, y sé que no soy el único que lo sabe, no han existido instituciones, especialmente universitarias, lo suficientemente capaces de ofrecer, a quien siente la vocación filosófica, las condiciones organizativas y materiales necesarias para dedicarse por completo a ellas.⁹

Empero, la filosofía no debe buscarse simplemente como latinoamericana (mexicana, cubana, peruana, argentina, brasileña, etc.) para ser un producto genuino y creador; para muchos filósofos latinoamericanos *hay que hacer filosofía sin más*, con rigor y claridad de acuerdo con técnicas depuradas y seguras. Hace tiempo, por ejemplo, Alejandro Rossi, Luis Villoro y Fernando Salmerón, bosquejaron una nueva dinámica de la filosofía en Hispanoamérica¹⁰ cuyo desarrollo natural es el de un movimiento filosófico que continúa describiéndose como “filosofía analítica”:

“En los últimos años una nueva tendencia parece acusarse en la filosofía hispanoamericana. [...] Quizás esta nueva tendencia pueda reconocerse, más que en la aparición de doctrinas nuevas, en un modo distinto de encarar la labor filosófica: la filosofía deja de concebirse como aventura especulativa, para entenderse como *análisis conceptual* y como crítica. Podríamos destacar algunas de las notas que se advierten en el trabajo filosófico reciente. Por una parte, una actitud crítica frente a la mayoría de los sistemas tradicionales de pensamiento; una reacción contra la especulación metafísica y las filosofías de la *Weltanschauung* [...]; un franco desafío del afán de lograr originalidad mediante ‘sistemas’ personales del mundo; una creciente prevención [...] en no confundir la investigación filosófica con las reflexiones [...] acerca de las características culturales o antropológicas de nuestros países. Por otra parte, [...] podrían señalarse ciertos rasgos positivos que denotan

⁹ Sabemos que la UNAM ha desempeñado un importantísimo papel en el desarrollo y difusión de las humanidades en Iberoamérica. Importante pero insuficiente. Sólo basta revisar el número de aspirantes rechazados que año con año quedan excluidos de esta institución y que pasan a formar parte del vergonzoso y frustrante “ejército intelectual de reserva”.

¹⁰ Se entiende que, por cuestiones de idioma, queda excluido Brasil. Esta podría ser una ejemplificación más de cómo las diferencias lingüísticas generan diferencias interpretativas en el ámbito de la consolidación de una filosofía.

una actitud común ante la tarea filosófica [...] una marcada tendencia a preferir explicaciones con posibilidad de verificación, que apelen a la descripción y al análisis; un intento de aplicar procedimientos más rigurosos en la investigación [...]; una comprensión de la necesidad de *ligar estrechamente la reflexión filosófica al estado actual de las ciencias* [...]; una aspiración, por último, a lograr mayor precisión y claridad en la argumentación y exposición filosófica, y a expresarse en un estilo escueto, en contraposición a una larga tradición que solía sacrificar la *precisión conceptual* a la amenidad y elegancia literarias.”¹¹

No obstante, cualquier experimento educativo en materia de filosofía, divorciado del estado económico, político y social, está condenado al mismo fracaso que ha acompañado a los brotes espirituales aislados del contexto histórico en que han surgido.

Esto se aplica a la Universidad que no puede ser reformada sino como parte de un gran movimiento de cambio social. La explicación aludida comparte la idea, no probada, de que la filosofía florece sólo en las universidades, confundiendo a los filósofos creadores con los profesores de filosofía. Recuérdese que figuras tan notables como Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, no fueron profesores y no necesitaron serlo. Entendieron que “todo filósofo es el novelista de sí”. Puede serlo como escritor original o plagario, como alguien que se retrata perfilando su idea genuina o como alguien que se ilusiona sobre sí, que “se hace ideas” sobre lo que es y toma como imagen suya la de otro. Esto ocurre con la mayoría de los estudiantes de filosofía (y de otras ramas del saber) que, creyendo conocerse, se ignoran. “Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria, la representación mistificada de una comunidad por la cual ésta ‘se hace ideas’ —meras ideas— sobre su realidad y se pierde como conciencia veraz.”¹² Lo anterior ocurre cuando

¹¹ En *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. I, No.1, México, 1967.

¹² Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 8ª ed., 1982. pág. 114.

la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres. La ilusión y la inautenticidad que prevalecen en estos casos se pagan con la esterilidad y el constreñimiento de la imaginación anunciando, de este modo, una falla vital:

“Si en lugar de producir sus propias *categorías* interpretativas una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ella darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su circunstancia histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su inadecuación, es porque en su mismo ser prevalecen elementos enajenantes y carenciales. Una representación ilusoria de sí no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuinamente.”¹³

No se puede negar veracidad a las filosofías inauténticas: mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su real defecto de ser. Lo cierto es que los latinoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico.¹⁴ Vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos, quizá, ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad (ya de por sí despersonalizante) que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples sin integración y por ende sin vigor espiritual. “El pensamiento hispanoamericano [...] ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.”¹⁵

Lo que aquí quiero destacar es la sanción en el uso de patrones extraños e inadecuados derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción

¹³ *Ibid.*, pág. 115.

¹⁴ Aquí cabe ese viejo latinismo usado por Marx cuando recomendaba al obrero alemán no alzarse farisaicamente de brazos ante la situación de la clase obrera inglesa y que, en el contexto de esta tesis, quiero citar a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM: *de te fabula narratur*.

¹⁵ Salazar Bondy, Augusto. *Op. cit.*, pág. 119.

consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno. Recordemos que “nuestra filosofía” fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha devenido en un pensamiento de la clase dirigente o de las élites oligárquicas “refinadas”, que ha correspondido generalmente a olas de influencia económica y política extranjera en las que opera el subdesarrollo, la dependencia y la dominación. Las producciones espirituales, en este lugar del mundo, carecen del vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización, del modo como las economías y las sociedades de nuestros países no tienen ninguna vigencia directiva en el proceso mundial del poder. Y si consideramos la distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad latinoamericana, vemos que traduce el abismo entre las élites que viven según un modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas, encerradas en el marco espiritual de tradiciones escleróticas y anquilosadas. Si el problema de “nuestra filosofía”, como hemos venido señalando, es la inautenticidad del lenguaje con que ésta opera y esto mismo se enraiza en nuestra condición histórica de países “subdesarrollados”, dependientes y dominados, la superación de esta filosofía y su lenguaje está, así, íntimamente ligada a la superación de la exclusión y la marginalidad, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica, un lenguaje propio y una nueva estructura de nuestro pensamiento, ello ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental e inmanente que ya opera al seno de la dinámica constitutiva imperial contemporánea.¹⁶

¹⁶ Negri, Antonio y Michael Hardt. *Imperio*, Paidós, 2001.

2.5 LOS LÍMITES PERCEPTUALES EN EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA

“Los enigmas más terribles, para no revelarse como tales, se disfrazan de locura [...] el mundo es un enigma benigno, que nuestra locura vuelve terrible porque pretende interpretarlo con arreglo a su propia verdad.”

UMBERTO ECO. *El Péndulo de Foucault*.

En todos nosotros hay un tipo de conciencia para la que la realidad se convierte en un abismo del que sólo podemos percibir un fragmento. Hay segmentos nunca antes percibidos a los que podemos acercarnos, hay otros a los que jamás llegaremos y, de los primeros, algunos son sujetos del conocimiento, mientras que otros, aunque llegaran a percibirse, pertenecen al ámbito de lo que no se puede conocer. La “verdadera realidad” es, pues, totalmente independiente del parecer humano.

Comúnmente nos movemos en el mundo de las percepciones que se pueden conocer, aunque éstas no sean más que eso y por lo tanto carezcan de una existencia trascendental. Si todos coincidimos al hablar de ellas como si fueran objetos existentes, es tan sólo porque hay un acuerdo humano alrededor de cómo será su descripción y conceptualización.

Este “mundo civilizado” de las explicaciones descriptivas y conceptuales, que hemos heredado y se nos ha impuesto, es aburrido y engañoso, ofrece la seguridad de un futuro que sólo existe en la mente de los especialistas a cambio de negar la terrible y maravillosa infinitud del universo. No somos solamente aquello que nuestro sentido común nos exige que creamos ser. En realidad somos seres oscuros y luminosos, capaces de volvernos conscientes de nuestra luminosidad y opacidad y, como tales, podemos enfocar distintas facetas de nuestra conciencia o de nuestra atención.

Nuestra atención ha sido entrenada en la escuela para enfocar con terquedad los fenómenos. Es la manera como sostenemos el mundo. Esta atención ha sido adiestrada para enfocar algo que nos es extraño pero, al mismo tiempo, conocido. Nuestra mente se engarza en abstracciones como las matemáticas, esto es, axiomas y teoremas como proposiciones razonables que nos permiten codificar lo incodificable. Necesitamos desprendernos de todo este lastre, ya que el contrapeso es tan fuerte que nos paraliza. Lo que cuenta es replegar el conocimiento, recuperar lo ya sabido. Esto puede hacerse cuando en verdad se necesita, llevando a cabo complejas maniobras que implican ver y pensar no solamente con los ojos y la mente sino con el cuerpo todo.¹ Es así como podemos cambiar nuestra manera ordinaria de percibir, de recuperar algún conocimiento del cual no estamos conscientes. Nuestra tarea es recordar no sólo con nuestra memoria, sino abrir los recuerdos a esa iluminación universal en donde se bañan todos los colores en un éter especial que determina el peso específico de todas las cosas a las cuales hemos puesto de relieve y que modificamos en su peculiaridad.

Lo que llamamos nuestro “ser racional”, incapaz de controlar al resto de nosotros, toma asiento como espectador, aunque la idea de que haya entidades en el mundo que escapen a nuestra atención cotidiana nos resulte inverosímil. Esto es un signo que nos es dado por los “poderes” que gobiernan el destino de los hombres. Debemos, pues, haber hecho aquí todo lo que tengamos o queramos hacer, sabiendo que nunca más a esta vida regresaremos. Es así que la mayor parte del tiempo somos como un loco que es lúcido sólo por algunos momentos y luego se hunde nuevamente en su locura. Ciertamente nos hayamos en distintas líneas del pensamiento en la era de su compleja constitución y en un

¹ El mundo en que vivimos, donde reina la violencia y corre la sangre, es, al mismo tiempo, de un material sorprendentemente dúctil. En él, todo está permitido, todo se puede lograr, todo se puede obtener, todo se puede realizar, y todo está autorizado.

momento en el que nuestros sentimientos establecen límites alrededor de cualquier cosa. Mientras más queremos algo, más fuerte es el cerco. Es como si un orden “superior” hubiese determinado nuestra facultad de sentir.

Estamos atados a la idea de que el conocimiento se halla fusionado con las palabras. Creemos seriamente que si un evento de experiencia no se formula en un concepto está condenado a disiparse. Estamos viajando en otro tren de pensamiento muy distinto al de nuestros antepasados, somos enviados involuntarios que no nos damos plena cuenta del alcance de nuestras acciones. Nuestra atención ha sido entrenada para enfocar los elementos del mundo, compulsivamente y con gran fuerza, a fin de transformar el dominio caótico y amorfo de la percepción en el universo aparentemente ordenado de la conciencia.

Nos damos cuenta que existen tantas cosas que sabemos y, sin embargo, no podemos usar todo eso porque en realidad ignoramos cómo extraerlo de nosotros mismos. Sabemos y al mismo tiempo no sabemos. La mayor parte del tiempo se nos caen las babas y todo lo que decimos es pura estupidez. Muchas veces no podemos emitir la menor palabra de lo que sabemos, no porque sea reservado o vergonzoso, sino porque ignoramos por dónde comenzar, cómo organizar nuestro conocimiento. A pesar de todo lo que hacemos, sólo conocemos un pedazo muy pequeño del “otro yo”. Completar nuestro conocimiento es nuestra tarea de recordar eso que nos ha parecido infame, indescriptible, indecible, impensable.

Jamás podremos explicar por qué hemos olvidado todo lo que no recordamos o cómo es que ahora, tal vez, empezamos a reconocerlo.² En rigor no podemos explicar nada. ¿Por qué preocuparnos entonces por una conciencia inventada? Decir que una cosa es una

² Un ejemplo de esto se sintetiza en la predisposición mental de algunas personas para no flotar en el agua. Han olvidado su situación original en el vientre materno, cuyo ambiente se recubre por la membrana amniótica.

realidad y que otra es un ensueño no tiene ningún significado para la vida como es, pero sí para la manera que deseemos vivirla. Ensoñar poéticamente llega a ser, de esta manera, un medio de alcanzar un mundo inimaginado de recuerdos ocultos. Poetizar nos permite acordarnos de acontecimientos que no podemos recordar a través de nuestra memoria usual y corriente. De esta manera desenterramos, por así decirlo, masas de recuerdos que estaban escondidos en nosotros. Todas las facultades y logros de la brujería o de la filosofía, desde lo más simple hasta lo más sorprendente, se hallan en el cuerpo humano mismo. El poetizar ensoñador nos permite darnos cuenta de que en los estados de conciencia acrecentada percibimos todo de un solo golpe, una masa bultosa de detalles inexplicables. Puesto que somos incapaces de efectuar esas síntesis con los instrumentos analíticos que hemos diseñado, no podemos recordar nuestra incapacidad para conmemorar la memoria de nuestra percepción. No podemos extender, por así decirlo, nuestras experiencias a fin de arreglarlas en un orden de sucesión. Las experiencias están siempre a nuestro alcance, pero al mismo tiempo es imposible restaurarlas, pues se hallan bloqueadas por una muralla de fantasía trascendente o de realidad inmanente, ejerciendo un peso insufrible en nuestra cotidianidad.

En cambio, para la fantasía inmanente, *i.e.*, empírica (o realidad trascendente, *i.e.*, ideal), el cuerpo en su totalidad se inflama de conocimiento y sabiduría. Cada célula se torna, al instante, consciente de sí misma y también de la totalidad del cuerpo. Este tipo de conciencia no tiene sentido para nuestras mentes compartimentalizadas. Estar en tal conciencia no quiere decir que uno se libere inmediatamente de los desatinos y desvaríos, sólo significa tener una capacidad perceptiva más intensa, una facilidad aún mayor para comprender y aprender y, sobre todo, una gran habilidad para olvidar, para no tomarse las

cosas tan a pecho, para no ahogarse en el oscuro pozo del rencor, la culpa, la apatía, el remordimiento, el arrepentimiento y el resentimiento.

Esto nos lleva a comprender cuán fácil y conveniente es dejar que la vida transcurra sin control disciplinario alguno. Muchos de nuestros errores consisten en creer que nuestras miras particulares o gremiales, clasistas o nacionales, son las únicas metas valiosas que un hombre o una sociedad pueden tener. Toda nuestra vida nos mostramos como indigentes aspirando siempre a *algo* que no hace más que demostrar nuestra carencia de plenitud; la ambición que nos consume, por tanto, es la de tener posesiones materiales, poder sobre otros, ser “alguien importante” y, así, nunca tenemos tiempo de examinar cosa alguna en profundidad. Ante lo que nos encontramos es, pues, ante la idea de que resulta monstruoso pensar que el mundo es comprensible o que nosotros mismos somos comprensibles. Lo que nos encontramos percibiendo es un enigma, un misterio que sólo se puede aceptar con asombro, humildad y magnánimamente. Sufrimos, tarde o temprano, una alteración permanente de nuestro ser total y esa alteración nos hace aceptar que el mundo que se halla entre universos paralelos es real, porque forma parte de la totalidad del cosmos, así como nuestro cuerpo es parte de la totalidad de nuestro ser.

Somos una especie de conciencia amorfa, un espasmo nervioso enrollado en sí mismo que descansa dentro de una depresión de sí. Con esto se llevan a cabo verdaderas visitas a misterios que ciertamente se hallan más allá del marco de nuestra razón, pero obviamente dentro de las posibilidades de la conciencia “normal”. Se aprende, en definitiva, a viajar hacia algo incomprensible y se termina compilando nuestros propios cuentos de la eternidad.

En ese sentido, la arrogancia es la ruina y el principio de nuestra instrucción y “liberación”, considerando que todo lo que nos rodea es un misterio insondable. Debemos

tratar de descifrar ese misterio, pero sin tener la menor esperanza de lograrlo. Conscientes del insondable enigma que nos rodea y del deseo (deber) de tratar de descifrarlo, tomamos nuestro legítimo lugar dentro de los misterios y nosotros mismos nos consideramos uno de ellos. El misterio de ser no tiene fin, aunque *ser* signifique ser una piedra o una hormiga o uno mismo. Ese es (o debería ser) el síntoma de nuestra humildad: uno es igual a todo.

Se trata, pues, de imbuir de realidad los desnates³ que nuestra razón ha aprendido a construir por el hecho de que percibir en esos términos resulta engañoso. Pero percibir es nuestro poder, nuestro “don mágico”. Nuestra falacia es que siempre acabamos siendo unilaterales al olvidar que los desnates, o desvelaciones, sólo son reales en el sentido de que los percibimos como reales, debido al poder que tenemos para hacerlo. Aunque esto sea un error de juicio que destruye la riqueza de nuestros misteriosos orígenes.

El hilo conductor que se sigue no sólo es el de saber más sobre la historia del ocultismo, la prestidigitación, la hechicería, la nigromancia, etc., sino una suerte de encadenamiento a los malabarismos intelectuales de la humanidad, a la pseudoespecialización en nociones confusas, inciertas que, sin embargo, entran en los dominios del deleite de la instrucción y el embuste. Esoterismo y barniz cultural muestra de un subproducto epistémico contemporáneo; la ficción disfrazada de realidad; engaño, invención, simulacro, el gato de la falsedad pasado por la liebre de la verdad. Se nos revela una trágica, al tiempo que divertida, lección de cómo se puede crear una apariencia de orden a partir de la manipulación enfermiza de materiales degradados, de constructos falaces. Se caricaturizan los bandazos de la historia del pensamiento occidental parodiando el relativismo radical de nuestro tiempo y espacio, donde las interpretaciones sin límite

³ *desnate*. Quitar la nata, como a la leche la capa gruesa que cubre el líquido lácteo después de hervirla para eliminar parásitos.

hacen que cualquier cosa pueda significar cualquier otra. Esto es, se descubre una forma de pseudoespecialización de los agentes epistémicos, de los sujetos encargados de teorizar sobre el conocimiento. El conocimiento adquiere, así, un movimiento pendular en la historia, con oscilaciones recurrentes, periodos de contención, auge y caída. La ciencia, el conocimiento, la filosofía, se pierden en la profundidad en que se abisman.

El mundo, lleno de maravillosas correspondencias, de semejanzas sutiles, es preciso penetrarlo, hacer que penetre en uno a través del sueño, la oración, la magia poetizantes que permiten actuar sobre la naturaleza (modificarla a través del trabajo manual e intelectual) y sobre sus fuerzas mediante la influencia de lo similar en lo diferente. El saber es inasible, volátil, escapa a toda medida. En el pensamiento occidental, el racionalismo termina emparentándose con las sectas más esotéricas, se descubre la continuidad de la religión en la razón. Es Aristóteles y Moisés dentro de Descartes: en la insipiente del mundo refulge la sabiduría del altísimo, el sabio observa al insipiente con vanidad.

Debemos cuestionarnos si es posible que la realidad no sólo sobrepase a la ficción, sino que la preceda o, más bien, se apresure, con adelanto, a reparar los daños que la ficción embustera provoca. Todo, así, se funde en el horizonte de una filosofía que confunde y engaña, de una ciencia oculta, sepultada en lo profundo de las tradiciones arcaicas para las que ya no hay nada en la tierra, en el mar y en el aire que les sea desconocido, ni fantasmas, ni objetos del saber, ni artificios de ningún tipo.

Lo importante es venerar la fuerza creativa, el aspecto que debe adecuarse a las posibilidades de comprensión y autotransformación de cada uno. De esta manera, se hace importante aquilatar objetivamente al agente políticamente autónomo, al sabio, al iniciado autogestivo; respetarlo, sustraerlo a la curiosidad estéril o de cualquier otra que no sea

capaz de comprender el júbilo interior, el ánimo o la fuerza innovadora, indagadora, guerrera, acechadora del saber por medio del autoconocimiento.

Esto es suficiente para comprender que, desde el nacimiento, somos ya insoportablemente viejos, pues llevamos dentro todo el caudal de la “memoria de la especie” marcada por un obsesionante juego de secretos: secretos de logias ilegales, secretos de ultratumba, secretos de Estado, secretos espectrales, sucediendo que la mayor parte de estos secretos carece de todo fundamento.

No es que las cosas que aquí decimos sean verdaderas, sino que todo lo que escribimos fue dicho por alguien para anclar a la realidad lo grotesco, lo increíble, lo delirante, el *summun* de la estupidez humana. En el estudio de la filosofía se aprende y desaprende, en una dialéctica perversa, a aterrorizarse por los secretos vacíos, ya que representan formas de la paranoia universal que han producido el odio, la intolerancia, las persecuciones, la clasificación y el rechazo. La filosofía es una especie de historia de todos los complots cósmicos que la gente ha imaginado verdaderamente, desde el complot de el Liceo y la Academia hasta el fraude protocolario de la Universidad contemporánea. Es la historia de la obsesión, de la sospecha que invade a muchas corrientes subterráneas de la cultura, de la política, de los misticismos degenerados. Es la historia de un cáncer general, mientras que su elemento policíaco, la inquietud, la angustia, la inseguridad, son la consecuencia de la psicosis histórica, de la esquizofrenia generalizada, de la paranoia delirante, de la neurótica interpretación recelosa y fraudulenta de la naturaleza, de la sociedad, del mundo, del amor.

Somos, pues, capaces de conjugar la angustia y la continua búsqueda del conocimiento. Sabemos que moriremos, porque nuestra necesidad de conocimiento nos ha

llevado a sacar conclusiones universales sobre el hecho de que somos mortales. Quizás la idea de la mortalidad es una construcción del conocimiento y ella nos impulsa hacia él.

Entonces el conocimiento, el deseo de saber, es una manera de salir de los límites restringidos de la vida mortal para tener una vida más grande. No para evitar tener miedo, sino para, de alguna forma accesible y elegante, justificar la propia muerte.

Así, la idea de que todo ya está pautado por un complot secreto nos libera de un sentimiento de culpa personal, puesto que es otro, en las sombras, el que actúa (Dios, el saber, el temor, el lenguaje, lo que sea). Nos libera de la responsabilidad ante los males del mundo.

Esta reflexión tiene por objeto cuestionar nuestra creencia de sentirnos dueños de la realidad cuando nos hacemos eco de opiniones ajenas como si fueran propias. Cuando los patrones teóricos con los que expresamos la realidad no cuadran, la etiquetamos con epítetos que reflejan nuestra propia incapacidad para abordarla. Así, la incomunicación existente entre la realidad y nosotros impide la posibilidad para intervenirla y reinventarla. Aunque poseemos una mayor cantidad de información, también tenemos una menor capacidad para solventar los retos que nos impone la existencia. Sólo utilizamos subterfugios intelectuales, anímicos y emocionales que ofrecen soporte a nuestras dudas y temores.

El conocimiento adquirido hasta la actualidad ha probado su utilidad, pero, no obstante, él mismo está montado sobre un marco filosófico que, intencional e implícitamente, induce en el hombre una forma constructiva y artificial de pensamiento que nos engancha a aquello que creemos conocer, uniformando nuestra conducta y haciéndonos cada vez más conservadores. En ese sentido, al condicionarse la construcción de nuestro pensamiento a valores, principios y normas ajenas a la condición humana, nuestra conducta

entra en contradicción con nuestras necesidades reales, materiales, concretas; nos hace sentir ajenos a nuestro entorno, a nuestra propia realidad y, peor, hasta a nosotros mismos.

Los paradigmas conceptuales dentro de los cuales hemos evolucionado, si bien en cierto sentido nos ofrecen seguridad y confort, en ocasiones están en contradicción con nuestra propia naturaleza. Hemos caído en nuestra propia trampa: nuestra *episteme* se encuentra centrada en dualismos anacrónicos que han antepuesto conceptos más cercanos a la ideología dominante que a la interpretación y transformación del conocimiento.

Se ha validado, de este modo, una estructura de pensamiento aplicable a todas las épocas y situaciones, reduciendo con ello la creatividad humana y manteniendo oculto el verdadero carácter de la producción y distribución del conocimiento puesto al servicio de la acumulación de capital y el encumbramiento del estrato social que se apropia las ganancias del saber.

Se desdeñan otras formas constructivas, creadoras de saber, perpetuándose la forma tradicional de pensar, esto es, la forma dominante. El halo de “seguridad” causado por los modelos explicativos, dificulta la aceptación de concepciones novedosas. Por ello, es menester tomar conciencia respecto de la interpretación, uso y construcción del conocimiento. Debemos fomentar nuestra capacidad creativa (poética) haciendo de este deseo una voluntad autocrítica y reflexiva, honesta y sin esperar nada a cambio; más cercana al hombre verdadero que al sujeto trascendental exclusivamente especulativo e idealista (en sentido filosófico, no político).

Debemos conceptualizar al hombre y su filosofía no sólo como producto racional sino también histórico, cultural, social; revalorizar holísticamente a la persona, saber que estamos en el umbral donde sospechamos que algo no funciona y que es necesario un esfuerzo para demostrar qué es lo que no cuadra y por qué. No hay que confundir la

existencia en el pensamiento con la existencia en la realidad; no es lo mismo el pensamiento de lo contingente y el pensamiento de lo necesario. Al colocar la interpretación de la realidad sujeta a conceptos preexistentes, el conocimiento verifica la concepción más que comprender lo real, lo relega a un segundo plano permitiendo, únicamente, una interpretación condicionada a lo previamente establecido y teorizado.

Debemos abandonar los juicios de valor anticipados y reducir nuestra peligrosa tendencia hacia la uniformidad y a la impulsividad ciega, darnos cuenta de que lo que percibimos no es necesariamente la sustancia de lo real, sino el resultado de un esquema mental y cultural (por muy crítico o liberador que se nos presente). La realidad no es necesariamente lo que percibimos, ni lo que percibimos obligatoriamente es real; respondemos ante lo fenoménico, pero no ante lo casual ya que, esto último, es una mera invención del intelecto: lo que hoy y aquí es causa, mañana, allá, será efecto. Hoy estamos vivos, mañana muertos. ¿Para qué, entonces, tanta desventura?

Nos encontramos ante una quimera que no tiene razón de ser, pues fue creada por nosotros mismos con la finalidad de autocomplacernos y autoengañarnos, para llenar la serie de vacíos que atormentan el flujo de nuestras transferencias y frustraciones psicológicas, originada por el miedo al “más allá” y el olvido del “más acá”. El hombre ha resultado la víctima de su propia obra. Vivimos atormentados por doctrinas que nos amenazan constantemente con terroríficas penas eternas, que imponen y exigen una vida de duros sacrificios, si se quiere conseguir el eterno premio del paraíso de la sabiduría. Pero esto no es más que un espejismo. La verdad es que somos seres carentes de plenitud.

Nadie sabe dónde se encuentra ni a dónde irá. Entretanto, se desaprovecha lo que verdaderamente tiene un valor tangible: la vida misma. Y ante el monstruoso trueque de lo real por lo hipotético, luchamos por desprendernos del velo de inquietudes y angustias con

que nos hemos cubierto, para que viva la bella desnudez de nuestra existencia, corta, cierto es, pero por lo mismo más apreciable.

¿Cómo podemos imaginar que haya de estudiarse para llegar a ser Dios (o filósofo o poeta) y regir a voluntad las leyes del universo y la conciencia? No comprendemos que es nuestro solo pensamiento el que habla y que somos nosotros mismos quienes nos preguntamos y quienes nos respondemos absortos en la locura. ¿Para esto tanta angustia, tanta dedicación y esfuerzo? Lo único que hay de verdad y certeza es que el que muere no regresa, haya sido virtuoso o perverso, inteligente o idiota.

No hay que pretender sondear el arcano de lo desconocido, porque los enigmas que encierra, son otros tantos laberintos sin medida ni término. No hay que perder el tiempo indagando el *por qué* de la Vida. Hay que vivirla. Esto es lo que hay que saber. Ello nos enseñará la virtud de la autogestión y la libertad, sin imposiciones ni exigencias. La vida es algo extraordinario, pero el placer de vivirla se enturbia al percibir lo fugaz de la existencia y lo limitado de nuestro conocimiento sobre ella, y al darnos cuenta que no somos más que una infinitesimal partícula del Universo del cual nos creemos los señores.

La naturaleza prosigue, en tanto, impertérrita sus ciclos, ajena por completo a la miseria y pequeñez humana. Aún nuestros conatos de rebeldía son inútiles. Así, entristecidos ante nuestra impotencia e indignación, nos invade la desilusión y la melancolía. Sólo nos queda una esperanza: la de luchar contra lo implacable, el tiempo. De ahí la importancia de la creación de un nuevo tipo de reafirmación en la existencia. Pero el tiempo no existe, porque nosotros lo creamos al considerar el pasado y el porvenir. Si nos olvidamos del tiempo podremos revalorizar a la muerte y menospreciar la eternidad. Ya Shelley lo escribió de una manera sublime:

La vida, como una cúpula de cristal multicolor,
mancha el blanco resplandor de la eternidad,
hasta que la muerte la pisotea en pedazos.

Debemos, pues, ser guerreros, luchar. Mediante el placer sensorial podremos, de alguna manera, “controlar” al tiempo. Hay que vivir entregados a la intensidad de la propia existencia; “derrotar”, mediante la voluptuosidad y la fruición al tiempo. Así, pasado y futuro no serán más que vagas conjeturas y si, con tales armas, podemos “desafiar” la vida, ¿por qué no considerarnos vencedores de la muerte?, descubrir que no se muere, sino que se revive transformado. La materia y la energía que nos constituyen son duraderas como el mundo.

Pero ¿y el yo? De poco nos sirve saber que el cuerpo perdura disgregado, si ya no tenemos conciencia de nosotros. Nuestra personalidad está constituida por algo sutil que no conseguimos explicarnos perdiéndonos en conjeturas, ni encerrándonos en nosotros mismos. Sólo logramos descubrir que el universo es tan mísero, vacuo e insondable como nosotros mismos. Y preguntamos a la Divinidad: ¿qué es lo que somos? Pero ésta no se digna contestar a nuestra voz angustiada, ya que es indiferente.

El verdadero sujeto filosofante, el guerrero, el acechador, el ensoñador, el poeta, sin embargo, por haber podido desprenderse del egoísmo, consigue saber, penetrando en los secretos de la *gnosis*, que el mundo de los sentidos es una vana ilusión y el yo, en el que hacíamos gravitar el universo, la más vana de las ilusiones.

Todas las cosas existentes son un gran milagro. Nada hay grande ni pequeño; nada hay perfecto ni imperfecto. No existe nada que pueda contraponerse a algo como cosa distinta. Todas las cosas del mundo, aún nosotros mismos, quedan reducidas a sombras de algo que no podemos concebir y que forzosamente debe ser lo que da un sentido de serenidad a los desordenados episodios de nuestra vaga e ilusoria existencia.

En el interior del lado oculto de las cosas es donde se halla la única realidad. En él se pierde el aspecto individual para fundirse en el Gran Todo. Y el hombre vuelve a ser lo que no debió dejar de haber sido jamás: esencia de la divinidad cósmica y terrena.

2.6 LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO LENGUAJE

“Son las palabras las que toman una actitud, no los cuerpos; las que se tejen, no los vestidos; las que brillan, no las armaduras; las que retumban, no las tormentas. Son las palabras las que sangran, no las heridas.”

P. KLOSSOWSKI. Prefacio en su versión al francés de la *Eneida* de Virgilio.

Nuestro lenguaje se despliega y derrama hoy en un murmullo incesante, casi como lamento de un silencio inconveniente e imposible. En su desenvolvimiento, no se contenta con decir lo que cuenta; imita, forma, mediante su dispersión, eso que Klossowski llama el “doble” de la aventura.¹ Su interés radica en la capacidad de procurar la refutación pública de lo que somos, no como “enseñanza” sino, más bien, a manera de invitación, de gesto hecho en público como diría Foucault.²

Se trata, pues, de una verdadera restitución del lenguaje, la del ámbito en que tiene lugar, surge y se cumple, sin limitarse a relatar lo que parece haber sucedido lejos de él en un espacio vacío y pleno, a la vez, que es el del pensamiento de quien habla, el de la palabra que piensa. Esto es un ejercicio de experiencia en el que el propio lenguaje se conmina a abrir en su seno, a reconocer en él, la distancia fecunda respecto de sí que le da que decir: lenguaje dice lenguaje. Vivimos en un mundo de signos y de lenguaje y la

¹ Klossowski, P. *Tan funesto deseo*, Trad. de Mauricio Armiño, Madrid, Taurus, 1980.

² Situando la experiencia no en el espacio de la *psyché* sino en el del pensamiento, Foucault intenta mantener a ese nivel un cierto número de pruebas límite como la de la razón, el sueño, la vigilia, etc. Junto con Bataille ha hecho emerger de las dimensiones psicológicas del surrealismo algo que ha llamado “límite”, “trasgresión”, “locura”, “risa”, para hacer de ello experiencias del pensamiento. Cf. Bataille, G. *La literatura como lujo*, Selección de Jordi Llovet y trad. de Ana Torrent, Madrid, Cátedra, 1993.

realidad nos parece confusa e inexistente, lo único que hay es el lenguaje y de lo que hablamos es del lenguaje, hablamos en el interior de él.³

La cuestión, creo, no consiste simplemente en encadenar psicológicamente lo vivido. El objeto propio de nuestro discurso autocrítico no sólo es la relación de un hombre con un mundo, ni la de un poeta con una lengua, ni la de un maestrante con sus fantasmas, sino la de un sujeto hablante con este ser singular, difícil, complejo, profundamente ambiguo, ya que designa y da su ser a todos los demás, incluido a sí mismo, que se llama lenguaje y que se va trastornando en su quehacer de acontecimiento: el de la experiencia desnuda del lenguaje sin ser filósofos en el sentido institucional del término. Esta experiencia consiste en llegar a un cierto punto de la vida que sea lo más próximo posible a lo inviable, requiriendo el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad; hacernos cargo de lo que somos, de nuestro propio presente, ofreciendo aspectos inauditos de pensar, impidiéndonos ser lo que ya venimos siendo y ofreciendo inesperados efectos. Esta experiencia debe poder estar ligada, hasta cierto punto, a una práctica colectiva, a desasirnos de lo que ya parecemos ser, de la verdad que supuestamente abrigamos, convocando vivencias directas que nos arrancan de lo que tenemos la certeza de poseer o de conocer. Nos impide ser lo mismo. Es la idea de una experiencia límite (poética, autogestiva) que arranque al sujeto de sí mismo. Lo que está en juego es la verdad de lo que somos y lo que podemos ser. Esta fusión de *praxis* y *poiesis* se vive para ser otro que el que se es; hay una modificación del modo de ser que se atisba a través del hecho de hablar, callar, leer, escribir, pensar, escuchar, gritar, actuar, aprender y desaprender por uno mismo y con los demás.

³ Ángel Gabilondo. Introducción a *De lenguaje y literatura* de M. Foucault, Paidós, I.C.E.U.A.B., Barcelona, trad. Isidro Herrera Baquero, 1996.

Ello se nos muestra como el encanto exótico de otro pensamiento que señala el límite del propio. La alteración no sólo es la de quien pretenda llevarla a cabo, sino la de todo lenguaje en el que quepa decirse, incluso cuando las palabras han dejado de entrecruzarse con las representaciones y el lenguaje comienza a existir en una determinada dispersión, un desparramamiento, una multiplicidad misteriosa.⁴

El propósito es saber qué relación hay entre el ser y el lenguaje y si es al ser al que siempre se dirige el lenguaje, al menos aquel que habla verdaderamente. La irrupción en la fragilidad de la palabra de ningún modo señala un acto de debilidad, sino que corresponde al pensamiento al ras de su existencia, “de una forma más matinal”, donde originariamente “es en sí mismo una acción —un acto peligroso.”⁵

Es la irrupción del lenguaje en una intemperie múltiple, esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse. Se trata de un verdadero nuevo modo de ser del lenguaje que prueba las formas de su finitud en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo: muerte, locura, infancia pre-lingüística.

“Desde el interior del lenguaje [...] lo que se anuncia es que el hombre está ‘terminado’ y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita [...]”⁶

⁴ Es en este desgarramiento del lenguaje donde la pregunta de Nietzsche ¿quién habla?, se encuentra con la respuesta de Mallarmé *la palabra misma*, su ser enigmático y precario. El reconocimiento de ambos por Foucault es explícito. Tanto a la labor del filósofo alemán, “el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje”, como a la del poeta francés: “es la que nos domina ahora; en su balbuceo encierra todos nuestros esfuerzos actuales por devolver a la constricción de una unidad quizás imposible el ser dividido del lenguaje.” Cf. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 9ª, 1978, p. 297.

⁵ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 297. “El que la literatura de nuestros días (ese lenguaje que no dice nada y que no se calla jamás) esté fascinada por el ser del lenguaje esto no es ni signo de un fin ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que enraiza su necesidad en una configuración muy vasta en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber.” *Ibidem*, p. 371.

⁶ *ibid.*, p. 372.

El lenguaje como experiencia de la muerte, de lo impensable, de la repetición, de la finitud, abre ese espacio en el que irrumpe, en efecto, su ser, al probarse y recorrerse en el juego de sus posibilidades. Sale al encuentro de su propia desaparición porque el sujeto no halla su verdadero rostro, su supremacía o su función creadora. Este poner en cuestión al sujeto significa experimentar algo que conducirá a su destrucción real, a su disociación, a su explosión, a su inversión en algo completamente otro. Esa alteración corresponde, a su vez, al propio lenguaje. Ese destino se cumple en lo que puede denominarse “la experiencia desnuda del lenguaje”. Su juego propio y autónomo encuentra cabida donde el hombre no cesa de borrarse, refigurarse y desaparecer, y la literatura viene a ser ese lugar en el que se cumple el vacío de tal esfumación en beneficio del lenguaje. Es la experiencia moderna de la disolución del hombre en el ser del lenguaje.⁷

Aparece ahora un lenguaje que recupera y consume en su interior cualquier otro lenguaje, donde desempeñan su papel la muerte, la locura, el silencio, el espejo, el doble, la infancia, el ensortijamiento infinito de las palabras. Se inscriben en la labor del lenguaje por decirse lo que nunca se dijo, por decirse a *sí mismo* como nunca lo hizo. Así, el pensamiento no es ya una mirada abierta sobre formas claras y fijadas en su identidad; “es gesto, salto, danza, desviación extrema, tensa oscuridad”. Es el fin de la filosofía (la de la representación) por una *incipit philosophia* (la de la diferencia).⁸

⁷ De ahí que la experiencia de la literatura moderna resulte clave para la configuración de la *episteme* de la modernidad, aquella en la que el hombre es contemporáneo del espacio de su finitud. La literatura moderna surge, para Foucault, de la misma *episteme* en que aparecen las ciencias humanas, en la experiencia de disolución a que nos hemos referido. Pero la propia literatura trasciende la modernidad y vislumbra una nueva experiencia que procura la dispersión del espacio representativo en el que se asienta el lenguaje discursivo, a fin de entregarse en la búsqueda del ser del lenguaje en su silencio. Cf. Ángel Gabilondo, Introducción, *op. cit.*, p. 19-20.

⁸ Cf. Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988. Esta “nueva” tarea filosófica esboza el carácter del nuevo pensamiento que se abre paso frente a las exigencias de totalización o de fundamentación.

El lenguaje vuelve en sí curiosamente ganando la constancia de su propia insuficiencia, de su recuperación como de una enfermedad no tanto de sus palabras cuanto del vacío que da permanentemente qué decir las. La cuestión no consiste en enunciar con determinada habilidad, calidad o genio, dicha forma vacía.

“Ha llegado el tiempo de percibir que el lenguaje no se define por lo que dice, ni por esas estructuras que lo hacen significativo, sino que, en cambio, tiene un ser y es sobre este ser sobre el que hay que interrogarlo.”⁹

Es el propio lenguaje el que delira: “del lado del lenguaje, ahí donde se repliega sin decir nada aún, está a punto de nacer una experiencia, en la que va nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, no puede aún nombrarse.”¹⁰

Se trata, pues, de hacerse cargo de la vértebra y matriz del lenguaje, no como garante fundamentador en el que reposa el sentido, ni como supuesto en el que descansa el discurrir de los acontecimientos, sino como una decisión sagital hacia el vacío de sentido al que es atraída el habla poética como hacia su desastre, ese acto transgresivo y perturbador con independencia de todo placer, de toda utilidad.¹¹

En esa impugnación brota con vigor el propio lenguaje transgrediendo sus límites, confirmando a la par su urgencia y su existencia. El lenguaje no puede más, es cierto. Pero no se trata de una fatiga, sino una suerte de autorrebasamiento en la dirección de hacerse

⁹ Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*, México, F.C.E., 2ª, 1976, 2t., t. II, p. 338.

¹⁰ *Ibidem*, p. 340. Efectivamente es el lenguaje el que, a partir de sí, abre el delirio al espacio empírico de la locura como lo hizo también al del erotismo o al del misticismo, la fiesta, la risa, el llanto, los rituales mortuorios.

¹¹ Lejos de la presunta inocencia desinteresada de las palabras, éstas imponen interpretación, desean, buscan, procuran efectos en ocasiones tan inesperados e imprevisibles que no cabe declararse sujeto sino en tanto que supuesto controlador de sus procesos.

cargo de los efectos de sus acciones y de su ser. La puesta fuera de sí que sugiere a los demás, a fuerza de explicársela mediante sus dogmas carcomidos, es precisamente lo que hay que destruir. Curar la conciencia humana, desafiarla a sufrir fríamente la consecuencia de sus actos hasta el final. Se trata de incidir en todo un modo de hacer, una actividad que se ejerce en diversos campos y que procura una nueva experiencia del pensar y del actuar.¹²

“Se trata de una nueva experiencia que viene a ser sin duda una transformación, un tornar, un dar la vuelta, un cierto retorno, pero a la par un bien determinado trastorno, aquel en el que quizás el sujeto no sea la única forma de existencia posible y en el que quepan experiencias en el curso de las cuales el sujeto ya no sea dado, en sus relaciones constitutivas, en lo que tiene de idéntico a sí mismo; experiencias en las que el sujeto pueda dissociarse, quebrar la relación consigo mismo, perder su identidad.”¹³

¹² La “liberación” que plantea Foucault es la de la sujeción radicalizada de la filosofía a la historia de la filosofía, hasta el extremo de una cierta reducción. Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que le permitieron liberarse de quienes dominaron su formación universitaria: Hegel y la fenomenología. El hegelianismo fuertemente penetrado de fenomenología y de existencialismo parecería en ocasiones no tener más que proponer que una conciencia desdichada, ni más que ofrecer que una determinada filosofía del sujeto de corte más dramático que trágico.

Para Foucault, escapar de Hegel supone contar con él y saber lo que todavía es hegeliano en aquello que nos permite pensar contra él. Dicha tarea compleja y dificultosa es, en efecto, también y sobre todo filosófica, la de buscar lo que es el pensamiento sin aplicar las viejas categorías, intentando ante todo salir de esta dialéctica del espíritu que una vez definiera Hegel.

Foucault, que reconoce haber crecido encerrado en un horizonte marcado por el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, etc., no cesa de considerarlos no sólo extremadamente interesantes sino incluso estimulantes. Sin embargo, la sensación de ahogo y el deseo de otros lugares le condujeron a unas lecturas diferentes, que pasan entre otras por Beckett, Blanchot, Bataille, Artaud, Barthes.

Respecto a Marx, Foucault ha dicho: “Marx para mí no existe. Quiero decir esta especie de identidad que se ha construido en torno a un nombre propio y que se refiere tan pronto a un cierto individuo, tan pronto a la totalidad de lo que ha escrito, tan pronto a un inmenso proceso histórico que deriva de él. [...] Después de todo se tiene perfectamente el derecho de ‘academizar’ a Marx. Pero ello es desconocer el estallido que ha producido.” Foucault, M. *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 2ª, 1979, p. 122-123.

¹³ Ángel Gabilondo, *loc. cit.*, p. 28.

¿No es a caso ésta la experiencia de Nietzsche con el eterno retorno, un punto de encuentro entre el discurso de las experiencias límite de la muerte, la locura, la infancia, el sueño, donde se trataría, para el sujeto, de transformarse a sí mismo y al discurso sobre la transformación del sujeto mismo mediante la construcción de un saber autogestivo? Esto cobra una importancia pedagógica y filosófica decisiva, ya que uno mismo está involucrado y comprometido en el seno de su propio saber. Aquí, el acto de saber por uno mismo se vuelve íntimo, una vez que la distancia ya no es sin más la de quien habla respecto de lo que dice, la de quien escribe respecto de él mismo, ni siquiera, sin más, la del lenguaje con las cosas. La cuestión no consistirá en hablar de ellas cuanto en hacerlo a partir de esta experiencia que sólo se cumple como tal, a su vez, como lenguaje. El lenguaje en su propia distancia difiere de sí en lo que le da qué decir, lo que hace que hable.

Hablamos no ya de una región o una estructura, sino de una relación constante interior al propio lenguaje, que ha de hacerse patente en las palabras y que más bien es su propio mutismo. Este alejamiento propio del lenguaje es un murmullo incesante, no ya algo fuera del lenguaje sino aquello que no cesa de hablar ni deja de tenerse qué decir. Una especie de conspiración del silencio. Pero éste es otro silencio, uno más radical, aquel que quizás no tenga alguien para oír, que oye todo y no se refugia ni se detiene. Las palabras, entonces, gesticulan en un silencio que está dispuesto a no dejar de oír nada, a escucharlo todo sin recurrir al enigma de los signos.

Así, el sujeto hablante se dispersa en voces que se soplan, se sugieren, se apagan, se reemplazan unas a otras. A medida que el propio lenguaje se recoge, saca de quicio lo que dice; las palabras son insufladas, birladas, hurtadas al sentido, a otro sentido que el que se apunta usualmente. Se crea un espacio posible en el que cabe todo lenguaje, incluso el

“nuestro”, aquel que se hace pasar por nosotros y nos atraviesa, toda vez que efectuamos el simulacro de hacernos pasar por él.

“La irrupción en el seno del lenguaje del espacio propio del pensamiento no hace sino confirmar la distancia de toda palabra respecto de sí, de todo pensamiento que habla como de toda palabra que piensa. Si en efecto las palabras [...] no indican un significado sino que ofrecen una interpretación, no sólo apuntan; hacen gestos y señas.”¹⁴

Es en esta “nueva” significación, en el *signo* que es el lenguaje mismo, donde brilla la fecundidad de la insignificación. Lo que parece significar encuentra destino. No es que resulte indescifrable, es que no pertenece a nadie, que reforma cada vez como el diferenciarse de lo mismo, un lenguaje perdido en los últimos confines, allí donde él es el más extraño para sí mismo, la región de los signos que no apuntan hacia nada, la de una resistencia insoportable.

Esta “desaparición” del hombre a favor del lenguaje no es sólo una empresa literaria, es la tarea por una cultura no dialéctica empeñada en la relación entre el saber y el no-saber, entre el ser y el no-ser, entre la esencia y la existencia, entre el ser y la nada, encargada de edulcorar la vida de los hombres con vanas expectativas y promesas.¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, pág. 32.

¹⁵ Foucault señala que tanto el “humanismo blando” de A. Camus como el existencialismo de J. P. Sartre constituyen una suerte de pequeña prostituta de todo pensamiento, cultura, moral y política. Humanismo implica para Foucault, en todo caso “molicie” (la tecnocracia será una más de sus formas). Cf. Foucault, M. *Defender la Sociedad*, F.C.E., México, trad. Horacio Pons, 1ª reimpresión, 2006.

De acuerdo con Foucault, vivimos en el corazón de un discurso almenado. *La crítica de la razón dialéctica* sería el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX, el del último hegeliano e incluso el último marxista: Sartre.

“La coexistencia —escribe A. Gabilondo— en ese espacio común es a la par experiencia de carencia de suelo propio. La transgresión es ya despojamiento, ese vaciar que al dejarlo todo en la ausencia de lugar nos deja sin nada. El arrebató y el extravío son los de una mirada que en efecto vacía, fundamentalmente, al sujeto del lenguaje.”¹⁶

El sacudimiento del lenguaje dialéctico obedece a la voluntad de corresponder al pensar, su retorno y devolución al lenguaje vivo, lejos de la circularidad sin reconciliación entre lo Mismo y la Diferencia. Obedece a la urgencia de pensar en un lenguaje que no sea solamente empírico, sino abierto a la posibilidad de un lenguaje de percepciones múltiples que diga, a su vez, el límite del ser del lenguaje. Un lenguaje que recorra sin recogerse para confirmar permanentemente sus posibilidades, poniéndose sin cesar en cuestión y en un contexto de proliferación de la palabra en el que lo que se ofrece a manera de atracción y repulsión ha de experimentarse como gesto de derroche, exceso, pero también de escasez.

Este “dejar ser” las percepciones múltiples conlleva reconocer que el lenguaje nos desborda y que conducir, por ejemplo (entre otras facultades humanas), la sexualidad al límite, es constatar el límite de nuestro lenguaje, la escisión y fractura que lo traza en nosotros y nos designa a nosotros mismos como límite. La tarea consistiría, pues, en abrirse a nuevos textos, lecturas, relatos, una vez que no hay palabra que guarde y proteja de la intemperie a todas las palabras, en el campo de juego y batalla del lenguaje.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, pág. 34.

¹⁷ Pensamos que esta es una forma de profanación, precisamente en un mundo en el que no hay ya ni objetos, ni seres, ni espacios que profanar. Esta profanación es una transgresión. En el mismo gesto que franquea los límites se toca la ausencia misma, la ausencia del yo que responde a la ausencia de todos los espectros que hemos inventado.

Pensar en un lenguaje que hace falta, desde él, es confirmar una cierta imposibilidad: la de todo sujeto “filosofante”, el vacío en el que se derrama y se pierde pero donde no deja de hablar, donde el lenguaje descubre su ser en el salto por encima de sus límites. Este salto, este franquear, abre posibilidades para un lenguaje no dialéctico de la filosofía, en el que quepa decir, a la par, ser y finitud.¹⁸

La experiencia filosófica se desfonda y se hunde en el lenguaje. En él y en el movimiento en que dice lo que no puede ser dicho, se realiza una experiencia límite, una experiencia extrema de lo posible, aquélla en la que el sujeto que habla ya no se reduce a expresarse, sino que corre la suerte de una auténtica exposición en la que va a la búsqueda de su propia pérdida, sale al encuentro de la confirmación de su finitud y se ve remitido a su propia muerte. La experiencia de lo imposible es entonces lo que constituye la experiencia poética autogestionaria de creación y *re-creación* de uno por uno mismo, de autoafirmación colectiva por la que el límite de nuestro lenguaje nos alumbró a nosotros mismos como límite, en un gesto donde se toca la ausencia misma. En ese límite, las palabras nos entregan al silencio en la medida en que el lenguaje irrumpe fuera de sí y habla de sí mismo en ausencia de un sujeto. Dicho extremo llega a ser, incluso, el de la necesidad de “salir del lenguaje”, el de no permanecer en su “dentro”, en el cómodo posicionamiento de cierta comunicación y reconocimiento, el de esquivar lo que la filosofía, el arte y la ciencia definidos por la sociedad burguesa moderna ha llegado a ser. De cierto modo, todos nos vemos abocados fuera de ellos hasta el extremo de las relaciones que se nutren del olvido y no tanto de la representación y la memoria. Tales continentes existen fuera de nosotros y nosotros de ellos, como en la presencia de “esta nueva manera

¹⁸ El camino de ser “comunista nietzscheano”, quizá inviable y que podría considerarse tal vez ridículo, es transitado a su modo por Foucault. Esta experiencia es un auténtico ensayo del vivir.

de ser que consiste en la desaparición o incluso dispersión pero no aniquilamiento.”¹⁹ Este es un modo de estar ausente como a su modo lo está el hombre de acción, solitario, secreto; ausente de la existencia precisamente por la maravillosa fuerza de una existencia poética.

Así es como el lenguaje escapa al modo de ser del discurso, es decir, a la dinastía de la representación, y la palabra se desarrolla a partir de sí misma. Tal modo de ser se corresponde al del lenguaje alejándose de sí. La propia pregunta “¿qué es el lenguaje?” es en cierto modo un hueco que se abre en el lenguaje mismo y en el que recoge su ser hasta padecer la pérdida de sí en una imposible constatación de lo impersonal. Entonces, la experiencia poética autogestionaria es la de un lenguaje que convoca a salir de sí, la que no permite reposar en sus textos, sub-textos, pre-textos, con-textos. Se trata, en el ámbito de la instrucción filosófica académica oficial, de vivir plenamente la experiencia de algo que no es: un lenguaje que no se reduce a lo que alguien quiso decir y que dice tanto más cuanto que precisamente no dice nada.

“No sería tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del *hablo*, en el que espejea un pronombre personal que no está en lugar de nombre alguno. Entonces se presenta la línea del *afuera* como nuestro *doble*, en la necesidad de curvarla, de plegarla, hasta lograr que se autoafecte, subjetivación como producción de modos de existencia, estilos y posibilidades de vida.”²⁰

Preservar el silencio en un lenguaje que se limite al murmullo incesante al que se refiere Foucault, confirma al que habla como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga, sin

¹⁹ Blanchot, M. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1988, p. 29.

²⁰ Deleuze, Gilles. “Michel Foucault”, en *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, págs. 159-161.

descanso, el derramamiento indefinido del lenguaje. Tal derramamiento preserva el silencio en un lenguaje que incomoda a otros rumores y que es capaz de reconocer lo insignificante de cualquier comentario. Es aquí donde el lenguaje es silencio.²¹

“De este modo, su autoimpugnación no es contradicción sin refutación, no reconciliación sino reiteración, un permanente recomenzar, un indefinido despliegue de las palabras.”²²

No nos referimos a la profunda interioridad a la que se accede en el *pensamiento del pensamiento*, sino a la desnuda experiencia del lenguaje, al riesgo de pensar su ser sin encontrarlo. Se trata del ejercicio de un *nuevo lenguaje*, de un habla, de una escritura, de una lectura y la relación de una experiencia que queda abierta (por hacer), en efecto, según un modo de proceder que, quizás, filósofos, científicos, críticos, literatos y pensadores de todo corte, encontrarán como un desafío a los fantasmas de su proceder.

Así es como el lenguaje es devuelto a sí mismo, sin su voz, para ser disuelto a continuación en el silencio. Dicho lenguaje no obedece a las percepciones, les traza un camino y, en su estela, vuelta a ser muda, las cosas se ponen a centellear por sí mismas, olvidando que habían sido, previamente, habladas. Es el lenguaje reencontrado que se construye a partir de *lo no dicho*.

²¹ Insignificancia no es aquí carencia de importancia, es la ausencia de significado, la pérdida de interés por zanjar la cuestión en el sentido o, incluso, en la muerte.

²² Gabilondo, A. *Op. cit.*, p. 42.

“Al instalar en el interior del lenguaje un sistema de vías invisibles, de ardidés y de sutiles prohibiciones, oculta en un luminoso olvido y con el pretexto de una revelación, surge la fuerza subterránea de donde brota el lenguaje.”²³

La palabra acaba, así, naciendo con todos sus múltiples sentidos, cuando los discursos se han amontonado, acurrucado, aplastado unos contra otros. Se procuran irrupciones inesperadas de sonidos capaces de conformar nuevas palabras; sonidos que se encuentran y sorprenden como viejos conocidos ahora irreconocibles.

Las propias palabras, liberadas, nos sorprenden diciéndonos hasta el extremo de decirnos no sólo *a* nosotros, ni de decir sólo *de* nosotros, sino que somos nosotros lo que resulta “lo dicho” donde el sujeto se transforma en una función variable del lenguaje dentro de una polifonía de voces:

“Este lenguaje que nace de un cierto lenguaje abolido cuya aniquilación ha sido procurada por sí mismo, lenguaje desdoblado de sí, viene a producir una promiscuidad aparentemente inverosímil de los seres. Es la ‘dinastía de lo improbable’, que trata de sobreponerse a la dispersión, como si el lenguaje solo, en su posibilidad fundamental de repetir y ser repetido, pudiera dar lo que el ser retira y sólo pudiera darlo mediante una presencia desbocada, que va sin descanso de uno al otro. Lenguaje y ser, tal es ahora el espacio del incansable recorrido de las palabras y las cosas en su permanente desencontrarse. Tal recorrido logra dejar que llegue al lenguaje el espacio de todo lenguaje, el espacio en el que las palabras, los fonemas, los sonidos, las siglas escritas pueden ser, en general, signos.”²⁴

Así es como queda restituido al rumor del lenguaje la fuerza de sus poderes soberanos y se abre, al fin, la posibilidad de un nexo prodigioso entre *praxis* y *poiesis*.

²³ *Ibidem*, pág. 44.

²⁴ *ibid.*, pág. 46.

CAPÍTULO III

3.1 FUNCIÓN SOCIAL DE LA POESÍA.

¿Qué hicisteis vosotros gidistas,
intelectualistas, rilkistas,
misterizantes, falsos brujos
existencialistas, amapolas
surrealistas encendidos
en una tumba, europeizados
cadáveres de la moda,
pálidas lombrices del queso
capitalista, qué hicisteis
ante el reinado de la angustia
frente a este oscuro ser humano,
a esta pateada compostura,
a esta cabeza sumergida
en el estiércol, a esta esencia
de ásperas vidas pisoteadas?
No hicisteis nada sino la fuga:
vendisteis hacinado detritus,
buscasteis cabellos celestes,
plantas cobardes, uñas rotas,
“Belleza pura”, “sortilegio”,
obra de pobres asustados
para evadir los ojos, para
enmarañar las delicadas
pupilas, para subsistir
con el plato de los restos sucios
que os arrojaron los señores,
sin ver la piedra en agonía,
sin defender, sin conquistar,
más ciegos que las coronas
del cementerio, cuando cae
la lluvia sobre las inmóviles
flores podridas de las tumbas...

PABLO NERUDA. *Los poetas celestes*.

Con el advenimiento de la Revolución Industrial, la poesía se convirtió en una mercancía y el poeta en productor para un mercado abierto en el que había una demanda cada vez menor de sus productos. Durante los últimos años, a la luz de los recientes acontecimientos suscitados por la crisis del sistema financiero internacional, el capitalismo ha dejado de ser una fuerza progresiva; la burguesía ha dejado de ser una clase progresista; y es así que la “cultura burguesa” —y sus

palafreneros—, incluyendo a la poesía, está perdiendo su vitalidad, descontando, por supuesto, las jugosas ganancias que absorbe la industria editorial en todo el mundo.

La poesía contemporánea no es el producto de la clase dominante, sino de un sector pequeño y aislado de la comunidad, la *intelligentsia* de la así llamada “clase media”. Y así, la “poesía burguesa” ha perdido contacto con las fuerzas capaces de provocar un cambio social radical. Su alcance es cada vez menor. No es ya el producto de un pueblo o de una clase, sino de un grupo y esto es así porque el poeta “burgués” (el poeta emparentado con la burguesía, su ideología y en franca posesión de los medios materiales e intelectuales de producción) no ha aprendido a orientar su arte ya que sólo escribe para sí.¹

Muy distinto es esto si se lo compara con la antigua Grecia, por ejemplo, donde la poesía estaba estrechamente ligada a la música y a su comunidad. No existía una música estrictamente instrumental, es decir, música sin palabras. En cambio, para la mayoría de los mexicanos (evidentemente la reflexión se extiende a los demás países de América Latina), su propia poesía (y la enseñanza de *su* filosofía) es un libro cerrado. No la conocen ni le prestan atención y, aún entre los lectores que se interesan por ella, no tiene la menor repercusión en su vida cotidiana. Entre los grupos indígenas y en buena parte del campesinado es todo lo contrario. Para ellos la poesía (y el filosofar) no es algo libresco. Casi todos son analfabetos y la poesía vive en sus labios; es propiedad común porque todos la conocen y aman. Surge diariamente en su conversación. Todavía es algo creador. Siempre que ocurre algo notable (como la muerte o el nacimiento de algún miembro), componen una canción para celebrarlo. He escrito *componen*,

¹ Thomson, George D. *Marxismo y poesía*, Cuadernos Beta, Barcelona, 1945, en la bella traducción de José Rodríguez Feo.

pero me parece que la palabra no es del todo adecuada. Estas canciones no se componen, en el sentido que le damos al término. Son canciones improvisadas de manera espontánea.

Aquí surge una pregunta de capital importancia: ¿compusieron los antiguos poetas Homero, Esquilo, Píndaro o Nezahualcóyotl, por ejemplo, como lo hacemos nosotros, con papel, tinta y deliberadamente, o como ese analfabeto poeta indígena campesino en una especie de *raptó*? La poesía primitiva (*i.e.*, preliteraria) no puede estudiarse en las literaturas escritas del pasado porque es oral por naturaleza y pertenece al mundo de los analfabetos.² Sólo fue escrita en condiciones excepcionales. Hay que estudiarla, aún viva, en boca de los “primitivos”. Pero no podemos comprender la poesía de estos pueblos a menos que sepamos algo sobre sus sociedades y la forma en que se desarrollaron las relaciones históricamente entabladas entre sí.

No es de nuestro particular interés hacer aquí un examen histórico-antropológico sobre la función social de la poesía a lo largo de la evolución humana. Pero, siguiendo al antropólogo

² Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, “analfabeto” es un adjetivo que se usa para designar a alguien que no sabe leer ni escribir y, por extensión, un ignorante, sin cultura o profano en alguna disciplina. Sin embargo, ésta definición tradicional está siendo sustituida por otras como la que propone la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Salud y la Cultura, por sus siglas en inglés), que considera “analfabeto funcional” a toda persona mayor de una edad determinada (por lo general, a partir de los 14-15 años) que, haya pasado o no por un cierto periodo de escolarización, no sabe leer con comprensión ni escribir correctamente un sencillo texto sobre su vida cotidiana; es decir, no posee un dominio suficiente de las técnicas instrumentales básicas (lectura, escritura, cálculo aritmético). Pero el punto es: ¿quién decide *qué* y a *qué edad*, es *lo que se debe saber*? ¿No manifiesta, de principio, la educación un carácter impositivo y excluyente?

En el pueblo de mis ancestros —Cojumatlán, Michoacán, en la ribera del lago de Chapala—, la gente que no sabe leer y escribir generalmente tampoco sabe contar con los números arábigos, pero eso no impide que desarrollen habilidades para el cálculo y la contabilidad. Así, para saber cuántas vacas, gallinas o aperos de labranza tienen que resultar al final del día de trabajo, sin faltantes ni sobrantes, asignan a cada uno de ellos una piedra o una varita. De esta manera, a cada miembro del rebaño o utensilio de labranza le corresponde una piedra, teniendo que coincidir el número de éstas con el de animales en el coto, sin que los pastores sepan *cuáles* y *qué* son los números.

Véase cómo estos “analfabetos” diseñan su propio lenguaje para entenderse. Lo que los campesinos realizan en la práctica, en sentido abstracto corresponde a uno de los conceptos más complejos de las Matemáticas, esto es, el de *función*. Definida como *relación*, toda función matemática designa al conjunto de todos los elementos del *dominio* a los que pertenece uno y sólo uno de los elementos de otro conjunto llamado *codominio*. Este concepto se encuentra estrechamente ligado a la Lógica Simbólica russelliana, a la teoría matemática de conjuntos, al álgebra matricial, al cálculo diferencial e integral y a la Probabilidad y Estadística. Entonces ¿qué tan ignorantes son los analfabetos?

Spirkin³, quisiera exponer algunas ideas que sirvan de guía, hacia atrás en el tiempo, para tratar de localizar el alba de la palabra ya que existe, al margen del concepto estrictamente estético, la noción de que la poesía, *lato sensu*, es “inherente a todo el lenguaje natural como tal; la construcción inconsciente del lenguaje natural ya descrita como metáfora fundamental.”⁴ En ese sentido, la prehistoria de la palabra se sitúa en el más lejano periodo geológico de la era terciaria y su protagonista es un primate, antepasado común de hombres y monos actuales. La posterior *bípedestación* es un hecho excepcionalmente importante que permite afirmar que las reacciones vocales, los gestos y la mímica, estaban más desarrollados en los prehomínidos que en los monos antropoides.⁵

Acaso el australopiteco encauza los nuevos sonidos señalizadores hacia los complejos fónicos globales usados ya por los arcantropos “complejos” (sinantropos y, probablemente, pitecantropos), en los que, se piensa, radicó el germen tanto de la palabra como de la oración.⁶ Aunque en esta escala evolutiva el lenguaje todavía no es articulado, sus fonismos constituyen conjuntos expresivos, sonidos que incluyen gritos emocionales brotados del trabajo colectivo, del hallazgo de alimentos, las agresiones, los combates, compulsiones, miedo, etc. Mímica y gesto imprimen sentido al lenguaje naciente. El rostro y la mano son los protagonistas. El desarrollo de las relaciones gregarias determina la intensificación de la comunicación y el lenguaje. Se va ahondando el abismo entre el animal y el hombre.

Con el neandertal (durante el tercer periodo interglaciar) aparece el alba de la palabra, pues todavía se mantiene en la oscura noche de la inarticulación. Según datos

³ Cf. Spirkin, N. *El origen de la conciencia humana*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1965.

⁴ Urban, M. *Lenguaje y realidad*, F.C.E., México, 1952, pág. 378.

⁵ Spirkin, *op. cit.*, pág. 66.

⁶ Cf. Teilhard de Chardin, Pierre. *La aparición del hombre*, Ed. Taurus, Madrid, 1958, p.151.

paleoantropológicos, la región parietal y temporal, conectada a la función parlante, presenta débil desarrollo en su cráneo.⁷ Hombre y lenguaje avanzan al proceso de su *hominización*. La palabra, liberada de la simultánea referencia al objeto de la percepción, una vez superado el estadio de la presencia subyugada de las cosas, empieza a volar “autónoma” con su recién conquistada “independencia”. Si el hombre dice: “agua”, no es necesario que el agua real esté presente. La mentalidad ha cambiado con su espíritu porque somáticamente es otro también, distinto del arcantropo, pero con la diferencia de que no destruye la comunidad de la especie sino que la cohesiona.⁸ Este lenguaje semiarticulado es, sin embargo, apto para transmitir las experiencias humanas de generación en generación y aunque su situación en el tiempo en tan incierta como su posición en el espacio puede, no obstante, centrarse con cierto rango de certidumbre hace alrededor de cien mil años.

El neantropo, Cromagnon u *homo sapiens*, identificable con el “hombre racional”, marca la aparición del lenguaje articulado. Sólo ahora puede pensarse en la palabra. Es la aurora del arte “naturalista” y mágico del paleolítico superior. El tipo de trabajo y de sociedad prueban la existencia de una intensa actividad pensante. A medida que el pensamiento va aventurándose por más altos espacios, más audaces se vuelven las palabras. El lenguaje del Cromagnon consta, ya, de un sistema de sonidos diferenciados, de un repertorio léxico y de una estructura gramatical (según entienden los antropólogos aunque, a decir verdad, hay que tomar con reserva lo que dicen). La palabra surge simultáneamente con la oración. O es una oración ella como cuando decimos “llueve”, o forma parte de una oración. Su existencia depende del todo del cual es parte.

⁷ Spirkin, N. “El lenguaje y su papel en la formación del pensamiento”, en *Pensamiento y lenguaje*, bajo la dirección de D. P. Gorski, Ed. Grijalvo, México, 1962.

⁸ Cf. Zubiri, Xavier. *El origen del Hombre*, en *Revista de Occidente*, 2ª época, No. 17.

No es que el todo sea constituido por una suma de partes (o palabras), sino que la palabra, como tal, surge de la división del todo que es su razón de ser y existir.

Provisto de herramientas, el hombre produjo sus medios de subsistencia en vez de apropiárselos. En lugar de tomar lo que le ofrecía la naturaleza, cavó la tierra, sembró, regó, recogió la cosecha, molió las semillas e hizo pan. Usó sus herramientas para “dominar” a la naturaleza y, al luchar para dominarla, adquirió conciencia de su existencia, de que ésta se hallaba regida por “leyes” propias e independientes de su voluntad.

Queda, así, la tierra portadora de hombres; quedan los restos de la vida que los rodeaba, los utensilios y conjuros, los fragmentados huesos y las mágicas fórmulas estampadas en la elocuente superficie de la roca; queda el trabajo productivo que, en sus primeras etapas, era colectivo. Muchos brazos trabajaban al mismo tiempo y, en esas condiciones, el uso de las herramientas promovió un nuevo medio de comunicación: los gritos se hicieron articulados. Fueron elaborados y sistematizados como un medio para coordinar los movimientos del grupo trabajador. Y, así, “al inventar las herramientas, el hombre inventó la palabra”.⁹ Cada movimiento de la mano y del pie, cada golpe sobre el palo o la piedra, estaba regulado por un recitativo más o menos inarticulado. El trabajo no hubiera podido realizarse sin este acompañamiento vocal. Entonces, *el habla surgió como parte de la técnica productiva*.

De esta manera, el aparato colectivo sobrevivió en forma de un ensayo que hombres y mujeres ejecutaban antes de comenzar el verdadero trabajo: era un baile en el que reproducían los movimientos colectivos y coordinados que antes eran inseparables de la tarea misma. Esta es la danza mímica que aún hoy ejecutan los grupos étnicos y tribales. Mientras tanto, el habla fue evolucionando, se fue convirtiendo en un medio de comunicación entre individuos, plenamente

⁹ Thomson, G. *Op. cit.*, pág. 11.

articulado y consciente. En la danza mímica sobrevivió como parte hablada y retuvo su función mágica. Así, encontramos en algunas lenguas dos modos de habla: el habla común, como medio de comunicación “normal” entre individuos y el habla poética, un medio más intenso, apropiado para los actos de la colectividad, de tipo ritual, fantástico, rítmico y mágico.

Si esto es correcto, quiere decir que el lenguaje poético es esencialmente más primitivo que el habla común, porque observa en mayor grado las cualidades de ritmo, melodía y fantasía inherentes al habla como tal. La conversación de los grupos indígenas en México, por ejemplo, tiene un ritmo muy marcado y va acompañada de una pródiga gesticulación y un acento cadencioso y melódico. En algunos de ellos, el acento es tan musical y tan vital para el significado que, al componer una canción, la tonada está en gran medida determinada por la melodía de las palabras. El que la dice siempre está a punto de estallar en arranques poéticos de fantasía en los que el resentimiento mudo de su inconsciente encuentra expresión. El habla de estas personas es rítmica, melódica y fantástica, hasta ese punto que solemos asociar con la poesía y el éxtasis. Y si su habla “corriente” es poética, su poesía es mágica. La poesía que gustan de practicar es la de la canción, la ingestión de hierbas alucinógenas y bebidas espirituosas; sus cantos van siempre acompañados de alguna acción corporal:

“Bailan: eso los ocupa; relajan sus músculos dolorosamente contraídos y además la danza simula secretamente, con frecuencia a pesar de ellos, el No que no pueden decir, los asesinatos que no se atreven a cometer. En ciertas regiones utilizan este último recurso: el trance. Lo que antes era el hecho religioso en su simplicidad, cierta comunicación del fiel con lo sagrado, lo convierten en un arma contra la desesperanza y la humillación: los *zars*,

las *loas*, los santos de la santería descienden sobre ellos, gobiernan su violencia y la gastan en el trance hasta el agotamiento.”¹⁰

Y su función es mágica: tiene como finalidad operar cambios en el mundo exterior a través de la mímica; imponer la *ilusión* sobre la *realidad*. Llevan a cabo, en el mundo de la fantasía, lo que desean ver realizado en la realidad. Esto es magia: una técnica ilusoria que suple a la técnica verdadera. Pero aunque ilusoria, no es inútil. La *Danza del Venado* no tendrá ningún efecto sobre los venados, su captura o el Valle del Yaqui, pero puede repercutir, y de hecho repercute, sobre los mayos del sur de Sonora: cambia la actitud subjetiva de los mayos hacia la realidad y, por lo tanto, cambia directamente *su* realidad misma. Esto es, al afirmar la verdad de aquello que quieren que lo sea, contribuyen a que sea real. Y la afirmación se expresa en un lenguaje que es un eco, una reverberación de esa música extática del baile mimético en el que se representó la realización de lo deseado dentro del mundo de la fantasía. Las canciones, bailes y ritos son exteriorizados como fuerzas sobrenaturales. Esto es poesía: saben que ello no ocurrirá, pero les agrada imaginárselo porque les ayuda en el trabajo. La realidad deseada está descrita como si ya fuera una realidad; lo que se afirma aquí es un hecho real. Esos cantos y bailes fueron compuestos para celebrar la realización de los deseos de la comunidad, pero la celebración arrastra los ecos de un conjuro.

Del mismo modo, los poetas anhelan lo imposible porque ese anhelar es la función misma de la poesía, que tiene su origen en la magia. En el violento paroxismo del baile mimético *La Danza del Peyote*, los extasiados huicholes expresan su desamparo, asombro y agradecimiento ante la naturaleza con un acto histérico, de gran intensidad mental y física, en el que pierden

¹⁰ J. P. Sartre. Prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, México, F.C.E., 2ª ed., 1965, p. 18.

conciencia del mundo, el “mundo verdadero”, y se sumergen en el inconsciente, en el mundo interior de la fantasía, el mundo tal y como ellos lo anhelan. Por un esfuerzo enorme de la voluntad, intentan sobreponer la ilusión a la realidad. Fracasan, pero el esfuerzo no es en vano. Así se resuelve el “conflicto” físico entre ellos y el medio ambiente; se restablece el equilibrio y, al retornar a la realidad, están mejor preparados que antes para vivir en ella. Objetivamente el mundo es todavía el mismo, pero su actitud subjetiva hacia el mundo ha cambiado. Y, así, para el poeta, no es lo mismo. Esta es la dialéctica de la poesía y de la magia.

Sabemos que, en realidad, jamás queda eco del lenguaje. El aire no guarda huellas, es desvanecimiento y olvido y, sin embargo, todo habla y cumple oficio de mensajero a la manera de un sistema de sutiles señales. Sobre el silencio de la vida microscópica y telescópica se alzan choques, silbidos, golpes, trinos, aullidos, resoplidos, gorjeos, cánticos, gritos, fonismos, explosiones, hasta llegar a la consagración del lenguaje con el nacimiento de la palabra y la voz. Pero, antes de que aparezca, otros lenguajes halagan en la región más íntima de la humanidad, su oculta sensibilidad poética, excitándole a tomar silencio, voz y canto:

La poesía oculta sin palabras canta.
Es la flor del cactus, si la ven las flechas
la flor del amatle, si la ven los ciegos
y la flor abstracta si la ven los ceros
con ojos redondos... Trescientos mil ojos
de ceros redondos... Trescientos mil años
¿Quieres más poesía, Cazador del Aire?
La de los sonidos en el viento canta.
Pirotecnia alada de piquerías...
Algaradas, gritos, chillidos y pausas
de asombro... Silencios también resonantes
y palabrería de ranas y monos...
Monos silbadores de sílabas ¡salve!
por los monosílabos y onomatopeyas
de huellas elásticas... semillas

de la grito infinita, la poesía.¹¹

Todo agólpase en inefable unidad. La civilización, la historia natural y humana, es un despliegue lento y majestuoso, una disgregación de lo originariamente fundido. El poeta, en tanto, está allí donde la palabra vuela, canta, castiga, defiende, amenaza, subvierte, evoca, ilumina a hombres, mujeres, niños, animales y dioses. La poesía no se inscribe en los dominios de la razón —no solamente. La racionalidad no califica a todo el género humano, sino a determinado tipo: el *homo sapiens*. El poeta, tanto discurre por el campo de las intuiciones como por el de los razonamientos; nada le es extraño, ni ajeno.

Se nos ha dicho, de manera reiterada, que el hombre es un animal político, racional, parlante, sentimental, soñador, urbano, religioso, un animal que ríe y sonrío, que sabe que va a morir. ¿Por qué no sumar al prolijo inventario el título de *zoon poetikon*? La poesía es, casi seguro, más vieja que la especulación racional. Sus contenidos son directos, súbitos; desmesuradas sus apropiaciones o capturas: “Ocurre a veces el fabuloso suceso de ser mayor el contenido que el continente, porque la presa enorme es el mundo con su muchedumbre de dioses.”¹² El hombre es un hacedor, un artífice, es un *homo faber*. Ahí radica el fundamento de su actitud ante la realidad. La acción precede a la contemplación. Contemplar, en este sentido, es un “templarse-con” el mundo; estar “templado-con” el universo. Compenetrarse con la naturaleza a través de la mirada atenta presupone una actitud desinteresada, difícilísima de encontrar en el hombre contemporáneo.

La etimología de la poesía remite siempre al verbo hacer. Es propio del *homo faber*: herrero, mago, curandero, cantor, bailarín, juglar, campesino, obrero. La poesía es una red

¹¹ Asturias, M. A. *Clarivigilia Primavera*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1965, pág. 42.

¹² Molina, Ricardo. *Función Social de la Poesía*, Fundación Juan March, Madrid, 1971, pág. 24.

infalible de sonidos mágicos en la que se perfilan con claridad y autonomía arte, religión, fantasía, magia, conocimiento, oficio. El poeta, por su parte, es un hombre investido de ministerio, función y virtud magnánimos. Se ha dicho que, en los orígenes de la cultura, el poeta es el mago. A ella pertenecieron lo mismo figuras históricas como Moisés, mítico-legendarias como Anfión u Orfeo. Allí alternan el chamán, el rapsoda y el bardo, sin olvidar la gran poesía cósmico-teológica del *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*.

La poesía desempeña funciones mágicas y también políticas, su poder se extiende al tiempo, las enfermedades, el futuro, la guerra, la muerte, el amor, la vida, etc. La palabra poética es, desde el principio, conservadora por excelencia de la sabiduría colectiva y la experiencia popular; es invocación, ensalmo, profecía, amenaza, acecho. La poesía está asociada a los momentos principales de la existencia colectiva (nacimiento, caza, cosecha, coito), sobre los cuales actúa en determinado sentido que altera el curso de los acontecimientos. No está sola. Su convivencia con otros entes y actividades es íntima (música, danza, canto, himnos sagrados, rituales mágicos, discursos políticos, artes espirituales y médicas, usos pedagógicos y terapéuticos). Su carácter “instrumental” no desaparece nunca. En la pedagogía griega clásica, por ejemplo, la “educación por la poesía” fue característica. Tirteo y Solón simbolizan al “poeta-educador” helénico.¹³

Se dice que la palabra fue inicialmente superada en expresividad por el lenguaje de la plástica, pintura y escultura, cuya exactitud naturalista no puede igualar la descripción oral, ni siquiera la poética. Es la tesis de la primacía de lo visual, evidente en la actualidad, y manifiesta

¹³ Rodríguez, Adrados. “Política e Ilustración en la Grecia clásica”, en *Revista de Occidente*, 1966.

en el hecho de que el mundo moderno se sienta obsesivamente atraído por los valores ópticos.¹⁴ No obstante, no hay circunstancia en la vida familiar o social (el nacimiento, la boda, el parentesco, el trabajo, los funerales, la sabiduría) que no determine un tipo de poesía, por decirlo de alguna manera. Los pigmeos del África ecuatorial cantan al elefante y al arco iris, el ahitiano se dirige al dios del mar diciendo: “¿me ves en tus arrecifes, *Agoné-woyo*?”; los aborígenes de la Amazonia halagan a la gran araña *Iandu*, para que no les pique; los araucanos invocan a *Huecuvu* por boca de la curandera Machi; los sioux se excitan para la guerra; los iroqueses imploran una luz que los guíe en la oscuridad; los algonquinos festejan a las estrellas; los navajos alzan sus letanías al relincho alegre del caballo turquesa del dios-sol. Lo evidente en este tipo de manifestaciones es que el arte poético desempeña una importante función orgánica. Por eso las primeras muestras de poesía escrita, y las primitivas orales supervivientes, tienen una finalidad no religiosa, ni decorativa, sino práctica: piden lluvia, llaman al alimento, invocan la victoria, etc. En ese sentido, el poeta es mago, sacerdote, rey, profeta, general, terrateniente, científico, pintor, músico, exorcista, médico, arquitecto, filósofo. Su sabiduría y poder casi son absolutos. El poeta es soberano del mundo. Constituye una casta que transmite, con los poderes y saberes enumerados, el control de la riqueza y el monopolio de las actividades humanas.

Pero ¿por qué esto tendría que ser así? Porque, supongo, por todas partes reina una coincidencia sorprendente: la de atribuir al “nombre” soberanos poderes creadores. En líneas

¹⁴ Dicha primacía se ve en la evolución del anuncio y el *slogan* que tienden a sustituir una frase desarrollada por un impacto sensorial cuya acción es análoga a una percepción. Es la táctica de asociar imágenes a productos en la propaganda de la T.V.; el ansia simplificadora encuentra su expresión popular y universal en esquemas fónicos tan difundidos como USA, ONU, OMC, FMI, NIKE, FORD, PEPSI, TELCEL, etc. Sin embargo, el desarrollo del tema musical en la técnica publicitaria contemporánea provoca reflejos tan fuertes como las imágenes, y aún más, acaso.

El dualismo de imagen y sonido no implica oposición y debió existir siempre. En la historia de las religiones, por ejemplo, el hecho ha sido comentado por algunos historiadores (Filón de Alejandría). La pugna se entabló tácitamente con la oposición paganismo-judaísmo. En el paganismo los dioses “se aparecen”, mientras que en el Antiguo Testamento “hablan”. La religión griega abunda en visiones; la judía en “audiciones”, cosa natural, desde el tabú que gravaba toda representación humana o zoomorfa en la religión mosaica.

generales puede resumirse diciendo que *el nombre es el ser de la cosa*. Lo innominado es la nada. Crear, teológicamente hablando, es nombrar. Los dioses auto alaban en los poemas babilónicos el poderío de su palabra. Para el chino, el egipcio, el sumerio, el nombre está investido de poderío óntico. El nombre se hace, así, condición ineludible de la existencia. Crear, en este sentido, equivale a nombrar. Pero, a fuerza de cargar de virtudes al nombre, se acabó por caer en una genuina idolatría nominalística (mixtificación del lenguaje). El nombre sintetiza una contradicción dialéctica, es poder y destrucción. El que lo posee tiene la cosa misma. Quien dice “cosa”, dice criatura, animal, hombre, dios. Sin duda, en una cultura que potencia así la palabra, la poesía, en cuanto forma del poder verbal, goza de profunda admiración. La palabra es el arma que sitúa al hombre en la cumbre biológica de este mundo. El don de la palabra señala al privilegiado. El artista de la palabra, el creador de palabras es el creador por antonomasia.

Para que algo no muera es alzado a eterna vida con la creadora magia del nombre, la virtud irresistible del canto. Cuando el poeta eleva sus himnos en las altiplanicies de Anáhuac, llueven las esmeraldas, ruedan las flores y el sol torna a México un resonante topacio. ¿Qué es poesía? Nos lo dice Netzahualcóyotl:

Lo he comprendido al fin;
Oigo un canto, veo una flor;
¡Oh, que jamás se marchiten!¹⁵

Nosotros poetas, filósofos, economistas, maestros, artistas, brujos, hechiceros o charlatanes ¿estamos marchitos? Creo que sí. Reducidos al ámbito de un academicismo autista, apenas empezamos a comprender que el siglo XX que se fue ha sido, sin catastrofismos

¹⁵ Garibay K, A. M. *La literatura de los aztecas*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1964.

apocalípticos, una época de crisis como acaso no ha conocido otra la historia. Su riqueza, en todos los órdenes del espíritu, de la técnica, del arte, de la filosofía, hace muy difícil una visión sintética. El tiempo diríase que ha acelerado su curso y una vertiginosa dinámica, en todos los aspectos de la vida, obstaculiza cualquier concepción unitaria. Las interpretaciones filosóficas constituyen una extensa literatura, pero lo que abarcan en conjunto es un panorama caótico. Nuestra proximidad y “compromiso”, querido o no —fatal casi siempre—, contribuye a dificultar la visión completa.

En este contexto, el poeta contemporáneo (“poeta nuevo”¹⁶), surgido en las antípodas del realismo decimonónico, es un precursor de orientaciones casi inéditas en la filosofía, la psicología y la ciencia. Su esfera es el *yo íntimo* y su reino el del espíritu, pero de ninguna manera separado, escindido, del cuerpo, como si éste fuera “otra realidad aparte”. Los problemas de la más profunda subjetividad, y con ellos el religioso, el moral y el político, son —y tienen que ser— de su entera incumbencia. Estas realidades, como hemos escrito más arriba, se sobreponen al positivismo que resulta estrecho y superficial porque trata de eludirlas.

Necesario se hace buscar nuevos horizontes que desplieguen al pensamiento pero... ¿cómo? ¡Poéticamente! ¡Hay que poetizar el mundo y las relaciones entre los seres humanos! Pero no una *poetización* reducida a la esfera abstracta de la lógica ni al ideal retórico de los tropos. Esto es, no sólo *poetizar* con palabras, versos y letras, sino con manos, gestos, aullidos, gemidos, respiraciones, con sangre y silencio; poetizar no sólo con la boca o a través del ejercicio neurofisiológico de la escritura y las bellas frases encerradas en los plúteos comerciales de la librería o en el coto silenciado de la biblioteca pública; asir y hacer una poética que no sólo sea literal, verbal, conceptual, sígnica o trópica, sino una poética que trascienda la tiranía de las

¹⁶ Molina, R. *Op. cit.*, pág. 278.

palabras; una poética que vaya del verbo a la acción, del pensamiento a la realidad, del lenguaje a la vida y que, con ello, sirva para dar una nueva orientación pedagógica a la filosofía en la U.N.A.M.; poetizar el mundo (re-crearlo) a manera de danza. Pero no una danza enclaustrada en la frialdad del escenario, ni en la repetitividad rutinaria de las coreografías, sino una danza a manera de bosque, selva, desierto, aprender a bailar como los árboles, con las raíces encarnadas en la tierra, los frutos mordidos por el aire, las flores balbuceadas en el trino de las aves. Esto es arte, lo demás, ocio petrificante, repetitivo.

Sabido es que todas las llamadas “bellas artes”, en la dinámica constitutiva del *capitalismo terminal* (hoy en bancarrota), carecen de espontaneidad y sorpresa porque están promovidas, auspiciadas y valoradas con base a una determinación causal: el concurso, la beca, la fama, el ego, la distinción, la estúpida justificación de la monotonía existencial de los “creadores” pagados y sus estériles devaneos artificiosos, producto de una fantasía espectral, simulada e hipócrita.¹⁷ *Poiesis* es creación y creación es transformación, no sólo simulación o interpretación.

Si “la *poesía nueva*, el movimiento poético que partiendo del simbolismo de fines del siglo XIX conduce, a través de múltiples avatares, al movimiento superrealista, es una conciencia antes de ser una creación”¹⁸, para mí, la poesía actual —la de aquí y ahora— es una reafirmación existencial de *mi* ser antes de ser *una* conciencia. En todo caso, antes de ser *una* conciencia es *mi* conciencia y la conciencia del *otro* a la vez.

Jamás acompañaron a la creación tantos escritos teóricos. La poesía contemporánea es una poesía reflexiva, crítica, autocrítica, culta e inculta. Fue Baudelaire quien, por primera vez, concibió la noción de una naturaleza particular de lo poético, sobre lo que debe regularse

¹⁷ Los becarios del FONCA, el CONACYT y la UNAM deben saber, también, que: *de te fabula narratur*.

¹⁸ Molina, *op. cit.*, pág. 279.

estrictamente el esfuerzo creador. Ni el romanticismo ni el “Parnaso” intentaron desprenderla de cuanto no fuera ella misma. Pues no es ni embriaguez del corazón ni resaca de la razón; la nueva efusión virtual-tecnológica y el viejo didactismo filosófico son ruinas ante sus edificantes dominios. La poesía no es descripción ni anécdota. La realidad —aunque se le busque, como menciona un dicho popular, “mucho ruido al chicharrón”— es, en sí, lo verdaderamente existente, aquello en lo que acontecemos siempre, un universo de posibilidades de ser. La naturaleza es un “diccionario” en manos del poeta traductor, descifrador de la universal analogía. La verdadera función poética es la imaginación, concebida no como invención de mundos ficticios, sino como descubrimiento de una superrealidad existente en el mundo, entregada a una particular potencia de la corporeidad espiritual del espíritu corporeizado, capaz de percibir el mundo no tal cual aparece, sino tal como lo revelan, sugieren y anuncian, en su profundidad conmovedora y trágica unidad, las analogías imprevistas de las sensaciones (percepciones) y la correspondencia, más profunda aún, de lo sensible y lo espiritual (“extrasensible”). “Cada objeto puede ser ligado a un movimiento del alma: entonces se nos aparece como el símbolo de *toda la profundidad de la vida.*”¹⁹

Este es para Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Mallarmé —y para mí también— el estatuto exclusivo de la poesía: el designio de una infalibilidad de la producción poética, obtenida por el método de composición del poema como de un objeto artificial que, si debe corresponder a la vez al mundo y al espíritu, no debe expresar directa y separadamente ni uno ni otro, sino invertir la pendiente fácil de la expresión sentimentalista y de la descripción realista —si es que “fácil” no resulta un término demasiado difícil—, creando así, a contracorriente, una magia sugestiva que contenga a la vez al objeto y al sujeto, al mundo exterior al artista y al artista mismo pero que, al

¹⁹ *Ibid.*, pág. 280.

mismo tiempo, incida en el orden de las relaciones sociales contribuyendo a la transformación de aquellos aspectos inhumanos, degradantes y vergonzantes. Que la poesía altere, efectivamente, la dinámica de lo social, ya que la filosofía académica sólo sirve de puertas cerradas hacia adentro de la Universidad. Esta es, *grosso modo*, la esencia del *lenguaje poético autogestionario*.

Es necesario adoptar una actitud negativa ante el fácil sentimentalismo y la devoción a los grandes ideales: Dios, Patria, Progreso, Humanidad, Sabiduría, etc. La rebelión contra la sociedad establecida es fuente de poesía y explica la actitud del poeta, su entrega a la bohemia, incluso su autodestrucción. Pero la estampa lamentable se resuelve en un final glorioso, donde el poeta goza de un puesto al lado de los órdenes del universo. La reacción contra el mundo y las convenciones hipócritas, aburguesadas y conservadoras, están en la base de esta “poetización”. El poeta es saludado como un maldito, como un *snob*; se le admira como a un ser exótico, un raro, un rebelde que padece de una absoluta impopularidad aunque, por otra parte, no le desagrade; en el poeta surge una clara y alta conciencia de sí mismo, de los demás y de *lo* demás; como poeta se tiene que ser un ser de excepción ya que la poesía es, sobre todo, expresión de un “yo”, un “tú”, un “nosotros”, de un ser individual y social y, en tal sentido, paradójicamente, un fruto de la sociedad burguesa pero, sobre todo, de la multitud popular en la que el poeta se revuelve.²⁰

²⁰ En *¿Qué es literatura?*, J. P. Sartre caracteriza a la cultura burguesa por su espíritu analítico que concibe los conjuntos como mecánica yuxtaposición de unidades independientes. De ahí surgen los mitos de la “igualdad”, la “universalidad” (todos somos hombres, por tanto, iguales, y esto tiene alcance universal), la exclusión o ceguera para las realidades colectivas, la fraternidad alimentada por la caridad, etc. De sumo interés son las apreciaciones sartreanas sobre la irresponsabilidad del poeta que tiene origen en el espíritu analítico burgués. Para Sartre, como los mismos autores burgueses se consideran “guisantes en una lata”, la solidaridad que les une a los otros hombres parece estrictamente mecánica, es decir, de simple yuxtaposición. Aunque tengan un sentido elevado de su misión literaria, piensan haber hecho bastante cuando han descrito su propia naturaleza o la de sus amigos; pues todos los hombres son de la misma madera, se presta servicio a todos al esclarecer lo de uno mismo.

El poeta descubre que este mundo es el *lenguaje poético* y, en él, queda muchas veces preso como en un absoluto fatal. La fúnebre autocontemplación narcisista²¹ y el fervor por una belleza hecha de palabras desvían la poesía (y desde luego a la filosofía) hacia el esteticismo. Este conformismo de algunos poetas, poetastros, filósofos, filosofastros, escritores y escritorzueros, choca con la rebeldía de los grandes románticos, simbolistas y *beatniks*. El poeta “se hace” un retórico exquisito y culto que debe su inspiración más a los libros que a la realidad a la que está de espaldas. El verbo poético lo arrastra y acaba por ser el protagonista de su obra. Habría que recordarles el *Nocturno XI* de Gerardo Diego:

...Pasa el encanto del amor divino.
Vuelve el triunfo del amor pagano.
Ya conoces los dos, mi buen hermano.
Pero tú no decides tu camino.
Es tan bello el amor a lo profano...
Es tan bello el amor a lo divino...

El poeta, si en verdad lo es, tiene conciencia de que “nuestra época” es de crisis, de aperturas insospechadas a insólitas perspectivas, de ensueños visionarios, de nuevos horizontes y de esperanza en nuevas posibilidades. Hoy se aspira a ser más que voz de sí mismo. Se aspira a ser voz de la ciudad, de la humanidad, de la calle, de lo “enfermo”; la gente es la protagonista de esta poesía multitudinaria. Si nos atuviéramos a una tipología concreta y minuciosa del poeta en la actualidad, éste se nos esfumaría en un caos de imágenes huidizas, apenas constituidas cuando desechas. Para convencernos de ello se pueden esbozar fugitivos retratos del poeta “futurista”, “expresionista”, “cubista”, “dadaísta”, “surrealista”, “imaginista”, “ultraísta”, “personalista”, “existencialista”, “letrista”, “concretista”, “neorrealista”, “iracundista”, “frenetista”,

²¹ Cf. Cioran, Emile. *El crepúsculo del pensamiento*, Ed. Nueva Imagen, 2000.

“tremendista”, “estridentista”, “objetivista”, “infra e hiperrealista”, etc. Tal muchedumbre de actitudes me parece un escándalo adjetivista. La brevedad temporal de estos movimientos es una esencial característica que obedece a respuestas provisionales de la incesante búsqueda del poeta que no conquista una solución satisfactoria a la crisis de su existencia.

Por lo tanto, toda poesía viva ha de manifestarse esencialmente inestable y en devenir permanente, como la vida misma. Estacionamiento, quietud, inmovilidad, son atributos de lo muerto o de lo que está muriendo —como la forma de enseñar filosofía en la U.N.A.M.

El acelerado ritmo vital de nuestra época se ha impuesto al poeta y al filósofo. So pena de quedar convertido en piedra volcánica, han tenido que ajustarse al ritmo frenético del tiempo que les ha tocado vivir. Están siendo obligados por las circunstancias a tener aguda conciencia de su momento en el plano de la prospectiva. En el curso de los últimos años se ha ido forjando la teoría de que la poesía es una forma particular de conocimiento. Se ha elevado a un cierto rango la categoría de *poeta* y se le ha honrado con distinciones oficiales de tipo estatal, universitario, empresarial, gremial y sindical. Pero la concordancia anímica, el ímpetu y la inteligencia no necesitan de distinciones honoríficas o monetarias, ni de argumentos lógicos, y esto es lo que profundamente producen los poemas. La concepción del mundo y del hombre, de las cosas y de la existencia, elevan la poesía a un plano de angustia universal justificada por el cumplimiento inexorable de la ley de la muerte.

El mundo y los hombres salen del caos natural para ingresar en el estructurado escenario de la historia donde somos, de acuerdo con O. Paz, por vez primera, “contemporáneos de todos los hombres”. El mundo es el triunfo de la muerte, es un poema de esperanza y fe en el hombre. Para ello, el poeta tiende a hacerse un cantor social, lo que casi siempre involucra una postura política, a tal punto que ser calificado de poeta social equivale a ser tenido —estúpidamente—

como panfletario.²² Píndaro, Horacio, Dante, Quevedo, Victor Hugo, Miguel Hernández, César Vallejo, Roque Dalton, Gilberto Owen, Octavio Paz, entre otros, fueron grandes poetas políticos.

El alejamiento del poeta de la política se acentuó con la actitud estetizante, mimada por la alta burguesía. Así se convierte al poeta en una caricatura de lujo, hermano del precioso objeto ornamental o del suntuoso animal decorativo: perrito, pavo real, canario, loro, etc. Y la poesía, que había sido una gran fuerza al servicio de los más altos ideales humanos, es reducida a la situación de un león de circo o de un águila enjaulada; la poesía empuñada sobre la soledad como un castigo. El poeta tiene una finalidad: su arte no es un aspecto más del narcisismo. Lucha por la consumación triunfal del destino del hombre y su historia. La nueva fe hace manar la poesía a raudales de aquella mineral tristeza, felizmente soportada, de sabernos simples mortales terrenos y fugaces. Asistimos a la elevación de los objetos, las cosas, los sujetos, las criaturas, al primer plano poético que desde hace más de tres mil años monopolizaban la luna, la rosa, el lago, la aurora, el amor. Ese es el sentido que tienen los versos a una fruta, al pan, a la bicicleta, a la cuchara, a la sal, a las tijeras, al aceite, a la farmacia, a la tipografía, al clítoris, al ser amado u odiado. La poesía nos habla de sí, de nosotros mismos, de lo que somos, hemos sido y seremos: un dejar de ser, siendo:

“La vida humana —qué digo, la vida en general— *es* poesía. Sin darnos cuenta la vivimos, día a día, trozo a trozo. Pero, en su inviolable totalidad, es ella la que *nos* vive, la que *nos* inventa. Lejos, muy lejos de la vieja frase 'hacer de la vida una obra de arte'; no somos *nuestra* obra de arte.”²³

²² Mario Vargas Llosa (premio nobel de literatura 2010), al ser cuestionado sobre el hecho de que algunas de sus novelas son “panfletarias”, respondió: “Si quisiera escribir un panfleto, escribiría un panfleto y no una novela. Hoy día ya casi nadie escribe panfletos, al menos no literariamente.”

²³ Lou Andreas-Salomé. *Comentarios*, en *Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida*, Madrid, Alianza, 1980. (Epígrafe de la autora).

3.2 EL LENGUAJE POÉTICO COMO METAMORFOSIS DE LO REAL

“[...] aquello que debemos exigir de la poesía [...] no es ni más ni menos que un nuevo mundo.”

EDUARDO NICOL. *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía.*

En el bello texto que da pie a nuestro epígrafe, E. Nicol plantea que la poesía es metamorfosis: parte de una realidad y produce de la misma una versión transfigurada pero inteligible, situada en un punto medio entre lo literal y lo incomprensible. Nunca un poema dice lo esperado. Es la realización de un acontecimiento maravilloso; lo que vemos a través de la poesía, ya no se ve de la misma manera.¹

Ya que el *logos* se nos manifiesta ontológicamente como un misterio, no tenemos más remedio que aceptar al mundo como una creación verbal. Esto puede considerarse el primer acto de la historia; significa la primera conversión de algo en otra cosa, la misma y diferente a la vez. Las cosas nombradas pueblan el mundo formado por el hombre, en este diminuto rincón del infinito universo indiferente.

Así, materia y *logos* se unifican en cada hombre individual. Lo natural y lo verbal se adhieren en las funciones de esa comunidad humana llamada mundo, dentro del cual el humano hace historia transformando la palabra misma. Verbo es historia y hablar se hace la manera idónea de relacionarse con las cosas. Poco a poco, lentamente, el habla se va especializando constituyéndose en una literal metáfora, en un traslado de algo más allá de su lugar anterior.

¹ Nicol, E. *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía.* Instituto de Investigaciones Filológicas, U.N.A.M., México, 2ª ed., 2007, p. 71.

La metáfora es entendida en uno solo de los sentidos que tuvo en Grecia el verbo μεταφέρω, transferir. Éste es el recurso verbal, artificial y ocasional que altera el significado de las palabras. Pero la palabra misma transforma lo material convirtiéndolo en cosa nombrada, creando metáforas de la realidad que llevan a cabo las diferentes formas del lenguaje.²

Es en este sentido que podemos afirmar que el ser humano es, también, un ser metafísico, meta-bólico o meta-fórico. Un ser que, al no bastarse con lo “creado” (con lo dado), tiene que transportar las cosas, cambiarlas o transferirlas, llevándolas más allá de su lugar ontológico primario. Esta transformación no se realiza únicamente con las manos, con el trabajo (Marx), sino con el *logos*, con el lenguaje.³

Dicha metamorfosis se genera en la mente humana como una idea preliminar de las cosas como es posible que sean. Esto abre un panorama de proyectos fácticos, guiados por nombres nuevos que llevarán a ser de “otro modo” incluso al propio lenguaje. El *logos*, que sólo actúa produciendo su propia transformación, existe en estado de metamorfosis permanente efectuando las funciones vitales de la palabra: la formación de un mundo mediante la integración de varias formas verbales.

Una de esas formas verbales es la poesía, la creación metafórica por excelencia. Ella es una metamorfosis del lenguaje cotidiano, produce una metamorfosis de la realidad creando una realidad verbal nueva, inteligible y con sentido propio. La poesía es un

² Para E. Nicol, el nacimiento del *logos* es una μεταβολή (metabolé) o μεταμόρφωσις (transformación), cambio que atañe a la forma. Si la forma de ser es la de una cosa física, su metabolé es literalmente metafísica, sobre todo la efectuada por la palabra. El propio nacimiento del *logos* es una metabolé que lleva a cabo la materia por sí sola. O sea que la materia, que es lo anterior a todo, va más allá (metá) de sí misma y con esta trascendencia libera una nueva forma de ser. La materia libera la palabra y ésta es aquélla, pero liberada. Cf., *op. cit.*, p. 75.

³ La filosofía también es metafórica, puesto que no sólo piensa sino que habla. Pero como fenomenológicamente se atiene a las cosas “como son”, su metáfora es de grado menor al de la poesía, pues evita cualquier tentación de representarlas “como no son”.

lenguaje distintivamente metafórico, ésa es la clave de su arte. Lo real y lo verbal marchan juntos en ese viaje metabólico:

“El *modus operandi* de la poesía es invariable. Para presentar el escenario de aquella realidad *sui generis*, impone en las palabras giros inesperados con el uso de lo que las preceptivas literarias llaman imágenes y metáforas.”⁴

Para el lenguaje poético, las cosas reales son estímulos o pretextos para una intuición o sentimiento específicamente creativos. Tomemos, como ejemplo de lo que queremos dar a entender, el siguiente pasaje:

Sueño, que teje la manga deshecha del cuidado,
muerte del diario vivir, reposo de amarga labor,
bálsamo para mentes heridas, plato segundo de la gran naturaleza,
alivio principal en el festín de la vida.⁵

Esto parece no tener sentido en nuestro mundo prosaico, pero lo tiene en el “otro mundo” del poeta. El mundo no es un teatro en la realidad real, lo es en la realidad poética. Para la creación de un mundo imaginario, el lenguaje poético toma de la realidad lo que quiere, para hacer con ello lo que le plazca. En todo caso, lo que el lenguaje poético propone es que el ser humano reproduzca en sí mismo la experiencia poética: la captación de un mundo formado por palabras con un contenido perceptual que las trascienda. Lo poético sería entonces una situación vital, un hombre o una mujer en un ambiente que de alguna manera conecta con su particular experiencia o la suscita. La palabra poética despliega un poder taumatúrgico. Su capacidad de metamorfosis de lo real no se limita a lo

⁴ Nicol, E. *Op. cit.*, p. 77.

⁵ Shakespeare, W. *Macbeth*, acto segundo, traducción de Eliff Lara Astorga.

escrito, sino que trasciende a lo vivido. La sapiencia del lenguaje poético es anterior a lo que puedan contener las palabras textuales puesto que es una sapiencia discreta, sin la intención de influir en los demás anticipadamente, ni de obtener el reconocimiento de nadie. Esta sabiduría, a diferencia del lenguaje filosófico, no actúa por ejemplaridad, sino con la intención de producir el acto de la comunión entre personas. En el clímax del lenguaje poético, el oyente, el lector, el escritor, quienquiera que sea, penetran en su sapiencia verbal, se compenetran con ella fascinados por el juego de unas palabras que adquieren un relieve inusitado. Siquiera por breves instantes, comparten la virtud inherente a ese libre juego y experimentan un hervor de palabras inextinguibles. Así se configura nuestra profana experiencia poética a través de una sobreexcitación verbal que hace del arte poético un acto vinculatorio:⁶

“Hacer poesía es hacer acto de presencia: un acto fidedigno de presencia humana. El poeta da fe de sí mismo, como hombre, además de presentarse como artista. Su arte contiene una sapiencia humana específica, que perdura en la posteridad, pero que fue anterior a esa *sabiduría humana* de que nos habla Platón. Quiere decir que con la poesía el hombre aprende a ser hombre, porque aprende a hablar bien.”⁷

Por su peculiar sabiduría, la poesía es mundana y supraterránea; con su ascendente juego de palabras “despega” de la tierra. Como dice Bonifaz Nuño en *As de oros*:

⁶ Por la historia sabemos que, en Grecia, lo mismo Homero que los Aedos y Rapsodas posteriores, ofrecían públicamente la poesía como un espectáculo. Sin la comunión espontánea del auditorio, cautivado por la palabra poética, esta tradición de la poesía espectacular se hubiera desecado. En vez de lo cual, se prolongó en la representación escénica de la tragedia.

⁷ Nicol, E. *Op. cit.*, p. 84.

Amé también los labios puros
de la sabiduría; su juego
ilustre de lumbres y palabras,
con su interestelar ascenso [...]

La tierra aparece, aquí, como un límite del hombre que despierta en él el afán de rebasarlo, de “ir más allá” para acceder a otro límite, el cielo, el firmamento superior, la morada de los dioses. “La palabra del poeta es olímpica porque se acerca, desde el reino terrenal, donde tienen cabida todas las miserias, a las alturas del reino celestial.”⁸

Esa libertad irrestricta de la palabra poética, la convierte en la medida de las cosas terrestres y celestes, humanas y divinas. Nada escapa, pues, al régimen soberano del lenguaje de la poesía. Ella no se incorpora simplemente al mundo preestablecido como un componente más: transforma al mundo marcando las fronteras del espacio mundano, porque trasciende el tiempo de la mundanidad. La poesía, se dice, es perenne. Cada uno de sus actos es completo en sí y no reclama una prolongación como otros proyectos humanos cuya permanencia exige una renovación constante.⁹

Con la poesía gozamos de “otros mundos” sin salir de éste, lo cual constituye, para nosotros, un verdadero milagro, un acto en el cual el lenguaje deja de ser nuestra patria y entramos en una situación de extraterritorialidad por la que nuestro ser se expande, saliendo de su habitual morada. La poesía nos invita a la aventura de habitar, siquiera por un instante breve, ese sitio que es todos los lugares y ninguno.¹⁰

⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁹ Así las ciencias y la filosofía, que no son sino intentos efímeros de ocupar el espacio intermedio entre lo conocido y lo desconocido, son llanamente mundanas y terrenales. En su anhelo de *ser* y *saber (tener)* más, solamente manifiestan, con certeza, una esperanza de muerte, de quietud, de parálisis, en el entendido de llegar al punto culminante donde se corroboran sus hipótesis de partida.

¹⁰ Con esto queremos decir que la “geometría” de todo poema introduce un factor que rebasa el orden de la mera descripción. El ambiente de un poema no es geométrico. Este factor no es eventual, sino inherente al acto poético en cualquiera de sus géneros. Es la transformación de la realidad descrita en otra índole de realidad: la realidad verbal y poética. Para ilustrar lo anterior, tomemos como ejemplo el poema *Sabiduría*, de Paul Verlaine:

Pero el “forjador de imágenes”, como llama Platón al poeta,¹¹ ejerce también una *misión* educativa, pues la depuración de las emociones consiste en refinar su cualidad y no sólo en eliminar las excrescencias que suelen llamarse patológicas. En ello la ficción poética tiene un papel medular. Lo que la poesía hace es expresar la transformación de la persona, transportando lo que puede ser posible al nivel de lo imaginado. La evocación poética nos despoja de las trivialidades inherentes a la vida humana y retiene solamente aquello que enaltece a esa vida (sea sublime o aberrante). La enaltece en un rango existencial extremo que la hace catártica.¹²

¡El cielo está, más allá del techo,
tan azul, tan calmo!
Un árbol, más allá del techo,
mece su palma.

La campana que se ve en el cielo
tañe suavemente.
Un pájaro que se ve en el árbol
canta su lamento.

Dios mío, Dios mío, la vida está ahí,
simple y tranquila.
Este apacible rumor
viene de la ciudad

¿Qué has hecho, oh tú que estás ahí
llorando sin cesar,
di, qué has hecho, tú que estás ahí
de tu juventud?

El poema introduce un elemento trágico: el llanto incesante de la crueldad del tiempo, la resignación ante la juventud irrecuperable, ante la imposible enmienda de la vida ya vivida, acaso malgastada. Las palabras crean lo que los sentidos no perciben y lo que perciben los sentidos se reproduce miméticamente con las palabras. Por eso nos referimos al carácter perceptual (más que conceptual) del lenguaje poético. Cf. Landa, Josu. *Más allá de la palabra. Para la topología del poema*, FFyL, UNAM, 1996.

¹¹ *La República*, (601c).

¹² En esta función pedagógica del lenguaje poético reside, para nosotros, la clave de la operación estética. Si fuésemos testigos, por ejemplo, de la tragedia de Hamlet, sentiríamos horror; si sólo somos espectadores de las obras de Shakespeare, diremos que es una obra maestra. Se produce, aquí, lo que llamamos “metáfora de la realidad”: la transferencia del suceso humano desde la realidad real a la otra realidad creada con puras palabras, pero que se desplazan de un carácter meramente conceptual a otro más profundo, dinámico y abierto: el perceptual.

La poesía, aunque sólo fuera una fábula mendaz, posee un intrínseco valor educativo. Ese valor radica en ser el arte verbal de la creación y la transformación, no en la fidelidad a una creencia, un dogma o una ideología. El lenguaje poético no produce las mismas reacciones emocionales que la realidad “imitada” por él. Una enseñanza religiosa, política, científica o filosófica no puede causar eso que Aristóteles llamó la *κάθαρσις* (cátharsis) o purificación de las emociones.¹³

Para E. Nicol, la filosofía siempre habla de lo mismo. La poesía no. “En realidad — nos dice—, no habla de nada. Es un hablar por hablar. Pero no un hablar cualquiera. Lo que dice tiene su fin en el habla misma. Los dichos de la filosofía remiten siempre a otra cosa. Ésta es la que no cambia: siempre es el ser. La poesía dice todo lo imaginable y, sin embargo, no habla del ser [*sic*]. Lo dicho es algo que no debe cotejarse con nada. El único ser que ahí cuenta es el ser del decir. Por esto es angélicamente fácil lo que dice.”¹⁴ La poesía es abierta; la filosofía parece que se encierra en sí misma y este hermetismo nos lleva a sospechar que no tiene valor universal aquello que es inaccesible para la mayoría. La filosofía siempre requiere de una explicación. En cambio, nadie se ve obligado a explicar la poesía en el sentido de justificarla.

El intento de penetración intelectual que busca la filosofía, no es requerido por quienes ya están emparentados con la poesía. Ésta es autónoma respecto a aquélla y por eso nos parece una vocación de excepción ya que sus productos son, sin disputa, la forma más noble, auténtica y desinteresada, de la expresión verbal. Los poetas no precisan de títulos, diplomas, credenciales ni certificaciones; los filósofos sí. Los poetas no aparecen en la nómina de la Universidad, los filósofos —y los filósofos de la poética— sí.

¹³ *Poética*, (1449b).

¹⁴ Nicol, E. *Op. cit.*, p. 151.

No obstante, tenemos que la relación de la palabra con lo real entraña, a la vez, la coincidencia y la diferencia entre filosofía y poesía. Como el filósofo, el poeta siempre habla de algo; lo diferencial es el tratamiento simbólico de esa realidad. La realidad no se presenta, representa, ni interpreta, de igual modo en la poesía o la filosofía. Esto no obedece a una técnica de expresión diferente, sino a una diferente predisposición vital, a una disposición vocacional. El poeta hace con la realidad lo que quiere, pero ésta no le es, en modo alguno, indiferente.

Podemos colegir que la filosofía es posterior a la poesía y vino cuando el arte poético ya estaba formalmente constituido. La poesía puede existir sin la filosofía, pero, tal vez, sin la poesía no hubiese nacido la filosofía. “El arte de la palabra abrió el camino a la ciencia de la palabra.”¹⁵ Todo acto poético es suficiente en sí mismo porque es inconsciente o, mejor dicho, inocente. En cambio, el filósofo es el hombre que perdió tal inocencia debido a su necia búsqueda de la formalización racional de la ignorancia. Esa búsqueda es lo que la define, no sus hallazgos. La filosofía siempre permanece segura de sí misma, ahogada en un mar de dudas y desolada en el páramo intelectual de sus soluciones. Por ello, coincidimos con Nicol en el sentido de que *la poesía es el no-ser de la filosofía*: la poesía es *otra cosa* porque nos habla de *otra manera*.

Ya Platón nos había advertido que la pregunta sobre el ser de la poesía no es una cuestión poética. El ser y la razón de ser corresponden a un género prosaico. La poesía sólo es lo que se propone ser; es esencialmente ilógica, mientras que la filosofía es pura lógica. La poesía procede sin comedimiento, es irresponsable, hace lo que quiere con las palabras, en libertad irrestricta, sin rendir cuentas a nadie de sus operaciones. Parece que por ello escapa a todo intento de explicación racional, pero esta “sinrazón” no es síntoma de

¹⁵ *Ibidem*, p. 104.

defecto, sino signo de soberanía, de autarquía, de omnipotencia. La poesía tiene siempre el camino abierto para sus metáforas, sus constantes transferencias de lo real a lo imaginario. La versión que de la realidad nos ofrece, se sitúa más allá del régimen de las verdades apodícticas, en el ámbito de las ficciones epifánicas. Mientras que la filosofía suele equivocarse, la poesía no se equivoca nunca pues su realidad es un artificio deliberado y, de este modo, la realidad se enriquece. Crear y producir algo artificial es lo que hace el demiurgo: el obrero experto de la palabra que es el taumaturgo.

La poesía brota de la vida como por arte de encantamiento y, por ser gratuita, es innecesaria pero libre: nada externo determina su aparición y continuidad. De ello resulta que la poesía no ha de encajar en una forma de vida preestablecida, sino que ella misma es constituyente de una peculiar existencia que no tiene un *para qué*, como no sea un propósito terapéutico dadas las circunstancias del tiempo que nos ha tocado vivir.

Por otro lado, la poesía no impone la previa condición de ningún saber metódico; no requiere dudar de nada en absoluto porque no *cree* en nada, salvo en sí misma y con una despreocupación implícita. Es, pues, gratuita, innecesaria e inútil. El poeta, nos es lícito decirlo, hace lo que quiere; no está obligado a pensar metódicamente. El filósofo, en cambio, está obligado a dar razón sometido a múltiples restricciones inviolables.

Si bien la filosofía considera a la poesía como un objeto real, siempre es al precio de aceptar el elevado costo que implica apresar esta actitud que vuela, por decirlo de alguna manera, por encima del encierro categorial. La “lógica” de la poesía, su arte y técnica verbal, es constitutiva pero no definitoria; es, literalmente, un despropósito, algo que no tiene razón de ser y que trastorna el orden interno del pensamiento. Tal vez la poesía no se entiende con el entendimiento porque, verdaderamente, su inútil vocación se ejerce por amor. Ese motivo febril representa un importante instrumento pedagógico en el que la

praxis y la *poiesis* se reúnen en una fraternidad que sostiene la razón suficiente del ser, del saber, del pensar, del existir y del poder. En una palabra: del vivir.

Hablamos, aquí, de la necesidad de amor por la palabra como una cuestión, didáctica en efecto, pero, sobre todo, de una forma de sobrevivencia. Sospecho que al hombre contemporáneo se le ha adormecido el afán de sobrevivencia al que nos referimos, como si ya no se acomodara en ese mundo irreal creado por la poesía, en ese modo de vida implantado en el mundo real por ella. “Si alguna vez —escribe Nicol— llegaran a desaparecer el amor de la palabra bella y el amor de la palabra verdadera, anegadas por la tremenda oleada de la palabra útil, entonces este empobrecimiento llegaría a consumir al hombre nutrido por aquellas tradiciones.”¹⁶

Sin el poder erótico que entraña la vitalidad de la poesía, sería incomprensible su tenacidad y persistencia en medio de las brutalidades cometidas por la humanidad. Ontológicamente esto indica vitalidad, fidelidad, fecundidad, porfía y resistencia. Mediante el lenguaje poético podemos entablar el diálogo sin conflicto entre todos los hombres, mujeres y niños que han existido, porque su historia no es disolvente. Cada novedad suya crea nexos a través del tiempo, su historia no es la sucesión de lo efímero, sino el tejido de lo perdurable. Cada acto poético reproduce el acto original en el que Eros y Logos se fusionaron para dotar al mundo de una facultad procreadora.

El poeta no sólo imita la realidad, como Platón pretendía, sino que la transforma. Podemos decir que el efecto más importante de la poesía no es verbal, sino existencial: su verdadera obra es la transformación de sus allegados. Cualquiera puede reproducir en sí mismo esa metamorfosis, esa auto-*poiesis* del poeta porque, como enseña Nicol, Poesía es *paideia*:

¹⁶ *idem.*, p. 127-128.

“Educar en Grecia a los jóvenes en el conocimiento de la poesía —escribe— [...] no es informarlos de las confusas y poco edificantes andanzas de los dioses. Es fomentar en ellos el amor por esas singulares formas de decir que emplean los poetas. Esa paideia es una lingüística erótica, la mejor, la realmente formativa.[...] La paideia poética no es [*no debería ser*] una instrucción para las minorías. Es una pedagogía abierta. La distinción que brinda es una distinción humana, más que social.[...] En el caso de la paideia poética, los ineducados no son simplemente ignorantes. Son los ausentes, los evasivos, los reacios: aquellos que rechazan la transformación de la poesía.”¹⁷

¹⁷ *ibid.*, p. 129-130. El subrayado es nuestro.

3.3 EL LENGUAJE POÉTICO COMO ASPECTO DE TODO LENGUAJE VIVO

“En realidad todo aquello que no es ‘gramaticalmente exacto’ puede también ser justificado desde el punto de vista estético, lógico, etcétera, si se lo ve no en la lógica particular, etcétera, de la expresión inmediatamente mecánica, sino como elemento de una representación más vasta y global.”

ANTONIO GRAMSCI. *Notas para una introducción al estudio de la gramática.*

Hay quienes parecen atribuir todas nuestras dificultades, económicas, políticas y sociales, a la “tiranía de las palabras” que nos oculta la realidad de las cosas. Hay quienes, por otro lado, ven en las palabras —con toda su intención acumulada— la “actualidad misma de la cultura” (Hegel) y la encarnación de la realidad. No se intenta, aquí, decidir entre estos dos extremos, sino sólo sugerir que lo que se han dado en llamar “cuestiones verbales”, en realidad no lo son de forma exclusiva, sino que van directamente al corazón de las cuestiones filosóficas y su enseñanza.

En particular, nos hemos referido al tipo peculiar de expresión estética que significa el lenguaje poético como medio de superación de la enseñanza filosófica convencional, a través de la autogestión pedagógica. Concebimos al lenguaje poético no sólo como una clase especial de lenguaje, sino, más bien, como un aspecto (medular) de todo lenguaje vivo.

Esta verdad se expresa en el hecho de que el ser humano habla a cada momento como poeta, a causa de que, como éste, da expresión a sus impresiones y sentimientos metamorfoseando la realidad. No importa que esto se haga en el tono de la conversación ordinaria, porque no existe la más mínima diferencia entre esta forma y la prosa, el diálogo

o el drama. Y si al llamado “hombre común” no ha de importarle ser considerado como poeta, ya que lo es por su misma humanidad, el poeta no puede tomar a mal el que se le asocie con la comunidad ordinaria, porque sólo esta relación explica el poder de la poesía sobre todos los espíritus humanos en el sentido más estricto y amable de la expresión. Si la poesía, en cambio, fuera una lengua especial, una “lengua de los dioses”, los seres humanos no la entenderíamos.¹

Dado que, para nosotros, la poesía no es una lengua especial (de los dioses), ni un lenguaje especial (exclusivo de los poetas), el lenguaje poético de que hablamos no es el sentido que tiene el poeta de la poesía, como algo hecho conscientemente. Es, más bien, algo inherente a todo lenguaje llamémosle “natural”² como tal, esto es, la construcción inconsciente del lenguaje descrita como metáfora fundamental. La poesía y el lenguaje poético, en este sentido más amplio, están presentes en toda construcción mítica del universo y son parte de la lengua de la religión y de la lengua de la metafísica; incluso de la lengua de la ciencia y la filosofía mismas. Así como la mitología no es sino un pequeño residuo de una etapa general en el desarrollo de nuestro pensamiento, así, lo que llamamos ordinariamente poesía, es un pequeño extracto de lo que fue, es, ha sido, está siendo y será universal. Ciertamente, de las dos formas de lenguaje y simbolismo, la poética y la filosófica, la primera es la original y la segunda es la derivada. Podría incluso decirse que en verso, melodiosa, surgió la voz del hombre antes de hablar en prosa. De hecho, el desplazamiento de lo filosófico a lo poético, que proponemos como alternativa autogestionaria para la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía, supone pensar ordinariamente lo cotidiano, lo prosaico, a la manera de un goce intrínseco expresado en

¹ Cf. Croce, B. *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.

² *Lenguaje ordinario* en el sentido de J. L. Austin. Véase la Introducción de esta tesis.

términos de acción y contemplación desinteresada. Esta noción tiene para nosotros una alta significación cognoscitiva ya que este *arte* profiere el carácter de revelación liberada del interés alevoso y es, al mismo tiempo, una fuente de penetración sin igual en la naturaleza de la realidad.

Sabemos que, en cierta forma, todo arte es expresión y, por lo tanto, una especie de “lenguaje” que, como tal, evoca sentimientos o emociones e indica acontecimientos. Para nosotros, la función primaria del lenguaje poético es la evocadora. El lenguaje poético evoca sentimientos, sentidos intuitivos y emotivos que conjuran, por decirlo así, una realidad viva; la vida de las cosas queda presa en las formas mismas de expresión; su representación intuitiva es, pues, la forma primaria de la representación poética que, expresada en términos puramente psicológicos, es una función de la imaginación.

El sentido poético del lenguaje, a partir del cual se desarrolla toda poesía, está en su poder de evocar imágenes, medios de la intuición enlazados con la imaginación y la fantasía a través de los cuales siempre se dice algo. El poder supremo de la poesía consiste en hacer a todas las cosas vivas y reales en, y por, el lenguaje. Cada metáfora, cada verso, tienen la fuerza y el poder de conjurar la realidad viva de un modo que les está vedado a las proposiciones.³ Todo arte simboliza a la realidad y la poesía simboliza a la realidad de

³ Casi sin excepción, los filósofos y los lógicos han atribuido un carácter privilegiado a los “enunciados declarativos” o “descriptivos”, a las “aserciones”, “aseveraciones”, “proposiciones”, etc., (J. L. Austin prefiere llamarlas “expresiones descriptivas o constatativas” en contraposición con las “expresiones realizativas o performativas”) es decir, a las expresiones que describen algún estado de cosas o un hecho y que monopolizan la cualidad de ser verdaderas o falsas pero no ambas. La presuposición obstinada de que únicamente tienen interés teórico los enunciados descriptivos fue denominada por Austin “falacia descriptiva”. Austin observó que las expresiones de tipo performativo poseen la peculiaridad de que al pronunciarlas, en ciertas circunstancias, llevamos a cabo una acción que no debe confundirse con la acción de pronunciarlas. En estas expresiones hacemos algo más que decir algo. Desde un punto de vista gramatical, tales expresiones se caracterizan, típicamente, por la presencia de un verbo en la primera persona del singular del presente del indicativo, voz activa. Por ejemplo, la oración “Prometo abandonar la filosofía en cuanto obtenga el grado”: a) es un enunciado desde el punto de vista gramatical; b) no describe nada, esto es, no es como “La enseñanza de la filosofía está podrida” que describe el hecho de que la enseñanza de la filosofía

manera evocativa, fusionando a los objetos y su contenido sentimental en una unidad inseparable. Surge, así, un elemento noético: penetramos a través de lo sensible y asimamos un contenido espiritual.

Ahora bien, ya que toda expresión implica representación en cierta forma y en algún grado, el lenguaje de la poesía también es descriptivo; encarna un contenido ideal que no puede expresarse de otra manera. De ese modo, la metáfora pasa a ser símbolo cuando manifiesta un sentido ideal, cuando, encarnada en el mito y en el lenguaje, es la fuente de todos los simbolismos poéticos sin convertirse solamente en una figura intelectualizada, sino en forma verbalizada de la intuición.

El uso poético del lenguaje toma palabras que ordinariamente tienen sentidos convencionales objetivos y, forzándolos dentro de una estructura nueva e independiente, objetiva nuevos sentidos. La función del poeta es, precisamente, formar lo que no ha encontrado expresión en el lenguaje, realizar una evocación de símbolos remotos o ausentes, llamar “espíritus” desde la inmensidad profunda y polifacética del infinito revelado que las palabras, al perder sus sentidos “normales”, sugieren. En sentido estricto, la poesía no dice nada: evoca sentimientos y comunica emociones y pensamientos. Parece abarcar las condiciones de su grandeza abandonando la obsesión (propia de la filosofía y la ciencia) del conocimiento y la verdad. La poesía no necesita saber lo que *son* las cosas para adoptar una actitud adecuada hacia ellas, puesto que su peculiaridad es esa capacidad de evocación y recreación que con extraordinaria amplitud disemina por el océano de la conciencia y el ser consciente. Así, la poesía se nos revela como la facultad de cualquier actividad humana que es, por sí misma, una objetivación de carácter cualitativo del espíritu

está podrida; c) no es verdadera ni falsa; y d) no es un sinsentido. El “algo más” que la acción de decir algo es, precisamente, la acción de prometer.

de lo humano. La poesía *pretende* la verdad, pero en otro sentido distinto al de la filosofía: en el sentido de que representa, simbolizando, algo en el reino objetivo del ser, así como en la naturaleza interna, subjetiva, del hombre. La poesía es esencialmente revelatoria. Un poema es la imagen misma de la vida que expresa una verdad eterna:

Muchas gemas del más sereno esplendor
reposan en las oscuras cavernas del insondable océano.
Muchas flores nacen a un rubor que nadie ha de mirar
y despilfarran su dulzura en el aire desierto.⁴

Al ser una función de la poesía (y de todo arte en general) el evocar emociones, encarnar sentidos —con o sin significación— e imágenes, trasciende el cuerpo y, en cierto sentido, se sitúa más allá de él, aunque ambos se encuentren fundidos. El poeta revela un panorama de valores en conexión con los cuales los términos “verdadero” o “real” se adecuan. El modo en como el poeta se enfrenta con *su* realidad, revela actitudes emocionales, intelectuales, pasionales, etc., hacia la vida y, en la medida en que estas actitudes se evocan en nosotros, se nos revela algo del espíritu interno del hombre que es “verdad” acerca de él y que puede tomarse como parte de nuestra intuición y comprensión del mundo. Esta poetización, esta verdad vista en perspectiva, no sólo describe, por medio de imágenes “desprendidas” de lo sensible, un objeto conocido conceptualmente, sino que encuentra su importancia como puerta de entrada a un mundo espiritual en el que el poeta se las arregla para, de algún modo, manifestar la *verdad* del ser humano, de la vida y de la naturaleza como un todo orgánicamente constituido. Si todo poema incita esta nota

⁴ Citado en: Urban, Marshall W. *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, F.C.E., México, 1ª reimpresión, 1979.

auténtica, debe ser una nota que suena en nosotros mismos y que de cierta manera se verifica ya sea directa o indirectamente. Es así que la poesía, hablando, habla:

“La poesía, como cualquier forma de la experiencia estética, puede gozarse intrínsecamente y no primariamente por sus implicaciones cognoscitivas y existenciales. Pero la poesía también debe interpretarse, y precisamente esa interpretación es en un sentido parte del goce.”⁵

La interpretación de la poesía es la determinación de lo que la poesía dice. Esto supone que, en adición a lo que dice el poeta superficialmente o en la exterioridad del poema, también se dice algo que sólo puede destacarse por la interpretación. Ahora bien, un carácter de esa interpretación es que siempre se lleva a cabo en términos no poéticos, es decir, la interpretación consiste en traducir las *oraciones simbólicas* a oraciones literales o no simbólicas. Esto nos conduce a una distinción ulterior que es necesaria, a saber, entre lo que la poesía dice explícitamente y lo que dice implícitamente.

La poesía significa lo que dice, pero no siempre dice lo que significa. Siempre existe un gran caudal de referencia inexpresada. Lo que la poesía dice explícitamente puede ser ficción, cursilería, engaño. Pero cuando buscamos determinar qué dice implícitamente encontramos, no sólo que para poder expresar adecuadamente lo que real o aproximadamente quiere decir debemos decirlo en un lenguaje de mayor generalidad y abstracción (en lenguaje filosófico), sino que debemos reconocer que lo que dice implícitamente no es del todo idéntico con lo que se dice explícitamente. Ahí es donde el poeta es un descubridor de nuevas cualidades y relaciones, de símbolos cósmicos por medio

⁵ Urban, Marshall W. *Op. cit.*, p. 403.

de los cuales se sugieren cosas y manifestaciones espirituales y corporales que dan la impresión de “otra realidad”, para encarnar perceptualmente un contenido ideal que no puede expresarse, ni aprenderse, de otro modo.

Este lenguaje poético sirve para despertar en nosotros ciertas sensaciones “elevadas” o, de alguna otra manera, importantes, que marcan un contraste con la realidad afirmada. El lenguaje de la poesía “dice algo” acerca de la realidad que nos subyuga. La poesía, en cuanto tal, no dice nada específico como la filosofía. *Es el individuo poeta el que habla, no la poesía.* Cada poeta se enfrenta a la humanidad y al mundo de modo diferente. Además, lo que los poetas dicen explícitamente es muy variado, porque la realidad, en cuanto determinada por la apreciación de un conjunto de valores, varía en el mismo grado en que éstos varían. La poesía es como el trabajo: revela el carácter de humanización de la naturaleza pero, a diferencia del trabajo asalariado, sin deshumanizar al hombre. Ese es su valor supremo y por eso opera variaciones sin iguales en la realidad.

No es posible, pues, ninguna exposición adecuada de lo que sucede en la vida humana, hogar central de la acción y el drama, si se descuidan las relaciones de tipo mental y el modo de interpretarlas. En ese sentido la poesía, ya sea como lenguaje intuitivo, metafórico o dramático, siempre dice explícitamente ciertas cosas acerca del hombre y la vida humana. Lo que explícitamente dice es múltiple, variado y, con frecuencia, contradictorio; pero en la medida en que es auténtico, todas sus afirmaciones explícitas tienen un carácter común: son afirmaciones acerca de *personas* o *personificaciones*.

Esto parece trivial, pero es, correctamente entendido, de la máxima importancia. Ni la ciencia, ni la filosofía, hablan de personas y no tienen ningún interés en ellas como tales. Ciertamente no tienen interés en el individuo, como no sea para la ejemplificación de un universal. Por su parte, la psicología “científica” siempre es psicología sin alma. Para el

poeta, en cambio, el individuo es siempre el centro de convergencia entre potencialidades que le son necesario revelar. El lenguaje de la poesía es muy importante porque algo que siempre nos manifiesta es que la vida y los seres humanos somos partes de la naturaleza, únicos, libres y autodeterminantes.

La poesía es, primariamente, reveladora de la vida y el espíritu del hombre. Pero esa misma vida y espíritu son partes de la naturaleza, en el sentido de la realidad como un todo. No puede ser directamente reveladora del hombre sin ser indirectamente reveladora de la naturaleza de que el hombre forma parte. La poesía tiene mucho que decir acerca de la naturaleza. En la medida en que habla directamente —en su propia forma—, en la medida en que habla explícitamente, sólo puede hablar en función de relaciones de tipo mental que se presentan de modo dramático (fatalmente emocionante). En otras palabras, la poesía “personaliza” la naturaleza y, por ello, la forma poética es la forma antropomórfica por excelencia. Ésta es la única forma posible de interpretar lo antrópico, la única forma que da inteligibilidad intrínseca en conexión con lo humano. Cuando el hombre es simbolizado en términos no humanos, toda comprensión intrínseca se desvanece y sólo realizamos una inteligibilidad instrumental. Pero es otra cuestión completamente distinta cuando la forma antrópica se aplica a lo no humano, cuando hablamos de la “naturaleza” en términos dramáticos. Para el poeta “el río corre”, “el arroyo murmura”, “el viento canta”, “las montañas gritan con sus cabezas levantadas”, “el mar ruge”. Aun donde no se emplean metáforas, donde sólo se emplea el lenguaje de la poesía, este lenguaje conjura un universo viviente.

Sabemos que el ente, en todas sus formas, afirma la realidad de las cualidades experimentadas de las cosas. El pintor en su lienzo, el músico en su tono y el poeta en su lengua, tratan con estos aspectos de las cosas en cuanto realidades. El poeta escucha al

arroyo murmurador y, a diferencia del físico, no abstrae los átomos, las ondas sonoras y las formas o la composición química del agua corriente. En lugar de hacer esto, trata de aprehender el todo de ese hecho elemental en su unidad, ya que el murmullo es lo físico determinado por las moléculas y las ondas y no puede haber un factor físico en el objeto excepto cuando es constituido por el sujeto que lo experimenta. Esto es lo que el poeta se esfuerza por expresar. La poesía, en su mejor momento, siempre sugiere algo cimentado mucho más allá del murmullo y del humano, ciertamente lejano, que debe tener su base en la naturaleza última, insondable, de las cosas. Lo que el poeta aprehende y el físico descuida es la pura cualidad indeterminada, inmediatamente experimentada, que lo físico ayuda a destacar y que tiene sus raíces, no en la naturaleza observada ni en el hombre, sino en los últimos elementos atómicos a partir de los cuales ambos se constituyen.

La poesía, en mi opinión, no sólo es la expresión de lo que el poeta cree y siente, esto es, de intuiciones que son captadas con gran amplitud, sino, también, el medio de comunicación del poeta, el esfuerzo por comunicar a otros espíritus aquellos sentidos que se presentan a él. Esos “sentidos” no son invención del poeta, no son los productos de su imaginación; más bien son realidades objetivas en el mundo, por observar o descubrir, de las que el poeta es un instrumento suficientemente sensitivo.

El lenguaje poético, por su misma naturaleza, ve como última una doctrina mecanicista de la realidad, pero no la niega. Esto es, la poesía dice lo que significa, pero no dice *todo* lo que significa; al intentar decir este *todo* deja de ser poesía y se convierte en soberbia filosofía. Por ello el poeta hace bien en hablar figuradamente, en conservar su propia forma simbólica. Porque precisamente en esa forma se da un aspecto de la realidad que no puede expresarse adecuadamente de otra manera.

Pero tampoco es cierto que todo lo que se expresa simbólicamente, puede expresarse mejor literalmente. Por ese motivo la poesía puede llegar a ser, al mismo tiempo, parafraseando a Coleridge, poesía muy inteligible o filosofía muy descabellada. La intuición de la naturaleza que da la poesía podría razonablemente traducirse en los términos abstractos de un *panpsiquismo* demasiado crudo y hasta ridículo. Todavía más, la metafísica implícita en el modo poético de ver e interpretar las cosas, puede darnos una visión deformada de la realidad. Pero si es verdad que, como algunos afirman, ya se ha dicho todo, queda como cierto que la poesía es una metafísica disfrazada y sólo cuando sus implicaciones, interpretadas críticamente y expresadas de modo adecuado, pasan a ser parte de la enseñanza de la filosofía, es cuando puede lograrse una visión adecuada del mundo y abrirse éste a mejores cauces. El filósofo puede (en efecto, algunos lo han conseguido) aprender mucho de este modo de redescubrir la realidad y expresarla para crear una cultura en la que el humano adquiriera una nueva dimensión de ser, lograr nuevas posibilidades de conducta, trascendiendo lo efímero de aquello mismo que lo define, la palabra.

La palabra logra una sustantivación del ente y mantiene una manera privilegiada de relacionarse con él y con los demás. Mediante la hibridación, entre sonido y sentido, que en su esencia se consigue, el prójimo ya no es un mero ser-ahí (*Dasein*), sino el interlocutor. La palabra es el ofrecimiento visual y sonoro del ser. El sonido y la grafía transforman el ser de quien habla: le “otorgan” el ser esencialmente humano. Este otorgamiento es físico y meta-físico a la vez, puesto que se convierte en una prolongación auxiliar de la facultad humana del lenguaje. Hay infinitas maneras de decir la misma cosa con las mismas palabras, de poseer y de ofrecer la cosa, según las inflexiones orales. La sonoridad, la acústica, la fonación, la musicalidad, son integradas, mediante el lenguaje poético, en la personalidad para abrir nuevos cauces en su evolución. Este acto verbal nos permite

acercarnos a lo que está separado del aquí y el ahora, marcando la diferencia en el acto mismo de acortarla. El pensamiento, esencial comunicación, se vuelve sonoro y crea, al mismo tiempo, su propio ámbito de resonancia: el cuerpo. Éste es el ámbito propiamente humano, distinto del espacio físico donde se producen los ruidos y sonidos mundanos, desde el relámpago que anuncia la tormenta veraniega, hasta el piar de las aves en primavera.⁶

La poesía es una forma de musicalidad nueva y diferente en la cual la “verdad” es lo que menos importa. La novedad del lenguaje poético, respecto del filosófico, es justamente el incremento de esa musicalidad. El universo poético es creado por el poeta pensando en sonidos tanto como en imágenes. Las cosas son como el poeta decide libremente que sean. Crear, en griego, es *poiein*. La musicalidad es, por tanto, prominente en la génesis del acto poético y aunque no hay expresión verbal sin sentido, el sentido común de la palabra queda subordinado al arte del sonido y transformado por él de una manera silenciosa, callada, discreta. Así es como el lenguaje poético revela al profano la comprensibilidad de la fantasía al afinar la consonancia de la palabra conceptual con la cosa. Por ello es legítimo que el concepto ceda ante la metáfora.

“Cremar mi conciencia en la hoguera de tu alma”, “tristes guerras si no es por amor la empresa”, etc., son afirmaciones imposibles de un ser que no es y serían inválidas o prosaicas sin el arte de la voz. Hablar poéticamente es hacer música con las palabras.⁷

⁶ Por el contrario, la filosofía es un pensar conceptual y, por tanto, su interés se centra en el sentido, no en la musicalidad o el sonido de las palabras. Ni siquiera, al parecer, le preocupa el interlocutor. Los mismos profesores de filosofía nos han acostumbrado a prescindir de un oyente en la relación cognoscitiva que se mantiene en los cursos y seminarios. Enseñan que lo único importante es la relación del *logos* con el ser, olvidando que todo pensamiento es diálogo. Así nació la lógica muda, como si el concepto fuera un fenómeno exclusivamente mental y no vocal.

⁷ En contraste, veamos lo que nos dice Eduardo Nicol respecto de cierta actitud hacia la filosofía: “Los amantes de la filosofía todavía hoy son oyentes. Esta es una ciencia-sapiencia que se expone oralmente en conferencias y cursos académicos. Incluso, alguna vez, los oyentes usan grabadoras, cuando pudieran esperar

Así, la obra poética es voz con arte musical de suerte que su plenitud, armoniosa o disonante, no hace sino acentuar el ritmo natural del lenguaje. El *logos* es sonoro, además de ser lógico: tiene sentido porque tiene sonido.⁸ La poesía tiene su propio tono y su particular acento. Es melódica y por eso resulta incongruente cuando se reduce a la normalidad prosaica. En nuestros días, por ejemplo, vemos que los terribles infortunios de la vida real no siempre tienen el rango de tragedia: les falta música y son, a la vez, aterradores y prosaicos.

Lo que nosotros esperamos de la poesía, no es ya un mundo creado por el poeta, sino una versión del mundo cotidiano acaso más refinada que las noticias periodísticas o que las memorias personales, pero vulgar y superflua por común. La poesía es comunitaria porque su musicalidad nos vincula haciendo surgir una nueva forma de comunidad fraterna: la hermandad de los hombres en la solidaridad de la palabra cantada.

“La poesía, sin otra música que la suya propia, tiene el desinterés de lo que no responde a nada, de lo que no ha de someterse a ninguna necesidad interna o externa, grande u ocasional.”⁹

El lenguaje poético, en tanto que acto natural, espontáneo, que surge de adentro — sin motivación deliberada— y que conserva el aspecto de todo lenguaje vivo como su impresión de gratuidad, explica que la poesía no necesite explicaciones. El poeta es

la eventual publicación de la lección oral; como si quisieran retener el decir, y no sólo lo dicho, roban la voz ajena para reproducirla a voluntad, sin la voluntad del dueño y señor de esa voz.” (Cf. E. Nicol. *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, Instituto de Investigaciones Filológicas, U.N.A.M., México, 2007, p. 62).

⁸ En este punto, considero que la abstracción del puro concepto, que llevan a cabo los filósofos, sólo fue posible por la invención de la escritura que, tal vez, fue anterior a la filosofía y posterior al nacimiento de la poesía.

⁹ E. Nicol, *op. cit.*, p. 66.

magnánimo y su voz (escritura) inaugura una manera nueva de hablar para los otros. No sólo una manera distinta de decir lo que también es articulable en prosa, sino un decir que no se puede comunicar sino con otra sonoridad. Por eso la poesía es intraducible.

“Puede decir el filósofo —escribe Nicol—, sin pretensión, que el hombre alcanza la cima de su ser con los rigores formales del *logos* de razón. Lo cierto es que a esta misma cima llegó antes por la vertiente del discurso sonoro, con la formalidad regulada del *logos* poético.”¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, p. 70. Sabemos que la palabra *poiesis* significaba, en griego, producción o creación. Tardíamente designó, específicamente, la producción poética. No sabemos por qué conductos de la mente los griegos decidieron que el arte de la poesía era La Poesía por excelencia. Platón tuvo que recordar a sus contemporáneos que “todos somos poetas”. Quiso decir que el hombre es productor. El poeta para nosotros es un obrero; un obrero de la palabra; un artesano de los sonidos verbales y un agricultor de imágenes acústicas; el “ama de casa” del hogar del lenguaje.

3.4 EL LENGUAJE POÉTICO COMO POTENCIA CREADORA

“Llegará un día en que el arte de soñar estará al alcance de todos los hombres. Mucho antes de eso, los libros dejarán de existir, pues cuando los hombres estén bien despiertos y soñando, su capacidad de comunicación (entre sí y con el espíritu que mueve a todos los hombres) se incrementará tanto, que la escritura parecerá como los broncos y estridentes chillidos de un idiota.”

HENRY MILLER. *La crucifixión rosada I. Sexus.*

“La vida —escribe George Steiner— se desarrolla a través de una red incesante de señales.”¹ Sobrevivir en ella implicaría, entonces, recibir un número suficiente de dichas señales, elegir del flujo aleatorio las que son literalmente vitales para el individuo y su especie y descodificar las que sean pertinentes de forma adecuada. Los colores, las secuencias, los olores, los ritmos o irregularidades de forma o comportamiento, todo contiene información. Prácticamente cualquier fenómeno puede ser leído y clasificado como declaración ya que, en tanto que seres vivos, disponemos de una amplia gama de articulaciones: posturas, gestos, coloraciones, tonalidades, secreciones, expresiones faciales, todo esto transmite un mensaje, una unidad de información focalizada, la expresión de un significado cifrado.

El lenguaje poético es solamente uno, probablemente el más reciente, entre una gran cantidad de códigos expresivos. Esos códigos no sólo persisten, sino que pueden sobrevivir al lenguaje considerado, digamos, en términos generales. Así, un mundo “mudo” puede ser, de todas maneras, un mundo pletórico de mensajes, un planeta poblado de comunicaciones

¹ Steiner, George. *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, Siruela, trad. Edgardo Russo, 2002, p. 71.

convencionales y significativas. Antes del hombre, y aun después, no hubo ni habrá silencio; hombre y lenguaje están en correlación implicándose y necesitándose mutuamente. Somos, como alguna vez lo dijieran Hesíodo y Jenofonte, “un animal o una forma viva que habla”. O, como lo dijo Herder, “un animal de lenguaje” y también una creación del lenguaje. La “humanidad” de nuestra especie, la identidad que puede formularse a sí misma y las demás, es una función del lenguaje. Y esto es así debido al poder convencional del lenguaje para existir con anterioridad a aquello que designa. Tal vez sea cierto que ningún otro animal puede recordar históricamente, ya que su temporalidad es el eterno presente de las criaturas sin habla (como los niños que aún no hablan y no saben leer y escribir).

El habla, hemos dicho, constituye el movimiento de sístole y diástole del ser; ofrece pruebas externas e internas. Todo este proceso, la manifestación del ser y la respuesta del “no ser”, es de estructura dialéctica y de naturaleza lingüística. Es decir, no sólo nos hablamos *a nosotros mismos*; hablamos —también— a lo que está *dentro de nosotros*, al hombre que habita en el fondo de cada hombre.²

Nada nos destruye más que el silencio de otro ser humano. Para Kafka, muchos hombres sobrevivieron al canto de las sirenas, pero ninguno a su silencio. De modo que reconocemos la existencia del *otro* y la nuestra propia mediante un intercambio lingüístico. El monoteísmo, por ejemplo, esa magnificación trascendental de la imagen del ser humano, definía a Dios como una tautología gramatical: “Soy el que soy”. Por su parte, el

² Para G. Steiner, nuestros mecanismos de identificación —los procedimientos extraordinariamente complejos de reconocimiento y delimitación que permiten decir “Soy yo” y experimentar al propio ser, y de modo concomitante impiden “sentirse otro” a no ser por un acto de proyección imaginativa, una ficción proyectiva de semejanza— se basan, primordialmente, en la condición lingüística. Estos mecanismos evolucionaron lenta y dificultosamente a lo largo de siglos. Por eso el reconocimiento de la identidad diferenciada de la *otredad* es un logro difícil y extremadamente importante que contiene el oscuro indicio de una antigua duda: ¿quién soy yo, quién eres tú, cómo sabemos que nuestra identidad es estable, que no pasaremos como una corriente de agua a integrar el río de la *otredad* como sucede con la luz o el viento?

neoplatonismo y el gnosticismo llevaron el proceso de la relación lingüístico-ontológica más allá: “Soy la Palabra, el *logos* que se da el ser a sí mismo y a todo lo demás. Creo el mundo al nombrarlo.” El hombre representa, así, una *poiesis* léxica; es un *zoon phonanta*.

Sin embargo, investigar el ser del hombre y el lenguaje a través del lenguaje científico o filosófico, sin otros instrumentos (¿los hay?), puede convertirse en un proceso circular, un juego de espejos en el que incapaces de trascender, desde el punto de vista conceptual, los términos lingüísticos de referencia, nuestras preguntas no alcancen ninguna respuesta (o cualquiera de ellas) imaginable, o, si esa respuesta es lograda, no pasa los ejes geométricos de la reiteración y la repetición. En cambio, en el uso del lenguaje poético y la metáfora —hecho lingüístico que Platón consideraba crucial para la excelencia del hombre— se enciende un nuevo arco de energía perceptiva, relacionándose áreas hasta entonces inconexas donde lo neurológico y lo verbal se aproximan sin igual. Esas nuevas relaciones generan, a su vez, una respuesta orgánica directa cuando dichas áreas, que hacen posible la memoria y la exploración en la corteza cerebral, entran en circuito. De esto se sigue que lo que llamamos *vida* es el nacimiento, más o menos logrado, del ser potencial.³

³ Para las neurociencias, ya no parece cierto que el volumen craneal haya sido decisivo para que el hombre alcance su humanidad. Ahora lo que cuenta es el desarrollo y la activación (sinapsis) de conexiones electroquímicas entre la mayor cantidad posible de neuronas. De esta manera, los grados de *humanidad intensificada* son considerados en función del uso amplificado de la corteza cerebral y la mayor activación del potencial de los filamentos y los puntos de contacto entre los centros nerviosos, desde el punto de vista somático. Así, los nuevos estímulos cerebrales engendran o desatan nuevos circuitos.

Al parecer, ciertos procesos electroquímicos y neuroquímicos de la vida mental están estructurados *semánticamente*. La recepción de estímulos sensoriales, su almacenamiento, cifrado, transmisión, exploración y respuesta subsiguiente, parecen obedecer a una secuencia sintáctica. Supuestamente existe, más allá de lo metafórico, una gramática de los procesos vitales, un modelo orgánico de articulación secuencial y genética del que surgiría el lenguaje. A su vez, el lenguaje retroalimenta su matriz fisiológica o, dicho de otro modo, el uso mismo del lenguaje activa la potencialidad lingüística: a mayor sinapsis, mayor cantidad de fibras.

La idea de la *vida* como un lenguaje, como información transmitida, sigue en el aire. Pero en la psicofísica, la cuestión de las bases biológicas del lenguaje desempeña un papel decisivo. Es posible que lleguemos a entender cómo y de qué manera los niveles de especificidad y sofisticación genética de la herencia humana implican la existencia de un código comunicativo único y son, al mismo tiempo, controlados por dicho código. En un sentido que todavía no podemos formular con nuestros toscos instrumentos analíticos, es probable que el lenguaje humano sea la contrapartida del desciframiento y traducción del idioma

Mientras que en la lógica del lenguaje filosófico las presiones de la uniformidad tecnológico-cientificista y la importancia que se le otorga a la comunicación rápida y clara están erosionando su *atlas* lingüístico, los poetas reconocen en la creación poética, en la devoción al lenguaje, una blasfemia hacia la vida y las necesidades del hombre; plantean el contexto de una nueva utilización del silencio tras el “fracaso de la palabra” que constituye el núcleo dramático de su particular experiencia.

Si, por poner un caso, Hölderling, Rimbaud y Mallarmé se destacan como fundadores de la modernidad, se debe a que lo moderno se expresó en ellos como impugnación del medio expresivo e hizo de sus obras una subversión constante de la posibilidad misma de una forma consolidada. Pero este movimiento, postura o intención, tenía un aspecto más terrible: trabajaba en las garras del terror espiritual. En estos poetas era evidente la convicción y el preciso diagnóstico, cristalizados por la catástrofe de las guerras, hambrunas, pandemias, etc., de que el humanismo que había alimentado la conciencia europea desde el Renacimiento estaba a punto de desmoronarse. Desde entonces se habla del relato de una civilización lingüística encaminada hacia el fracaso.⁴ Precisamente porque el lenguaje ha sido un medio esencial de la cultura humanística y el legado de la cultura clásica, el colapso del lenguaje en ciencia y filosofía significa, hoy, una devaluación más profunda. La propia filosofía que se nos enseña en la escuela diagnóstica la enfermedad de toda una civilización en la opacidad y en la muerte de la palabra.⁵

neuroquímico que define y perpetúa nuestra existencia biológica. Quizás la próxima apuesta de la psicología, el paso que nos conduzca más allá del empirismo *mente/cuerpo*, puede ser de naturaleza semántica.

⁴ El papel preponderante de los judíos en este movimiento de terror y de genio es digno de consideración. ¿Tienen acaso los judíos una afinidad especial con la vida del lenguaje debido a que la palabra escrita fue para ellos, durante largo tiempo, la patria por excelencia?

⁵ Cf. Mauthner, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Juan Pablos, México, trad. José Moreno Villa, 1976.

Desde luego no todo ha sido analizado. La acusación más corriente que se le hace a la filosofía lingüística es, precisamente, su reduccionismo, su negativa a considerar filosóficamente relevantes áreas como la poesía en su sentido tradicional. Al exigir pruebas y criterios de coherencia tomados de las matemáticas y, por tanto, inaplicables a la mayoría de los modelos de conducta y los deseos del hombre, la filosofía contemporánea se resiste a tomar en cuenta la vida y se ha convertido en un juego esotérico que en nada ayuda a la humanidad en su atormentada búsqueda de trascendencia. “Lo mejor de la filosofía moderna —ha escrito Steiner— tiene algo de la penetrante pero incorpórea incandescencia de un rayo de luz atrapado, implotado entre espejos.”⁶

De ahí surge, sin embargo, una fuerza inconfundible. La recuperación de territorios abandonados, bien puede ocurrir en el futuro con una progresión del metalenguaje al lenguaje. Si eso ocurre, será a partir de un reconocimiento lúcido del carácter convencional, del solipsismo de todos los enunciados filosóficos. Entonces podremos avanzar con los ojos abiertos por esa cuerda tendida en el abismo que separa al animal de Dios.

Para nosotros, el lenguaje poético es una potencia creadora, una ventana abierta a la vida: determina, para quien lo busca, las dimensiones, la perspectiva y el horizonte de una parte muy importante del paisaje total del mundo. Aunque, sabido es, ningún lenguaje, por más amplio que sea su vocabulario o más original y refinada su gramática, puede organizar la totalidad potencial de la experiencia. Ninguno, por más rudimentario y pobre que sea, deja de ofrecer un entramado eficaz. Como escribió Wittgenstein en 1917:

⁶ Steiner, G. *Op. cit.*, p. 90.

“*Nada* se pierde si uno no trata de decir lo indecible. Por el contrario, aquello de lo que no se puede hablar está —indeciblemente— *contenido* en lo que se dice.”⁷

La conocida descripción de Wittgenstein de la actividad filosófica como “terapia del lenguaje” y su declaración en el *Tractatus* “toda filosofía es una crítica del lenguaje”, ocupa buena parte de la filosofía moderna. La idea de que todo acto cognitivo —el proceso por el cual el hombre percibe el mundo y se relaciona con él— es básicamente un acto de lenguaje, no es nueva.⁸ Ya en el siglo XI, Pedro Damiano sostuvo que incluso el paganismo en el que había caído el hombre era consecuencia de un error gramatical: debido a que el lenguaje tenía un plural para la palabra “divinidad”, la desgraciada humanidad llegó a concebir una multitud de dioses. Una idea semejante sobre el carácter totalizador del lenguaje aparece en la pregunta de Lenin: “¿La historia del pensamiento, es la historia del lenguaje?”

Efectivamente, como Heidegger, podemos dividir razonablemente la historia de la filosofía entre las epistemologías que privilegian la sustancialidad, la verificación y la objetividad concreta de la experiencia humana, y las que privilegian la totalidad creadora o

⁷ Carta a Paul Engelmann del 9 de abril de 1917.

⁸ Esta idea es ampliamente trabajada por el ultranominalista Jaques Lacan, para quien “es el mundo de las palabras el que crea las cosas”. El psicoanálisis es una forma privilegiada de comprender esta función creadora porque conoce la estructura semántica de la realidad, porque sabe que el hombre está envuelto por una red absoluta de relaciones simbólicas, la mayoría de las cuales se manifiestan en el lenguaje.

Lacan trata de redefinir la teoría freudiana de los procesos psíquicos y los métodos terapéuticos sobre bases lingüísticas, ya que los elementos del psicoanálisis son los del lenguaje y su campo es la palabra. El psicoanálisis es, ante todo, una “cuestión de palabras”, de palabras escuchadas, explicadas, glosadas, intercambiadas, que lo hacen una terapia rudimentaria si el paciente o el médico no tienen cierta destreza en la utilización del lenguaje. Para que el psicoanálisis funcione, la lengua en la que el paciente asocia libremente ideas requiere amplitud, resonancia, riqueza idiomática, variantes coloquiales y todo un sistema de alusiones. Sólo los sectores instruidos o con tiempo para el ocio, están dotados de la capacidad de verbalizar y desplegar múltiples asociaciones semánticas que requiere el proceso analítico. (Cf. Lacan, J. *Escritos*, Trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1984).

cerrada de sus propios medios expresivos —es decir, las epistemologías que sostienen que el hombre capta la realidad y su propio ser en la medida en que el lenguaje se lo permite.

Pero, cuando los mortales hablamos damos vida a todo lo que en el mundo es accesible a los sentidos y al entendimiento. La utilización del lenguaje humano vuelve a representar, en una escala microscópicamente humilde, el “reflejo divino” de la creación, el *logos* o “creación por la palabra” del universo. Ahora todos sabemos que hablamos en prosa —prosaicamente— y esta condición pedestre determina buena parte de nuestra concepción poética del mundo.

El lenguaje poético es un lenguaje concentrado, es una selección hecha a partir de la totalidad o potencialidad de los recursos semánticos de una lengua. Existe porque puede crear una membrana que lo separa del flujo cotidiano del discurso. Las variables formales, la gama de sustituciones y mezclas posibles, así como los modificadores regionales o temporales de un poema (o un escrito poético, igual da), son fantásticas por su número y especificidad. En comparación, hasta los problemas más complejos de la lógica formal parecen unidimensionales. Ningún inventario es capaz de agotar las posibles interacciones entre las unidades semánticas de un poema por sencillo que sea.

Todo lenguaje, si bien hemos entendido hasta aquí, está en relación activa y eventualmente creadora con la realidad. En el lenguaje poético, esta relación se potencia hasta el más alto grado imaginable. Un poema descubre formas hasta entonces inexistentes y literalmente desata fuerzas adormecidas de la percepción. La complejidad y delicadeza del material utilizado por el lenguaje poético son tan vastos que ni la lógica formal, ni la lingüística, ni la matemática, han contribuido demasiado a comprenderlo.

“Se intentó —escribe Steiner— analizar la estructura de algunos poemas con la ayuda de la lógica simbólica, buscando desentrañar el mecanismo y el origen de sus efectos. En general el resultado es apenas un diagrama elegante con una conclusión fatua. Los análisis fónicos y gramaticales de algunos fragmentos en prosa no son mejores. El método —especialmente si se trata de estadísticas— puede parecer muy original, pero las conclusiones son generalmente insípidas y no superan la interpretación más elemental. Los especialistas en fonología y lingüística carecen de la conciencia histórica, la familiaridad con el contexto biográfico y formal, o la sensibilidad que caracteriza a un crítico competente. Carecen de lo que Coleridge denominaba ‘instrumentos especulativos’ básicos. Si sus técnicas pretenden ser exhaustivas, todo debe estar rigurosamente justificado. Por decirlo así, justificado al milímetro. Sin embargo, la lógica formal y la lingüística aplicada no alcanzan esa precisión que pretende la crítica. La precisión de la crítica es algo diferente e incluso puede estar en aquello que omite, en el signo de interrogación que traza ante la autonomía y singularidad del acto creador.”⁹

No obstante, es necesario aceptar la observación de que los elementos poéticos que existen en la estructura sintáctica y morfológica del lenguaje, la poesía de la gramática y su producción literaria, así como la gramática de la poesía, rara vez han sido estudiados por los críticos. Evidentemente hay mucho por investigar sobre la estructura de la poesía, el análisis a la vez formal y filosófico de su extrañeza esencial, de sus convenciones estrictas y, al mismo tiempo, privilegiadas de sintaxis, de las relaciones totales que diferencian un poema de otro tipo de señales. Se requiere de precisiones más sutiles sobre la fonética de la poesía, sobre la musicalidad que enfatiza o disuelve el significado de un poema. ¿Hasta qué

⁹ Steiner, G. *Op. cit.*, p. 102.

punto la verdad poética se manifiesta en los sonidos y hasta dónde la musicalidad es una confirmación de esa categoría?

Necesitamos redescubrir en la poesía el secreto de su extraña y tenaz existencia como discurso diferenciado de todos los demás. Una ontología de la forma poética y sus efectos en la enseñanza de la filosofía, probablemente estén fuera de nuestras posibilidades pero no de nuestros deseos. El lenguaje poético —superando cualquier otra forma de lenguaje— llega hasta las raíces mismas de la lengua, a la dialéctica comunicativa y sensorial que define la identidad humana. Su interés es más profundo y esencial que el de la mayor parte de lo que actualmente definimos como filosofía del lenguaje, crítica o historia literaria. Ninguna de estas disciplinas ha considerado todavía la obviedad esencial de que toda literatura es una forma y una función del lenguaje. Sólo los poetas lo supieron desde el principio porque ellos, los “creadores de literatura”, eligen sus materiales de la totalidad de los medios expresivos disponibles. Naturalmente esto le sucede a cualquiera que pronuncie una frase o emita un monosílabo. Pero la elección del poeta es el resultado de una búsqueda deliberada y desinteresada. La mayor parte de esos medios están a disposición tanto del poeta como de cualquiera que busque expresarse con claridad, intensidad y franqueza. Todo lenguaje tiene elementos poéticos. Lo poético, excepto en casos excepcionales como el esoterismo o el sinsentido, se nutre de la expresividad cotidiana.

Quiero expresar algo más banal. Es posible que la poesía sea extraordinariamente útil a la sociedad y su interpretación de la vida sumamente profunda; pero son, por decirlo así, beneficios suplementarios. Cuando sentimos una necesidad brutal de comunicarnos o gritar, no buscamos una expresión poética; existen formas más sencillas de decir las cosas que las que utiliza el poeta. Quizá se trate de una cuestión de velocidad: la prolijidad y concisión del lenguaje poético se rige por un tiempo diferente al de la rutina y la circulación

indiscriminada y torpe de la charla cotidiana. La apreciación y la sensibilidad poéticas confluyen en una capacidad de percepción, una amplitud de deducciones precisas e imprecisas y una lucidez sobre los problemas que todavía no han sido superadas. Sólo la poesía permite experimentar el acto lingüístico en su totalidad y nos descubre el lenguaje no como un sistema estático preestablecido, sino como energía y potencia creadora, menos un espejo que un rayo de luz que da forma, ubicación y organización a la existencia humana.

Por otro lado, la acusación de que todo ese despliegue de recursos lingüísticos, saber filosófico y sensibilidad entrenada en el lenguaje poético, no contribuye demasiado al conocimiento de la poesía, no debe ser desdeñada. Se ha dicho en reiteradas oportunidades que aplicar categorías semánticas complejas, desmembrar matemáticamente un texto literario y elaborar su diagrama léxico y sintáctico, llevan a conclusiones triviales o inútiles por su esoterismo. El lenguaje en su verdadero sentido, en su realidad concreta, escapa al conocimiento de cualquier modelo de ciencia lingüística, mas no a la sabiduría de su manifestación poética.

En un poema, la relevancia contextual es absoluta. Cada uno de sus bloques verbales y sintácticos sostiene el sentido del fragmento produciendo iluminaciones recíprocas y reflujos enfáticos. En poesía esta *polisemia* —el hecho de que una misma palabra pueda significar cosas diferentes y articular al mismo tiempo esa diversidad— con sus juegos de palabras, ambigüedades, doble sentido y aliteraciones, es permanente. “Los grandes poetas —nos dice Steiner— son aquellos cuya utilización de una palabra aislada atrae grupos magnéticos de melodías y armonías.”¹⁰

¹⁰ *Ibidem*, p. 150.

El lenguaje poético anticipa y representa la evolución de la vida material, en un mundo en el que el crecimiento de las comunicaciones conspira contra las convenciones y la riqueza verbal y ceremonial del drama poético. La “traducción” de lo real que vivifica este tipo de lenguaje, no sólo es una aproximación mimética o una transferencia ilusoria llevada a cabo a través del lenguaje como un código combinatorio. Puede que, más bien, sea el acontecimiento más complejo ocurrido durante la evolución del cosmos: el hombre vierte y formula enunciados imposibles que contradicen la realidad.¹¹ El poeta comprende el más decisivo de los actos humanos: el lenguaje, el uso y la transmisión del *logos*. Por eso los poemas cuyo tema es el lenguaje, nos acercan al centro de la cuestión: la experimentación del lenguaje como anunciación de la muerte y enunciación del misterio de su vida inagotable. Pero la barbarie hostiga frecuentemente al poeta en su necesidad de convertir en salvaje lo más humano del hombre, el don del lenguaje. Tal vez, por eso, O. Paz en alguna ocasión manifestó:

“La continuidad de la poesía es la continuidad de la palabra humana, la continuidad de la civilización. Por esto, en tiempos como el nuestro, el otro nombre de la poesía es *perseverancia*. Y la perseverancia es promesa de resurrección.[...] Podría decirse que los regímenes totalitarios no sólo han matado a mucha gente, sino además han intentado matar al lenguaje dejando un cementerio de palabras muertas. Ahora el peligro es un poco distinto: que con la civilización occidental, la civilización del consumo desenfrenado, nos tengamos que enfrentar a un mundo de palabras de plástico.[...] Creo profundamente en el poder de la palabra como subversión y creo

¹¹ Por ejemplo, en la poética de la conjugación del verbo en futuro, ese extraño recurso por el cual la mente crea un mañana que el emisor puede no experimentar y cuya verdad es apenas una inferencia sintáctica. La poesía es, en un sentido fundamental, en parte recuerdo y en parte profecía cuando la realidad misma del pasado y el futuro se manifiestan como convenciones del lenguaje.

que una de las misiones de la literatura en nuestro tiempo es conmover a las personas, despertarlas.[...] Creo que justamente uno de los objetivos de la poesía es preservar y expresar la singularidad y la variedad, no solamente de cada pueblo, sino además de cada alma, de cada individuo. Y creo que los escritores modernos hemos tenido que luchar, en primer lugar, contra la tiranía de los dogmas estatales [...] Pero también tenemos que luchar contra un amo, un César sin rostro, sin cara, pero que es igualmente corrosivo: el comercio, la literatura comercial, la deificación del éxito, el culto al dinero de las sociedades modernas.[...] La gran literatura del siglo XIX y el XX ha sido sobre todo una literatura de protesta en el sentido profundo, no en el sentido vulgar: una literatura crítica, una literatura minoritaria. Todos los grandes poetas y escritores de nuestra época y del siglo XIX, en muy pocas excepciones (podríamos contarlas con los dedos: Dickens, Balzac, Victor Hugo y algunos otros más) han sido escritores que fueron marginados, aislados, solitarios.”¹²

Ante ello, el poeta tiene una tarea obligada, provocada por su destino suicida en las comunidades de lo humano: luchar contra la degradación del hombre y su transformación en un animal abyecto y patético cuando se le niega la palabra.

¹² Revista *Vuelta*, “La palabra liberada. La experiencia de la libertad”, No. 3, 1ª ed., México, 1991, p. 100 ss.

3.5 LA AMBROSÍA DEL LENGUAJE POÉTICO

“Yo definiría, en pocas palabras, la poesía de las palabras como *la creación rítmica de belleza*. Su único árbitro es el Gusto. Con el Intelecto o con la Conciencia tiene sólo relaciones colaterales. De no ser incidentalmente, no guarda ninguna con el Deber ni con la Verdad.”

E. A. POE. *Escritos sobre poesía y poética*.

El lenguaje poético, más aun, el sentimiento poético —y esto tampoco es nada novedoso—, puede desarrollarse de diversos modos: en la pintura, en la escultura, en la arquitectura, en la danza, muy especialmente en la música y particularmente en la composición del jardín paisajístico así como en la siembra, cuidado, cosecha o recolección de los alimentos (en la *agri-cultura*, en la “cultura agria” para los griegos).

Podemos decir que un instinto inmortal, profundamente enraizado en el espíritu del hombre es, dicho sin rodeos, un sentido de lo poético. Esto es lo que administra para nuestro deleite en las múltiples formas, sonidos y aromas en los que existe. Igual que el lirio se refleja en el lago o los ojos de un desconocido en el espejo, así la mera repetición oral o escrita de estas formas, sonidos, colores, olores y sentimientos, es una duplicada fuente de deleite. Sin embargo, esta mera repetición no es poesía. Sigue habiendo un algo en la distancia que hemos sido incapaces de alcanzar, por muy encendido que sea nuestro entusiasmo o por muy vívida que sea la verdad de la descripción de nuestras visiones acogiéndonos en común con toda la humanidad. Seguimos teniendo una sed insaciable para aplacar, la cual no nos ha mostrado ni las fuentes ni los manantiales cristalinos. Esa sed, supongo, pertenece al deseo de inmortalidad que nos derrama. Es, al mismo tiempo, una consecuencia de nuestra corta existencia. No es ninguna mera apreciación de lo poético que

hay ante nosotros, sino un desaforado esfuerzo por alcanzar lo poético (bello o terrible) que nos trasciende y, a la vez, confirma. Inspirados por la extática presencia de la muerte, luchamos, mediante multiformes combinaciones, entre las cosas y pensamientos del tiempo, por alcanzar una parte de ese encanto cuyos mismos elementos, tal vez, pertenecen solamente a la eternidad. Y así, cuando por medio de la poesía —o cualquiera de los modos poéticos— nos deshacemos en lágrimas, lloramos por una tristeza petulante e impaciente ante nuestra incapacidad de captar ahora, totalmente, aquí en el tierra, de una vez y para siempre esas divinas y embelesadas alegrías de las cuales, a través del poema, no alcanzamos sino breves e indeterminados vislumbres:

“La lucha por aprehender el Encanto celestial —esta lucha librada por almas adecuadamente constituidas— ha dado al mundo todo lo que a él (al mundo) se ha permitido al mismo tiempo entender y sentir como poético.”¹

Recapitulando, podemos intentar definir la poesía de las palabras como *la creación musical de lo sublime y aberrante*. Este placer, que para nosotros es al mismo tiempo el más puro, el más intenso, el más elevador y desgraciado, es un placer derivado de la percepción de lo trascendente y la contemplación de lo inmanente. En este doble trance o juego encontramos posible alcanzar el placentero entusiasmo del alma reconociéndose como corporeidad en el sentimiento y en la atmósfera esencial de la realidad del poema, como resultado de escribir con el entendimiento y con el instinto; su influencia rítmica es, incluso, voluptuosa; la vida se hace, toda, poesía y el hastío sólo una palabra. Ningún hombre puede considerarse con derecho a quejarse del destino, mientras en la adversidad

¹ Poe, E. A. *Escritos sobre poesía y poética*, Hiperión, Madrid, 2001, trad. María Condor, p. 20.

siga conservando el inquebrantable poder de la poesía. El cometido es luchar como hombres y morir como héroes, guiados por los sencillos elementos que inducen en el propio poeta el verdadero efecto poético:

“Reconocer —escribe Allan Poe— la ambrosía que nutre su alma en los brillantes orbes que lucen en el cielo, en las volutas de la flor, en el macizo de matas bajas, en el mecerse de los campos de trigo, en la distancia azul de las montañas, en la agrupación de las nubes, en el titilar de los arroyuelos semiescondidos, en el centelleo de los ríos plateados, en el reposo de los lagos apartados, en las profundidades que reflejan las estrellas de los valles solitarios. Lo percibe en el canto de los pájaros, en el suspiro del aire de la noche, en la atribulada voz del bosque, en la espuma que se queja a la costa, en el fresco aliento de las arboledas, en la esencia de la violeta, en el voluptuoso perfume del jacinto, en el olor sugerente que le llega, a la hora del crepúsculo, de islas lejanas, no descubiertas, sobre océanos oscuros, ilimitados e inexplorados. Lo posee en todos los nobles pensamientos, en todos los motivos supraterrénos, en todos los impulsos santos, en todas las acciones caballerosas, generosas y de autosacrificio. Lo siente en la belleza de la mujer, en la gracia de su paso, en el brillo de sus ojos, en la melodía de su voz, en su suave risa, en su mirada, en la armonía del susurro de sus vestidos. Lo siente profundamente en sus encantadores empeños, en sus ardientes entusiasmos, en sus amables caridades, en su manso y devoto aguante, pero sobre todo —ah, sobre todo con mucho— lo adora en la fe, en la pureza, en la fuerza, de la majestad totalmente divina... de su amor.”²

² E. A. Poe. *Op. cit.*, p. 53.

Sólo el poeta llama de diferentes maneras lo que los demás de una y es así que sus palabras muestran, todas ellas, tal pluralidad significativa. Por ello creo que el lenguaje (en general) es un admirable medio artístico (lenguaje poético) y un miserable instrumento de conocimiento (lenguaje filosófico), pues el poeta sólo quiere comunicar siempre un estado, su situación de ánimo. Lo que hay de fondo en este estado, la imagen real, es lo que sostiene a la poesía aunque se acoja falsamente o se traduzca según la situación del lector o del oyente, no importa.

Es claro que a aquellos que no quieren o no pueden comprender este lenguaje poético, nos será imposible dar una explicación satisfactoria. Nuestros mejores profesores encuentran bien que los manuales, a los que han de atenerse ellos, no contengan todavía esta frase: una poesía no es cosa de aclarar con el lenguaje de la prosa.

Nosotros concebimos cómo se disuelve en la rica palabra del poeta el brillo y la ondulación de un estado psicológico y, a la vez, cómo estas palabras evocan en el oyente el mismo brillo y la misma ondulación anímica. La poesía pertenece a los más elevados encantos sensitivos que se pueden provocar por medio de la palabra, esto es, indirectamente. De forma lacónica podría decirse: poesía es deleite por la palabra. Sin embargo, la poesía del propio poeta y su lenguaje poético pueden existir sin palabras porque son un deleite por medio de la fantasía. Y si se quiere compartir el goce provocado por la imaginación creativa con los demás para satisfacer el sueldo de amor, hambre o vanidad, se tiene que recurrir a la palabra, como el músico al tono y el pintor al color.

La poesía es la existencia de los sentidos por medio de la palabra.³ Es, entonces, el arte abarcador, porque con su caudal de palabras puede incitar a la reproducción de imágenes a todas las energías específicas de los sentidos. El medio de que se vale la poesía, en el lenguaje, son las imágenes en las palabras. A través del lenguaje poético podemos reobtener imágenes reproduciendo las representaciones de los cinco sentidos, porque esto le es posible hacerlo indirectamente, por el camino de la fantasía y sin presencia del objeto, rehaciendo de nuevo el mundo en el espejo del lenguaje. Así, el arte de la palabra no es más un simple fingimiento, sino que obtiene las imágenes por medio de signos que bien pudieron haber tenido semejanzas con la ficción en el origen, pero que ahora son convencionales y están a la orden de cualquiera aunque no sea en la misma medida.

El lenguaje no puede hacer más que despertar imágenes y no pretende, para la poesía, menos que una aproximación completamente instintiva. Quien no recaba nada en el fondo cromático, táctil y sonoro del alterado y enloquecido lenguaje, está incapacitado para pensar o escribir una sola línea poética. En cambio, un poeta que en efecto lo sea, oye sonar a través del paso de los siglos las relaciones secretas que hay entre las cosas y los nombres, y el que, ante todo, puede sentir y retener la armonía que tienen los tonos de las palabras junto a los sentidos vulgares en que han sido corrientemente empleadas como abstractos fantasmas del pensamiento.⁴

³ Para Fritz Mauthner, retener el contenido de concepto de la palabra es imposible a la larga; por ello es imposible el conocimiento del mundo por medio del lenguaje. En cambio es posible retener el contenido de sentimiento de la palabra y por ello es posible un arte por medio del lenguaje, un arte de la palabra, la poesía. (Cf. Mauthner, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Juan Pablos editor, México, 1976, trad. José Moreno Villa, p. 98).

⁴ Los filósofos, o los licenciados en filosofía, han olvidado, o no han sabido nunca, que su “arte” es un arte de palabras que no puede producir, con sus convencionales signos vocales, más que conocidas representaciones, pronunciamientos que son sólo eso: “gestos verbales”. Y sólo por este camino obtener su verdad fantástica. La enseñanza tradicional de la filosofía se enfrenta al peligro de perder su verdadera tradición y ver borrado su verdadero rostro, sometida al imperio del convencionalismo y la homogeneidad que, bajo los ropajes de la novedad y la diversidad, dictan las leyes solapadas del mercado. En un grado mucho más notorio, la *obra*

El poeta, por su parte, no puede más que utilizar lo que histórica y simbólicamente está contenido en las palabras. Cada palabra del lenguaje poético está enriquecida con su propia historia, de ahí que *poeta* sea aquel que encuentra nuevas palabras para nuevas sensaciones; que moldea las nuevas representaciones del arte, la ciencia y la filosofía, manifestándose en contornos inseguros pues no hay representaciones generales en absoluto, ya que en nuestra memoria sólo aparecen imágenes que afluyen unas con otras, permaneciendo en caudal tras el concepto y dispuestas a acudir al llamado de la fantasía que, si reconstruye y anima a las palabras constantemente, hará crecer al lenguaje por medio de metáforas.⁵

Cada palabra, pues, está preñada de su propia historia, cada palabra lleva en sí una infinita evolución de metáfora en metáfora. Si quienes empleamos las palabras sólo tuviéramos presente una parte de esta evolución metafórica del lenguaje, no habría

filosófica corre el riesgo de ser reemplazada por el *producto filosófico*, pensado en términos de las masas y no en términos de lenguaje.

Los filósofos de escuela sólo son personas que poseen un material conceptual mucho más rico, profesionalmente hablando, que el de los seres humanos que ejercen otras profesiones y que, por lo tanto, pueden, para justificar y prolongar sus errores, desplegar un ingenio muy superior al de las personas que no disponen del mismo material conceptual. Olvidan que no podemos abordar con conceptos preestablecidos este periodo en que estamos. Debemos abrir los ojos y ver lo que tenemos frente a nosotros, recordando las palabras de Goethe: *lo más difícil del mundo es ver lo que tenemos frente a los ojos*.

Los filósofos infatuados y serviciales, llevan sus discusiones de una forma demasiado académica, demasiado alejada de la vida real. Entonces ¿ante quién son responsables? ¿ante sí mismos nada más? Ello hablaría de un aislamiento social extremo de su parte. Lo digo sin falsos populismos. Después de todo, la cultura no es solamente lo que se piensa, sino también lo que se siembra, lo que se escribe, lo que se dice, lo que se canta. La cultura es también *agri-cultura*, poesía, danza, gastronomía, pintura, fiesta.

Varias generaciones de estudiantes (admitidos o rechazados) han pagado el precio de la experimentación pedagógica sobre sus personas; un precio que, en términos de esfuerzo humano, ha sido desmedido e infructuoso. Generaciones enteras, concretas, han sido sacrificadas a ideas abstractas. El futuro de la filosofía, como ejercicio profesional docente, todavía se sitúa en el pasado. Esta realidad educativa aún no ha sido relatada, convertida en palabras.

La restauración, a través del lenguaje poético, de la confianza en la filosofía, el pensamiento y las ideas, es particularmente importante en un país hedonista, en el que la gente prefiere las canciones y el baile a los rezos, discursos y juramentos solemnes. Establecer un diálogo autocrítico auténtico en el seno de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, como detonante y catalizador de reflexiones más extensas, será una tarea difícil pero necesaria e impostergable.

⁵ ¿Quién sabe cuántos bellos colores expresa el grito del pavo real, cuántas sinfonías se despliegan por los anillos de Saturno o si llegaremos a configurar un lenguaje de mil signos? Quién sabe. Lo que si se sabe es que la ciencia emplea sus palabras tan sin representación, con una confianza vacía de pensamiento, que las utiliza como símbolos matemáticos invariables. Por ejemplo, en la frase: "el hombre es un mamífero".

posibilidad de conexión alguna con nuestro pasado. Goethe estuvo muy cerca de una concepción semejante:

“El lenguaje en sí y por sí no es el exacto, el diestro ni el elegante, sino el espíritu que en él se encierra; y así no se trata de si uno quiere prestar a sus cuentos, a su charla o a sus poesías las condiciones deseadas: la pregunta es si la naturaleza le ha prestado a él, para ello, las condiciones morales y espirituales. Las espirituales: el poder de ver y penetrar; las morales: que él esquivé los malos demonios que le puedan impedir el rendir honor a la verdad.”⁶

La cuestión, por lo tanto, no está en las palabras que cada cual emplea en su poetización, sino en los “accidentes” psicológicos que hay en el fondo de las palabras, en su experiencia lograda y en su carácter innato. “Hay una poesía sin tropos que es un mero tropo” agrega Goethe venciendo al lenguaje de escuela.⁷ Por su parte, el autor romántico Justino Kerner ha sentado en versos realmente bellos ese sentimiento:

Poesía es dolor profundo
y la verdadera canción sale
únicamente del corazón humano
que inflama un hondo sufrimiento.
Pero las poesías más elevadas
callan como el dolor más hondo;
sólo como figuras espectrales cruzan, mudas,
a través del quebrantado corazón.⁸

⁶ Goethe. *Sentencias en prosa*, (951).

⁷ *Ibidem*, (235).

⁸ Citado por F. Mauthner, *op. cit.*, p.114.

Si pudiéramos asir en nuestro pecho, coger nuestros pensamientos y con nuestras manos, sin otro contacto, depositarlos en *el otro*, se llenaría, para confesar la verdad, todo el anhelo íntimo de nuestra alma. Esta devoción por el lenguaje se metamorfosea en religión y, porque es poético, coloca el silencio a más altura que la palabra, hace surgir esa poesía característica que es tan pronto patética y tan pronto cómica, como el silencio durmiente o el interrumpido tartamudeo de un niño.

Esto refleja, en nosotros, el síntoma de que el convencimiento del nulo valor del lenguaje flota en el ambiente y que las cabezas de los filósofos comienzan a presumir que los hombres no pueden decirse nada más, con todo el enorme tesoro de palabras, de lo que pudiera expresar una mirada, un suspiro, un gesto o un puñetazo. Lo que en este hecho hay de raro, cómico y contradictorio, es que la poesía no es nada fuera del arte de la palabra y, sin embargo, quiere renunciar al lenguaje usual de las personas cultas, de los adultos, de los profesores, de los “filósofos”, de los “pensadores”, de todos aquellos que encuentran una explicación para todo. En un poeta siempre es digna de admirar esa poesía muda; él siente, precisamente, más de lo que a su lenguaje le es permitido expresar.

No debemos (o no deberíamos) creer que el lenguaje sirve siquiera para la verdadera comunicación de los seres. Las palabras pueden representar al alma como, por ejemplo, una cifra señala una imagen en un catálogo; pero tan pronto como tenemos que decirnos algo, nos vemos obligados a callar y así es que hablamos únicamente en las horas que no vivimos, en los momentos que no queremos reparar en los otros y en que nos sentimos a gran distancia del mundo real que silenciamos. Pienso en un silencio activo; pero hay, además, un silencio pasivo que no es más que el reflejo del sueño de la muerte y del no ser. En cuanto los labios duermen, despiértanse las almas y van a la obra, pues el silencio está lleno de sorpresas, de peligros y de dicha. Sólo se entrega realmente a una persona quien

calla. Los verdaderos desconocidos son quienes todavía no se han aventurado a callar juntos. Las almas y las inteligencias se pesan en el silencio, como la calidad del oro y la plata se prueban en agua pura; así, las palabras que emitimos deben su sentido únicamente al silencio en que se bañan.⁹

Muchas veces —y es el caso de la enseñanza de la filosofía— el lenguaje separa a las personas en lugar de unir las; está entre nosotros, pero no como puente sino como valla, aunque los más grandes poetas de todos los tiempos hayan dejado oír y leer sus mejores cosas entre las palabras, queriendo expresar lo inexpresable.

Nos parece que el lenguaje de los filósofos, con su abigarrado simbolismo reiterativo y tautológico, no es apto ni para la comunicación de lo material. No nos parece todo lo apropiado que presume ser para el conocimiento del mundo y, por consiguiente, aún más inapropiado para la transmisión del conocimiento. En cambio, lo poético en la poesía ha sido y será siempre la armonía, el sentimiento, la luz, la intuición subjetiva que une al poeta con lo material, con el conocimiento del mundo y con la comunicación de ese conocimiento. Nadie negará que el poeta no puede disponer (a diferencia del filósofo) de todo su prosaico tesoro lingüístico, por la simple y sencilla razón de que la poesía es más antigua que la filosofía y por el hecho, deducido del anterior, de que todas las sociedades hasta nuestros días han producido poesía, pero no todas han hecho filosofía.¹⁰

⁹ Así como el lenguaje nació en las imágenes, se hizo de imágenes (visuales y acústicas), y así como, especialmente en la ciencia, las apariencias que nosotros llamamos *axioma*, *ley*, *causa*, *método*, etc., están personificadas en la realidad, así llega a ser —para el lenguaje poético— el silencio una personificación, algo real, una fuerza positiva sin ser algo místico como una divinidad. Predicamos el silencio, pero nuestra prédica es, naturalmente, lenguaje.

¹⁰ Vaya este reto, lanzado por Octavio Paz hace varios años, a cualquier antropólogo para demostrar lo contrario. Sabemos que dependió única y exclusivamente del paso fortuito de la historia del mundo, el que la historia accidental humana fuera un fenómeno lingüístico de acompañamiento —conquistaran, o no, las viejas metáforas nuevos valores emotivos. El acontecer histórico de que nuestro pensar ha sido influido por las representaciones griegas, romanas y judaicas, trae consigo que nos podamos imaginar algo junto a los dioses griegos y las hipérboles judías, esto es, que anudem con salmos y con mitos de dioses un estético valor emotivo.

Con todo, considero que, incluso, el lenguaje poético no guarda sino imágenes de imágenes de imágenes. El lenguaje poético puede hacer alusión sobre algo inenarrable, solamente desde cierta distancia. Lo aparentemente narrable en la poesía es expresado con una improbable disposición de ánimo independiente de la experiencia. Con esto no pretendemos más que añadir sino que esa “carencia” de ayuda del lenguaje, no es algo peculiar de la poesía, antes bien, que la poesía tiene algo adelantado con la violencia de las sensaciones provocadas y que la falta de intuición en el lenguaje corriente, en el científico y el filosófico, es más vergonzante que en el poético.

La historia del lenguaje ha sido un eterno acecho de la imagen. Indudablemente los hombres que han querido decir algo nuevo cazan imágenes para este fin, pero éstas, a su vez, como si fueran independientes, cazan incesantemente nuevas representaciones y conceptos. Esto salta de tal manera de la insípida consideración lógica, como si las metáforas conquistaran nuevos conceptos de generación en generación. El sentimiento, la disposición, conducen hacia nuevas asociaciones. Así, toda ampliación metafórica del concepto y, por tanto, toda evolución lingüística llevan siempre, en el fondo, valores emotivos. Y, así, la poesía, queriendo comunicar disposiciones de ánimo, tiene frente al lenguaje común (*i.e.*, coloquial), científico y filosófico, que pretenden comunicar conocimientos, una gran ventaja: para el camino por el cual una palabra determinada conquista nuevos significados, para cada paso especial en la evolución de significado del lenguaje, la calificación de “metáfora” nos parece la mejor. Cada evolución de significado debió tener en el fondo el observar agudo de una semejanza, de una analogía.

De una metáfora poética puede exigirse, siempre que la comparación que hay en su fondo exista realmente en la idea del poeta, que haya surgido naturalmente de una actividad del espíritu individual y colectivo. La metáfora se torna mecánica en el desarrollo del

lenguaje, porque la comparación desaparece de la conciencia y parece que la palabra gana un nuevo sentido. En la poesía, donde lo imaginativo no debe desaparecer de la conciencia, tal mecanismo es siempre una grosería. Por eso no podemos seguir tolerando la repetición automática de los soporíferos cursos de filosofía. El mismo genio de cualquier lego en la didáctica filosófica no nos puede reconciliar con su total tesoro figurado porque muchos de ellos son símbolos muertos, tomados mecánicamente de la historia de los filosofemas.

El poeta, en cambio, se forma metáforas de sus ideas o representaciones presentes y las saca de su disposición individual para expresarlas con las palabras más vivas. El poeta es tan amable que nos da enseguida el asunto de su poesía y no en una seca nota al pie de página, sino en versos.

El poeta pensador, al que su pensar ha conducido del dramatismo existencial hasta el “lenguaje máscara”, encuentra bello lo llevado a cabo cuando se ha pensado mucho, esto es, cuando se ha pensado y gitaneado en demasía.¹¹ Los pensamientos agudos no pueden, por sí solos, hacer bello el lenguaje. El lenguaje epigramático y lleno de ideas de un Lessing o un Apollinaire, por ejemplo, no ha sido llamado nunca “bello”. Tampoco bello encuéntrase hoy el tesoro figurado de Dante o Shakespeare, ni la sabiduría de Goethe, aunque esto parezca contradecir la melancólica creencia de que el “lenguaje bello” no era más que una cadena de pensamientos de todo el mundo, de pensamientos sobados y siempre escogidos por quien sea.¹² Considero que lo que comúnmente se ha dado en llamar “bello lenguaje” no es, realmente, más que una continuación de afilados pensamientos que,

¹¹ Aquí puede verse, al mismo tiempo, cómo el error teórico de considerar como saber superior el pensar y el hablar, es tenido como esencial también por Kant y sus discípulos, ya del lado práctico o del lado ético. Para nosotros no existe algo como un “saber superior”.

¹² Nadie, por supuesto, intentará llamar bello al apelmado estilo sajón de Kant o Hegel.

por aproximación a la moda filosófica del día, parecen tener el valor de las más elevadas reflexiones.¹³

Bello lenguaje parece significar siempre que el público encuentra bellos los pensamientos del poeta; que estos pensamientos son comunes a los de toda la gente y, después, que cuando a los pensamientos de un espíritu reflexivo se les llama “lenguaje bello” es porque, a pesar de que su valor verdadero sólo será comprendido en el futuro, este espíritu reflexivo posee algo de común, en su debilidad, con sus contemporáneos.¹⁴

Por otra parte, la doctrina de que el lenguaje es un instrumento inútil para el conocimiento, aunque excelente y uno de los mejores para el arte precisamente porque las palabras de la poesía no son capaces de dar una intuición segura y única, tiene su mejor justificación en las incomparables poesías de Goethe. En el espíritu de este poeta se encuentran en oposición la palabra y la acción. Cuando Fausto trata de traducir la primera frase del Evangelio de San Juan, escribe mecánicamente primero: “Al principio fue la palabra”. Y después de distintos ensayos para encontrar el justo sentido del griego *logos*, escoge, finalmente, la aguda traducción: “Al principio fue la acción”. En la célebre poesía de los *Epigramas Venecianos*, escribe:

Mucho he intentado: dibujé, grabé en cobre,
pinté al óleo, he modelado algo en arcilla.
Inconstantemente, sin embargo, y sin aprender
ni producir nada;
sólo una disposición conduje cerca de la maestría:
escribir alemán.
Y así estropeé yo, poeta desdichado,
en el material peor, vida y arte, por desgracia.

¹³ Todavía hoy, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (podría asegurar que donde quiera), nos encontramos maravillados ante la fuerza de caracterización de los grandes pensadores de la historia, pero pienso que haríamos bien en extirpar, mediante una nueva y atrevida traducción, el bello lenguaje de cada uno de ellos.

¹⁴ Así acontece que, analizando la historia de la filosofía occidental, enmudecemos ante la filosofía oriental únicamente porque la primera nos es más conocida debido a su imposición cultural.

Y, lamentándose después en el epigrama 77, escribe:

Formar un poeta, la idea tendría para él (mi fortuna) éxito
si el lenguaje no se mostrara inexpugnable.

En el sentido de este espíritu terrenal no se comprende por qué el lenguaje humano ha llegado a la altura de *ser* pero no de *hacer*, siendo así que Mefistófeles contesta a la pregunta “¿Cómo te llamas tú?”:

La pregunta me parece pequeña
para uno, que tanto odia la palabra,
el cual, muy distanciado de toda apariencia,
mira sólo en la profundidad de la esencia.

Con esto no es mi intención pretender que este “espíritu” signifique el conocimiento intuitivo de la realidad. No sostengo más, sino que en una de las más grandes inteligencias de todos los tiempos, brilló, de manera no circunstancial, en la concepción de su obra capital, el pensamiento de la carencia de valor del lenguaje, del conocimiento humano y hasta la inutilidad de dicho lenguaje para tal conocimiento. La relación de amor y odio hacia el lenguaje, va a través de toda la vida de trabajo del poeta alemán.¹⁵ No hace

¹⁵ En una conversación con Claude Fell, al ser cuestionado sobre cuál debería ser la actitud del creador en relación con el lenguaje, Octavio Paz responde: “Yo creo que la actitud del creador frente al lenguaje debe ser la actitud del enamorado. Una actitud de fidelidad y, al mismo tiempo, de falta de respeto al objeto amado. Veneración y transgresión. El escritor debe amar al lenguaje pero debe tener el valor de transgredirlo.” Y, más adelante, el entrevistador le pregunta: “En el último capítulo del libro (*El laberinto de la soledad*), usted afirma que en nuestro mundo el amor y la poesía son forzosamente marginales. ¿Sigue usted pensando que hay una oposición entre ‘historia’ y ‘poesía’?” Paz contesta: “Sí. Creo que hay una oposición fundamental entre lo que yo llamo la realidad real y la otra realidad. Hay una frase de Marx (está en el *Manifiesto comunista*) que Luis Buñuel pensó en utilizar como subtítulo de su película *La Edad de Oro*. Usted sabe que el tema de esa película es la suerte del amor en el mundo moderno. La frase de Marx es, en español, un alejandrino perfecto: ‘En las aguas heladas del cálculo egoísta’. Eso es la sociedad. Por eso el amor y la

diferencia alguna entre la poesía y la ciencia; grita, sobrepujando su dolor a su duda sobre el lenguaje, que no podemos saber nada. En tanto, torna a sentirse completa y únicamente poeta; se mira por encima de los pobres que han de callar en su dolor, mientras a él le fue otorgado el poder de comunicar lo que sufre.

“Nunca se considera —escribe Goethe— lo bastante que un lenguaje es cosa únicamente simbólica, figurada, y que expresa los objetos por reflexión y nunca inmediatamente. Este caso es muy especial, cuando se habla de esencias, que no hacen más que penetrar en la experiencia y que más bien pueden llamarse actividades que objetos, que están siempre en movimiento en el imperio de la doctrina natural. No se dejan coger y, no obstante, hay que hablar de ellas; se buscan toda clase de fórmulas, para seguirles al menos en igual modo. Algo superficialmente pasa sobre fórmulas metafísicas, matemáticas y mecánicas que, en realidad, le son repugnantes. Por el contrario, las fórmulas morales, que expresan indudablemente más sutiles relaciones, aparecen como simples igualdades y a la postre llegan a perderse en juego de chistes. Y aún más: si se sostuviera uno libre de parcialidad y recogiera en una expresión viva un sentido vivo, seríanos permitido comunicar algo agradable. Sin embargo, ¡cuán difícil es no colocar el signo en lugar de la cosa, tener siempre viva ante sí la esencia y no matarla con la palabra!”¹⁶

Hemos dejado entendido que toda aprehensión, todo descubrimiento, interpretación, representación, concepto, idea o como quiera llamársele, conserva siempre, acciónese como se desee, una propiedad esotérica; en conjunto ello se deja expresar, pero nunca demostrar,

poesía son marginales.” (Cf. Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, “Vuelta a ‘El laberinto de la soledad’”, F.C.E., México, 3ª ed., 1999, p. 347-350).

¹⁶ Goethe. *Teoría de la luz*, parte didáctica, §§ 751-757.

y en particular puede dejarse enseñar (como en el caso de la filosofía) pero nunca se consigue rotundamente terminado. Todo lo que los seres humanos emprendemos, ya sirviéndonos de la acción o de las palabras, tiene que surgir de todas las fuerzas unidas que nos constituyen; todo lo aislado es recusable. Así, la palabra ha de desasirse, ha de aislarse para decir, para significar algo. Por eso el hombre, mientras habla, ha de ser unilateral por el momento. No puede haber comunicación ni enseñanza sin disgregación, a menos que esa enseñanza y esa comunicación sean resultado de un proceso autogestivo. La comunicación y la enseñanza, bajo el esquema tradicional burgués, son dificultosamente retorcidas a fuerza de errores interesantes, para que cada cual, con sus propios tropiezos, llegue a saber que no debe forjarse demasiado sobre el orden corriente de los conceptos, sobre la sabiduría y seriedad del pensar y del obrar metódicos.¹⁷ Es así como, junto a los grandes y pequeños profetas de la historia de la filosofía, marchan los vulgares presbíteros que ganan su pan haciendo chapaloteos palabreros añejos con pensamientos que fueron nuevos hace miles de años. Así se hallan la mayoría de los filósofos de escuela frente a los poetas, mientras éstos no se circunscriban al serio servicio de la exclusión pedagógica institucionalizada vigente. Estos “filósofos” han sustituido a los retóricos en el comercio de la palabra, y los poetas que se convierten en filósofos por necesidad terminan siendo los más grandes falsificadores.

¹⁷ Lo mejor es, supongo, desarrollar frente a los acontecimientos una actitud que no sea demasiado seria, porque creo que de cualquier manera la seriedad siempre está presente, resulta hasta obvia. Cuando la gente se vuelve demasiado seria, lóbrega, puede a la vez volverse totalitaria. No debemos tomar demasiado en serio ni siquiera las cosas más tristes.

3.6 LA FUSIÓN ENTRE *PRAXIS* Y *POIESIS* EN G. AGAMBEN

“La poesía es el uso voluntario, activo y productivo de nuestros órganos.”

NOVALIS

El hombre tiene sobre la tierra una condición poética, es decir, productiva. El problema del destino del hombre en nuestro tiempo —no sólo como pedagogía filosófica— nos lleva a considerarlo como inseparable del problema del sentido del “hacer” humano, de la actividad productiva (entendida como práctica) por la que éste mantiene su propia vida.

Según la opinión habitual, todo hacer humano —tanto el del campesino, el del pescador, el del obrero, el artesano o el artista— es la manifestación de una voluntad productora de un efecto concreto, es decir, práctica.

De acuerdo con Giorgio Agamben, los griegos —a los que debemos casi todas las categorías a través de las cuales juzgamos la realidad que nos rodea y a nosotros mismos— distinguían claramente entre *poiesis* (*poiein*, producción en el sentido de llevar a ser) y *praxis* (*prattein*, hacer, en el sentido de realizar).¹ Mientras que en el centro de la *praxis*² estaba la idea de la voluntad que se expresa inmediatamente en la acción, la experiencia que estaba en el centro de la *poiesis* era la producción hacia la presencia, es decir, el hecho de que en ella algo pasase del no-ser al ser, de la ocultación a la plena luz de la obra.

¹ Agamben, G. *El hombre sin contenido*, trad. Eduardo Margareto Korhmann, Ediciones Áltera, Barcelona, 1998, p. 113-154.

² Véase la nota 11 del apartado 2.2, pág. 258, de esta Tesis.

“El carácter esencial de la *poiesis* —escribe Agamben— no estaba en su aspecto de proceso práctico, voluntario, sino en ser una forma de la verdad, entendida como desvelamiento, ἀ-λήθεια.”³

La raíz de la *praxis*, según Aristóteles, se hundía en la condición mínima del hombre en cuanto animal, ser vivo, es decir, no era nada más que el principio del movimiento (la voluntad, entendida como unidad de apetito, deseo, volición) que caracteriza la vida.⁴

Así entendido, el “hacer” del hombre se determina como actividad productora de un efecto real, cuyo valor se aprecia en función de la voluntad que en ella se expresa, es decir, en relación con su libertad, su ocio y creatividad, edificando un mundo para el habitar del hombre sobre la tierra.

Paralelamente al proceso de convergencia entre *poiesis* y *praxis*, el trabajo, que para la antigüedad ocupaba el lugar más bajo en la jerarquía de la vida activa, en la modernidad

³ *Ibidem*, p. 114.

⁴ Para los griegos, resultaba imposible una caracterización temática del concepto *trabajo* (junto a la *poiesis* y la *praxis*) como una de las formas fundamentales de la actividad del hombre, debido a que el trabajo corporal necesario por los requisitos de la vida estaba reservado a los esclavos. Esto no significa que ellos no fuesen conscientes de su existencia o que no hubiesen comprendido su naturaleza. Trabajar significaba someterse a la necesidad y la sumisión a esta necesidad. Al igualar al hombre con el animal obligado a buscar permanentemente su sustento, se consideraba incompatible con la condición del hombre libre. Afirmar que en la antigüedad se despreciaba el trabajo porque estaba reservado a los esclavos es, en realidad, un prejuicio. Los antiguos griegos hacían el razonamiento inverso —otra forma de transmutación del sujeto en predicado y viceversa— y juzgaban que la existencia de los esclavos era necesaria a causa de la naturaleza servil de las ocupaciones que proporcionaban el sustento de la vida. Los griegos comprendieron perfectamente uno de los caracteres esenciales del trabajo: su referencia inmediata al proceso biológico de la vida. Así, mientras el trabajo es la desnuda existencia biológica, el proceso cíclico del cuerpo humano cuyo metabolismo y cuyas energías dependen de los productos elementales de ese trabajo, la *poiesis*, en cambio, construye el espacio en el que el hombre encuentra su certeza y asegura la libertad y la duración de su acción. (Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1990, cap. I).

asciende al rango de valor central y de denominador común de cualquier actividad humana.⁵

Todo “hacer” humano se interpreta como práctica, actividad productora concreta (en oposición a teoría, entendida como sinónimo de pensamiento y contemplación abstracta) y la práctica, a su vez, se interpreta a través del trabajo, es decir, de la producción de la vida material, correspondiente al ciclo biológico de la vida. Es este actuar productivo el que determina, en cualquier lugar, la condición del hombre sobre la tierra, entendido como el ser vivo (animal) que trabaja (*laborans*) y que en el trabajo se produce a sí mismo y asegura su existencia.⁶

La ascensión del trabajo desde el lugar más bajo al más alto (de la antigüedad clásica a la modernidad) y el consiguiente “eclipse” de la esfera de la *poiesis*, dependieron del hecho de que el proceso que el trabajo ponía en marcha (desarrollo de las fuerzas productivas, innovación técnico-científica, progreso tecnológico, etc.) era, entre las actividades del hombre, la más directamente vinculada al ciclo biológico del organismo. Por ello, la filosofía del “hacer” del hombre ha quedado, en nuestro tiempo, como una filosofía de la vida.⁷

Sin embargo, lo que los griegos pretendían significar con la distinción entre *poiesis* y *praxis* era precisamente que la esencia de la *poiesis* no tenía nada que ver con la expresión de una voluntad con respecto a la cual el arte no es necesario de ningún modo;

⁵ Esta ascensión empieza en el momento en que Locke descubre en el trabajo el origen de la propiedad, continúa cuando Adam Smith lo eleva a fuente de toda riqueza y alcanza su cumbre con Marx, que hace de él la expresión de la humanidad misma del hombre. (Cf. H. Arendt, *op. cit.*, cap. III).

⁶ La producción artística, convertida en actividad creativa, entra también en la dimensión de la práctica, aunque sea una creación estética o supraestructural.

⁷ Cuando Marx invierte la jerarquía tradicional entre teoría y práctica, la determinación aristotélica de la práctica como voluntad permanece inalterada, porque, para Marx, el trabajo es esencialmente “fuerza de trabajo”, cuyo fundamento reside en la naturalidad misma del hombre entendido como “ser natural activo”, esto es, dotado de necesidades, apetitos, deseos e impulsos vitales.

esa esencia, en cambio, residía para ellos en la producción de la verdad y en la consiguiente apertura de un mundo para la existencia y la acción del hombre.⁸ Que el hombre sea capaz de práctica significa que el hombre quiere su acción y, al quererla, la atraviesa hasta el límite; práctica es el *ir a través hasta el límite de la acción*, movido por la voluntad, por la acción deseada. Práctica es voluntad que atraviesa y recorre su propio círculo hasta su límite.⁹ Práctica entendida como unidad superior de pensamiento y de acción, que proporciona al hombre el medio para transformar el mundo; actividad del hombre como “formación” de la naturaleza por la que a éste se le revela la potencia del espíritu pensante.

Suponemos que mediante la filosofía se enseña y descubre el uso activo del órgano mental. ¿Pero hemos descubierto el uso activo de los órganos en general? Así como utilizamos a nuestro antojo el órgano mental que poseemos —reservando los casos excepcionales— y traducimos sus movimientos en lenguaje y en actos voluntarios, del mismo modo deberíamos aprender a utilizar los órganos internos de nuestro cuerpo y el mismo cuerpo en su integridad. Sólo así podríamos independizarnos de nuestros prejuicios filosóficos (enseñados o aprendidos) y nos pondríamos en la condición de forzar los sentidos a producir para nosotros la forma que deseemos y, así, vivir, por primera vez en la historia, en “nuestro” mundo. Si el hecho que hasta ahora nos ha marcado es el de la pereza de espíritu, el pensar sobre algo que alguien más, en alguna parte, pensó por nosotros, ampliando y formando nuestra actividad nos volveremos, nosotros mismos, destino.

⁸ Aristóteles caracterizaba el conocimiento práctico explicando que mientras que el objeto de la teoría es la verdad, el objeto de la práctica es la acción (*Metafísica*, II, 993b). Si cada actividad intelectual es práctica, productiva o teórica, entonces la experiencia es intelecto práctico: capacidad de determinar esta o aquella acción concreta (*Metafísica*, V, 1025b, Gredos, Madrid, 1970).

⁹ La voluntad no mueve simplemente, no es motor inmóvil, sino que mueve y se mueve; ella misma es movimiento. Para Aristóteles no es simplemente el principio motor de la práctica, no es solamente aquello a partir de lo cual ésta se mueve o empieza, sino que atraviesa y rige la acción desde el principio hasta el final de su entrada en la presencia. La práctica, determinada así como voluntad, era para los griegos —hasta donde entendemos— muy distinta de la producción, ya que ésta tiene su límite fuera de sí misma.

Este arte que hemos llamado *lenguaje poético autogestionario*, este arte de hacerse omnipotentes mediante el uso activo de los órganos, consiste en una reapropiación de nuestro cuerpo —del ambiente en el que se inscribe— y de su actividad orgánica creadora. El cuerpo es el instrumento de la formación y de la modificación del mundo. Por tanto, tenemos que hacer de él un órgano capaz de todo. Modificar nuestro instrumento significa modificar el mundo.

Donde esta “reapropiación” se realice, estamos plenamente convencidos de que también se realizará la conciliación del espíritu y la naturaleza, de la voluntad y el azar, de la teoría y la práctica, en una unidad superior, en un yo absoluto, práctico, empírico. El principio del lenguaje poético autogestionario, en el que se realiza esta unidad, es la voluntad; no la voluntad de algo, sino la voluntad de voluntad, en el sentido en el que Schelling había determinado el abismo original:

“Yo me sé tal cual me quiero, y me quiero tal cual me sé —porque yo *quiero* mi *voluntad*, quiero de un modo absoluto. En consecuencia, en mí, saber y querer están perfectamente unidos.”¹⁰

El hombre que se eleva a esta práctica superior es el “mesías” de la naturaleza, en él, el mundo se une a lo divino y encuentra su significado más propio. Al término de este proceso, el hombre y el devenir del mundo se identifican en el círculo de la voluntad incondicional donde parece anunciarse el mensaje del eterno retorno de lo idéntico.

¹⁰ Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad*, Anthropos, Barcelona, 1989, frag. 1670.

“La humanidad es el sentido más alto de nuestro planeta, el nervio que liga este miembro al mundo superior, el ojo que se alza hacia el cielo.”¹¹

Este carácter universal de la producción humana, muestra que ésta es la actividad vital consciente que constituye al hombre como ser capaz de transformarse a sí mismo y a la naturaleza. Por eso, para Marx, el trabajo (o su educación) alienado, al arrancarle al hombre el objeto de su producción (de su enseñanza), le arranca también su vida de género, su efectiva objetividad genérica. *Praxis* y vida de género se pertenecen recíprocamente.¹²

No es, en este sentido, una connotación natural la que funda el carácter de lo “humano”, sino la práctica, la actividad libre y consciente, como el principio original que en cada individuo y en cada uno de sus actos funda al hombre como ser humano y, al reconocerlo así, lo mantiene unido a otros hombres haciendo de él un ser universal. El término medio, que constituye el género del hombre, no entendido como generalidad inerte y material, sino como principio original activo es, para Marx, la práctica, la actividad productiva humana. Que la *praxis* constituya el género del hombre, significa que la producción que se realiza en ella es también autoproducción del hombre (autogestión), el acto original eternamente activo y presente que constituye al hombre en su género y, al mismo tiempo, funda la unidad del hombre con la naturaleza, del hombre como ser natural y del hombre como ser natural humano.¹³

¹¹ *Ibidem*, frag. 1680.

¹² Sólo porque Marx ha llevado hasta el fondo de su pensamiento esta idea, ha podido apartarse de lo que Agamben llama “materialismo intuitivo” de Feuerbach y considerar la “sensibilidad” como actividad práctica, *praxis* o actividad vital consciente propia del hombre.

¹³ Marx le reprochaba a Feuerbach el no haber sabido conciliar al individuo sensible con la universalidad de género y, por tanto, el haber considerado a ambos de manera abstracta, concibiendo al ser solamente como “género”, es decir, como generalidad interior, muda, que vincula de manera natural a muchos individuos.

Remontándonos a la determinación que da Hegel del género en la *Fenomenología del Espíritu*, al tratar el tema del valor del género en la naturaleza orgánica y de su relación con la individualidad concreta, dice que cada uno de los seres vivos no es al mismo tiempo un individuo universal. La universalidad de la vida

En el acto productivo, el hombre se sitúa en una dimensión que está libre de cualquier cronología natural, porque ella misma es el origen esencial del hombre. Liberándose a un tiempo de Dios (como creador primero) y de la Naturaleza (entendida como el todo independiente del hombre, del que éste forma parte en el mismo grado que los otros animales), el hombre se sitúa, en el acto productivo, como origen y naturaleza del hombre.¹⁴

Por tanto, este acto de origen es también el acto original y la fundación de la historia, entendida como el convertirse de la esencia humana en naturaleza para el hombre y en convertirse en hombre de la naturaleza. Como tal, es decir, como género y autoproducción del hombre, la historia anula la naturaleza que precede a la historia de los hombres y que, al suprimirse también así misma en cuanto historia, en cuanto “otro” con respecto a la naturaleza, se sitúa como la verdadera historia natural del hombre.

Debido a que historia es, aquí, sinónimo de sociedad, Marx pudo decir que la sociedad —cuyo acto de origen es la práctica— es la unidad esencial que ha alcanzado la realización del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, la naturalidad realizada del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza. El considerar a

orgánica es puramente contingente y se podría comparar a un silogismo en el que en uno de los extremos está la vida como universal o como género y, en el otro, la vida universal en sí pero como ser singular e individuo singular, aunque el término medio, es decir el individuo concreto, no es verdaderamente tal, ya que no posee en sí los dos extremos entre los que tendría que mediar. Por eso, a diferencia de lo que sucede con la conciencia humana, la naturaleza orgánica, dice Hegel, no tiene historia. Desde su universal, la vida se precipita inmediatamente en la singularidad de lo existente. “Cuando la fuerza unificadora original del sistema hegeliano se disolvió —escribe Agamben—, el problema de la conciliación entre *género* e *individuo*, entre el *concepto de hombre* y *el hombre de carne y hueso*, mantuvo un lugar central en las preocupaciones de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda. La mediación del individuo y del género presentaba un interés especial, ya que, si se conseguía reconstituir sobre una base concreta la universalidad del hombre, también se tendría, al mismo tiempo, la solución al problema de la unidad del espíritu y de la naturaleza, del hombre como ser *natural* y del hombre como ser humano e *histórico*.” Agamben, G. *Op. cit.*, p. 135.

¹⁴ Por este motivo, para Agamben, el problema teológico, el problema de Dios como creador del hombre no fue negado por Marx, sino suprimido de forma mucho más radical que cualquier ateísmo, de tal modo que para el filósofo alemán ya no tiene sentido, porque es una negación de Dios y sitúa a la existencia del hombre a través de esta negación; pero el socialismo no necesitaría este término medio.

la producción en esta dimensión original y experimentar su alineación como el evento capital de la historia humana, lleva a la determinación que Marx da a la práctica a alcanzar un horizonte esencial del destino del hombre, del ser cuya forma de estar sobre la tierra es una forma productiva.

Para Marx, el hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. La actividad libre y consciente es el carácter de género del hombre. Mientras que el carácter consciente es, para Marx, un carácter derivado —la conciencia es, desde el principio, un producto social—, la esencia original de la voluntad tiene su raíz en el hombre en cuanto ser natural, en cuanto ser vivo.¹⁵

Este carácter del hombre como ser natural es, para Marx, apetito y pasión. Como ser natural vivo, el hombre está dotado de fuerzas naturales, vitales, es decir, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como disposiciones y facultades, como apetitos. En su origen, la actividad productiva del hombre es fuerza vital, apetito y tensión energética, pasión. De este modo, la esencia de la *praxis*, del carácter genérico del hombre como ser humano e histórico, ha vuelto a una connotación natural del hombre como ser natural. El continente original del ser vivo hombre, del ser vivo que produce, es la voluntad. La producción humana es *praxis*. La *praxis* de sí mismo es autogestiva y, por ello, cada hombre y cada mujer es, para sí mismo, su propia creación, su propia obra de arte. “El arte —escribió Nietzsche— es la más alta tarea del hombre, la verdadera tarea metafísica.”¹⁶ Aquí, el arte se sitúa en el círculo del eterno retorno y en la idea de la voluntad de poder.

¹⁵ Al igual que la definición aristotélica del hombre como ser vivo dotado de *λόγος*, *animal rationale*, llevaba necesariamente implícita una interpretación de lo vivo, cuyo carácter original Aristóteles definía como *ὄρεξις* —para el ser vivo hombre— en el triple sentido de apetito, deseo y volición, así, en la definición marxista del hombre como ser natural *humano*, está implícita una interpretación del hombre como *ser natural*, como *ser vivo*.

¹⁶ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1997.

Propiamente dicho, no existe en Nietzsche una estética porque en ningún momento considera el arte a partir de la aprehensión sensible del espectador:

“Es en el pensamiento de Nietzsche donde la idea estética del arte como *opus* de un *operari*, como principio creativo-formal, alcanza el punto máximo de su itinerario metafísico.”¹⁷

Esto no quiere decir que, para Nietzsche, la producción de obras de arte sea —desde un punto de vista cultural y ético— la actividad más noble e importante del hombre. Dicha sentencia la entendemos situada en el horizonte del advenimiento del “más incómodo de todos los huéspedes”: la ascensión del nihilismo. Esto quiere decir que el valor del arte no puede ser apreciado si no es a partir de la “desvalorización de todos los valores”. Esta desvalorización, que constituye la esencia del nihilismo, tiene para Nietzsche dos significados opuestos. Hay, como saben quienes lo han estudiado, un nihilismo que corresponde a una potencia aumentada del espíritu y a un enriquecimiento vital (Nietzsche lo llama “nihilismo activo”) y un nihilismo como signo de decadencia y de empobrecimiento de la vida (“nihilismo pasivo”). A esta duplicidad de significados le corresponde una oposición análoga entre un arte que nace de una sobreabundancia de vida y un arte que nace de la voluntad de vengarse de la vida. Esta distinción está expresada en su plenitud en el aforismo 370 de *La Gaya Ciencia*, que lleva el título “¿Qué es el romanticismo?”:

¹⁷ Agamben, G. *Op. cit.*, p. 140.

“Con respecto a todos los valores estéticos —escribe Nietzsche— yo recurro ahora a esta distinción fundamental: me pregunto en cada uno de los casos ‘¿aquí se ha hecho creadora el hambre o la abundancia?’. De antemano pudiera parecer más recomendable —por ser mucho más evidente— otra distinción, a saber, la de si la causa de la creación es el anhelo de fijar, eternizar, *ser*, o el anhelo de destrucción, cambio, innovación, porvenir, *devenir*. Mas ante la mirada penetrante ambos tipos de anhelo se revelan aún ambiguos, susceptibles de interpretación con arreglo a aquel otro esquema preferido, a mi entender, con razón. El anhelo de *destrucción*, cambio, devenir, puede ser expresión de fuerza pletórica, preñada de futuro (mi *terminus* para ello es, como se sabe, la palabra ‘dionisiaco’), mas puede también ser el odio del malogrado, menesteroso, desfavorecido, que destruye, que *tiene* que destruir porque le subleva y exaspera lo existente, y aun todo existir, todo ser —mírese de cerca a nuestros anarquistas para comprender este afecto—. También la voluntad de *eternizar* requiere una doble interpretación. Puede ella fluir, de un lado de gratitud y amor —un arte de tal origen siempre será un arte apoteósico, acaso ditirámico con Rubens, impregnado de inefable ironía con Hafis, luminoso y cordial con Goethe, y nimbando todas las cosas de una homérica aureola de luz y de gloria—. Mas puede ser también esa voluntad tiránica de alguien que sufre intensamente, que lucha, que es torturado, que quisiera imponer lo más personal, particular y peculiar, la idiosincrasia propia de su sufrimiento, como ley y obligación absoluta y que, en cierto modo, se venga de todas las cosas gravando, estampando en ellas *su* imagen, la imagen de *su* tortura. Tal es el pesimismo romántico en su modalidad más expresiva, ya como filosofía shopenhaueriana de la voluntad ya como música wagneriana —el pesimismo romántico, el más reciente acontecimiento grande en el destino de nuestra cultura. (Que *podría* haber otro pesimismo muy distinto, uno clásico)— este barrunto, y visión me pertenece como algo inseparable, como mi *propium e ipsisimum*: sólo que

a mis oídos repugna la palabra “clásico”, pues, está demasiado gastada, se ha vuelto demasiado redonda y desfigurada. Denomino a este pesimismo del porvenir —¡pues vendrá!, ¡lo veo venir!— pesimismo dionisiaco.”

Según Nietzsche, si no les hubiéramos consentido a las artes el reconocimiento de la ilusión y el error como condiciones de la existencia cognoscitiva y sensible, no las podríamos soportar y las consecuencias de la honestidad intelectual serían la náusea y el suicidio.

Entendido en esta dimensión, el arte es la fuerza antitética dirigida contra cualquier voluntad de aniquilación de la vida, el principio anticristiano, antibudista, antislámico, antinihilista, antiacademicista, por excelencia. La palabra arte designa aquí algo incomparablemente más grande de lo que estamos acostumbrados a representar con este término. Su sentido pleno permanecerá inalcanzable mientras nos obstinemos en mantenernos en el terreno de la estética y del esteticismo.

Nietzsche abre, así, una región en la que arte, voluntad de poder y eterno retorno se pertenecen recíprocamente en un único círculo:

“Cuidado con creer que el mundo es un ser viviente. ¿Hacia dónde se ensancharía? ¿Con qué se alimentaría? ¿Cómo crecería y se reproduciría? Sabemos, más o menos, que es lo orgánico: ¿y lo indeciblemente derivado, tardío, raro y contingente que comprobamos solamente en la costra de la tierra tendríamos que proclamarlo esencial, universal y eterno, como hacen los que llaman al universo un organismo? Esto me repugna. Cuidado con creer siquiera que el universo es una máquina; a buen seguro no está constituido con vistas a un fin determinado y denominándole ‘máquina’ le dispensamos un honor demasiado elevado. Cuidado con suponer por principio, y en todas partes, algo tan formal como los movimientos cíclicos propios de las estrellas próximas a la Tierra; una simple ojeada a la Vía Láctea da cabida a la

sospecha de que quizás existan ahí movimientos mucho más toscos y contradictorios, así como astros con órbitas eternamente rectilíneas, etc. El orden estelar en el que vivimos es una excepción; este orden y la duración relativamente larga por él determinada ha hecho posible, a su vez, la excepción de las excepciones: el desarrollo de lo orgánico. El carácter del mundo en su conjunto, empero, es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas. Juzgando en términos de nuestra razón, las jugadas malogradas son absolutamente la regla, las excepciones no son la meta secreta y todo el mecanismo repite eternamente su aire, que nunca podría ser llamado melodía —y en última instancia, el mismo término ‘jugada malograda’ ya es una humanización que comporta censura. Pero, ¿cómo podríamos censurar o elogiar el universo? Cuidado con achacarle crueldad o irracionalidad o lo contrario de lo uno y lo otro: no es perfecto, ni hermoso, ni noble, ni aspira a ninguna de estas cualidades, ¡no tiene en absoluto el propósito de emular al hombre! ¡No le afecta en absoluto ninguno de nuestros juicios estéticos y morales! No tiene tampoco instinto de conservación y en general ningún instinto, tampoco sabe de ninguna ley. Cuidado con afirmar que hay leyes en la naturaleza. No hay más que necesidades: aquí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda. Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra ‘azar’ sólo tiene sentido con referencia a un mundo de fines. Cuidado con decir que la muerte es la antítesis de la vida. Lo vivo es tan sólo una modalidad de lo muerto y una modalidad muy rara. Cuidado con pensar que el mundo crea eternamente algo nuevo. No hay substancias eternamente perdurables; la materia es un error en no menor grado que el dios de los eleáticos. Pero ¡cuándo llegaremos al término de nuestro cuidado, de nuestra precaución! ¿Cuándo ya no nos oscurecerán esas sombras de dios? ¡Cuándo habremos desdivinizado por completo a la Naturaleza! ¡Cuándo podremos comenzar a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, redescubierta, rerredimida!”¹⁸

Que este carácter conjunto del mundo sea caótico para toda la eternidad, quiere decir que todas las representaciones y las idealizaciones de nuestra conciencia pierden

¹⁸ F. Nietzsche. Citado por G. Agamben, *op. cit.*, p. 145-146.

significado. Entendido en el horizonte de la ascensión del nihilismo, esto significa que la existencia y el mundo no tienen ni valor ni objetivo, todos los valores se desvalorizan. Si la enseñanza filosófica del mundo alguna vez tuvo un valor, hoy, para nosotros, ha dejado de tenerlo.

Nietzsche llama “arte” a esta forma en la que el hombre está en su destino metafísico. Arte es el nombre que da al rasgo esencial de la voluntad de poder: la voluntad que en el mundo se reconoce a sí misma en cualquier lugar y siente cualquier acontecimiento como el rasgo fundamental de su propio carácter. El hombre que asume sobre sí mismo este peso enorme de la redención de la naturaleza es el hombre del arte, el hombre que, a partir de las últimas tensiones del proceso creativo, ha sufrido en sí mismo la experiencia de la nada que exige forma y ha convertido esta experiencia en la extrema aprobación concedida a la vida, en la adoración de la apariencia entendida como eterno gozo del devenir, ese gozo que lleva en sí el gozo del aniquilamiento.

El arte es, pues, la eterna autogeneración de la voluntad de poder. Como tal, se aparta tanto de la actividad del artista como de la sensibilidad del espectador para presentarse como el rasgo fundamental del devenir universal. El artista (el verdadero, no aquel que ve en el arte un subterfugio para sus claudicaciones) no es más que un gran preliminar y el mundo una obra de arte que se engendra a sí misma, como *auto-poiesis*, *praxis* autónoma, autogestión.

CONCLUSIONES

“Tener un destino propio, o dejarse tratar como un número, tal es el dilema que cada uno, sí, tiene que resolver en nuestros días, pero que es el único en poder resolverlo [...]. Queremos hablar del hombre libre, tal como sale de las manos de la vida. No es la excepción ni representa una élite. No. Ese hombre se oculta en todo hombre y sólo existen las diferencias en la medida en que cada individuo sabe actualizar esa libertad que ha recibido como don.”

E. JUNGER. *Ensayo sobre el hombre y el tiempo*.

Concluir, dar término, determinar, no son, han sido, ni serán nuestros términos. Educar, calificar, seleccionar, tampoco. Así, la abstracción que aquí se ha hecho del lenguaje como ente trascendental idealizado, autónomo, independiente de las así llamadas relaciones sociales de producción, ha intentado ser condescendiente con la postura de poetizar, práxicamente, el universo en devenir que habitamos, sin olvidar que esa integración por nosotros propuesta, entre *poiesis* y *praxis*, es una facultad natural humana, extendida, abierta, noble y honesta, situada en el interior del acontecimiento que cada presencia significa.

Tratándose de la enseñanza de la filosofía en la U.N.A.M., la postura que confiere al lenguaje, y en general a las representaciones, una eficacia propiamente simbólica de construcción de la realidad, está perfectamente justificada: al estructurar la percepción que los estudiantes tienen de la filosofía, la nominación contribuye a construir el molde de ese universo del saber, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada.

En la medida de sus posibilidades, no hay aprendiz de filósofo que no desee tener ese poder de nombrar y de hacer el mundo nombrándolo: chismes, calumnias, maledicencias, insultos, elogios, acusaciones, críticas, polémicas, alabanzas, son el pan de cada día en los actos solemnes de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía (y no sólo de ella). Celebraciones o condenas que incumben a las autoridades universitarias reconocidas.

En suma, la instrucción filosófica debe englobar en la teoría una forma de transmisión del conocimiento que, contribuyendo a imponer una manera más o menos autorizada de ver el mundo, contribuye a “hacer” la realidad de este mundo. Así, el lenguaje, la palabra y todas las formas de expresión estereotipadas o rituales, se vuelven programas de percepción estratégicos de la lucha simbólica diaria al interior del aula, de la misma manera que los grandes rituales colectivos de nominación, o los enfrentamientos de visiones y previsiones de la lucha política, contienen una cierta pretensión de autoridad simbólica en tanto que poder socialmente reconocido para imponer una cierta visión del mundo o de la manera de interpretarlo.

En la lucha por la imposición de la visión filosófica dominante, los agentes detentan un poder en proporción a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo: la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso es un ser conocido y reconocido que permite imponerse oficialmente como imponente, esto es, frente a todos y en nombre de todos por *delegación* y a través del lenguaje autorizado del discurso ritual.

Hemos tratado de exponer que —en el ámbito de la reproducción escolar— el poder de las palabras sólo es el poder delegado del portavoz y sus palabras (la materia de su discurso y su manera de hablar) sólo pueden ser, a lo mucho, un testimonio, entre otros, de la garantía de delegación del que ese portavoz está investido.

Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la *lógica de institución*, equivale a olvidar que la autoridad llega al lenguaje —por decirlo de algún modo— desde afuera. El lenguaje, así, se limita a representar (legitimar) esta autoridad, la manifiesta, la simboliza.

En todos los discursos de institución, es decir, de la palabra oficial de un portavoz autorizado que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los de la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica. Tal es lo que dice con toda claridad P. Bourdieu:

“Las características estilísticas del lenguaje de los sacerdotes y de los profesores y, en general, de todas las instituciones, características tales como la rutinización, la estereotipización y la neutralización, proceden de la posición que ocupan en un campo de competencia esos depositarios de una autoridad delegada.”¹

Tal es el modo de acceder a la lengua de la institución, a la palabra oficial, ortodoxa, legítima, a los instrumentos legítimos de expresión y, por tanto, a la participación en la autoridad de la institución y en la impostura de los maestros y estudiantes que disfrazan la afirmación performativa en afirmación descriptiva o constatativa.²

Eso quiere decir que el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su “portador”. El portavoz autorizado sólo puede actuar, por las palabras, sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que *su* palabra concentra el capital simbólico acumulado —

¹ Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? La Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid, 3ª ed., 2001, p. 69.

² Cf. Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Paidós, Barcelona, 1971 p. 40.

como lo llama Bourdieu— por el grupo que le ha otorgado ese mandato y de cuyo poder está ungido.

Pero lo que nos interesa resaltar es que el éxito de esas operaciones de “magia” cultural que son los actos de autoridad (o actos autorizados), está subordinado a la reunión de un conjunto sistemático de condiciones interdependientes que componen los rituales sociales. Así, todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación retórica y estilística, en su lógica propiamente lingüística, están condenados al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las facultades de quien las pronuncia y las características de la institución que autoriza a pronunciarlos. Aunque, por ejemplo, se contribuya a la propia filosofía del lenguaje, en realidad se contribuye a la formación de un tipo de teoría de las manifestaciones simbólicas entre las cuales el discurso de autoridad es sólo una forma paradigmática. La eficacia específica de estas manifestaciones se deriva de la apariencia del principio de un poder que en realidad reside en las condiciones institucionales de su producción y recepción. Este lenguaje de autoridad gobierna siempre con la colaboración de aquellos a quienes gobierna, es decir, mediante la asistencia de los mecanismos sociales capaces de producir esa complicidad.

Para medir el sesgo de todo análisis estrictamente formalista de los sistemas simbólicos, bastará con indicar que el lenguaje de autoridad no es más que el límite extremo de la lengua legítima cuya autoridad no reside, como afirma el racismo de clase, en el conjunto de variaciones prosódicas y articulatorias que definen la pronunciación distinguida, ni en la complejidad de la sintaxis o riqueza de vocabulario, es decir, en las propiedades intrínsecas del propio discurso, sino en las condiciones sociales de producción

y reproducción (de la distribución entre las clases) del conocimiento y reconocimiento del lenguaje legítimo.

Para que este tipo de ritual funcione y actúe, es preciso que se presente y sea percibido como legítimo, ya que la función de la simbólica estereotipada es precisamente manifestar que el agente no actúa en su nombre personal y por su propia autonomía, sino en tanto que depositario de un mandato que indica lo que debe decir y cómo decirlo. Vivimos en un mundo de ideas que otros han elaborado para (y por) nosotros.

El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto que representa —en el sentido teatral del término— la delegación, la rigurosa observancia del código de la pedagogía tradicional burguesa uniforme, que rige los gestos y las palabras cuasi-sacramentales, constituyendo, al tiempo, la manifestación que hace del profesorado pseudo-filosofante (enseñar o estudiar filosofía no significa filosofar) el detentador del monopolio de la manipulación de los bienes del saber.

Por el contrario, la abdicación de todos los atributos simbólicos del magisterio, de las filosofías consagradas, mediante la puesta en marcha de un lenguaje poético autogestionario que reúna la *praxis* y la *poiesis* (en su acepción original de *práctica creadora*), manifiesta la ruptura de la antigua forma de delegación que unía al maestro y a los estudiantes a través del aparato ideológico de estado escolar.³ La indignación de los estudiantes libertarios recuerda que las condiciones que confieren al ritual de la enseñanza filosófica su eficiencia, sólo pueden reunirse a través de una institución que se halle investida del poder de controlar la manipulación de la inteligencia, la creatividad, la emoción, el deseo, el pensamiento.

³ Cf. Althusser, L. *Escritos*, Ed. Laia, Barcelona, 1975, pág. 122. Este filósofo francés sitúa a los aparatos ideológicos de Estado como cierto número de realidades que se presentan de modo inmediato al observador en forma de instituciones diferenciadas y especializadas. Ejército, escuelas, hospitales, policía, etc.

La crisis del lenguaje filosófico remite, así, a la crisis de los mecanismos que asegurarían la producción de un determinado perfil de los egresados de este tipo de instrucción. Los escandalizados psicólogos y pedagogos no se equivocan cuando vinculan la diversificación anárquica del ritual educativo a una crisis generalizada de las instituciones escolares. La eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen, o aceptan, que quien la ejerce está plenamente autorizado para ello, formándose totalmente en la convicción de que esa delegación a que nos referimos constituye los cimientos mismos de la transmisión del conocimiento, ficción social mucho más profunda que las propias creencias y misterios que el ministerio religioso sacerdotal profesa. De ahí que la crisis del lenguaje filosófico no se reduzca, como a menudo se cree, a la quiebra de un universo de representaciones anquilosadas, anacrónicas, periclitadas, totalizantes, cerradas, sino que representa también el hundimiento de todo un mundo de relaciones sociales del que la crisis misma forma parte.

Pienso que las obras consagradas de los filósofos multicitados imponen las normas de su propia percepción, a lo cual, por supuesto, nada contribuye tanto como el estatuto de “filósofo reconocido” a un autor y los signos e insignias —títulos y grados universitarios, editorial, contactos, etc.— en que se reconoce su posición en la jerarquía filosófica. Es claro que, entre los espíritus filosóficamente “distinguidos”, la oposición entre lo culto y lo vulgar no puede revestir una forma puesta al alcance de todos. El aristocratismo universitario diferencia entre formas distinguidas y formas vulgares del aristocratismo, haciendo lo posible por demostrar su intención de desmarcarse de las formas más evidentes de desprecio a las masas, revistiendo nuevos enlaces, siempre altamente sublimados, con los alumnos.

Por su altura, esta formalización pedagógica de la filosofía expresa la distancia soberana de todas las determinaciones, aunque se trate de conceptos, de “ismos” e “istas” que reducen la unicidad irreductible de un pensamiento en formación —o en búsqueda de su propio camino de identidad— a la uniformidad de un tipo de lógica, mecanicista o fantasmal, algebrizada. Esta distancia aparece explícitamente instituida en el centro del discurso filosófico como “eufemización del lenguaje”: todas las palabras son estigmatizadas con la huella imborrable de la ruptura que separa el sentido auténticamente filosófico, del sentido vulgar y corriente, en ocasiones inscrito en la sustancia significante, por uno de esos juegos fonológicos tan frecuentemente imitados por los tesisistas.⁴

La imposición de un corte, una zanja entre el saber sagrado de los filósofos y el saber profano de los otros, es constitutivo de la ambición de un cuerpo de especialistas que pretende asegurar el monopolio de un saber y una práctica que son el resultado de un proceso histórico y colectivo. El desarrollo de esta pedagogía “separatista” reviste una forma peculiar: de alguna forma divide cada palabra contra sí misma haciéndola significar que no significa lo que parece significar, inscribiendo en ella, por una alteración de la propia sustancia significante, cuando no por la simple vinculación etimológica a un conjunto léxico, la distancia que separa el sentido “auténtico” del sentido “ingenuo”. A pesar del “anatema” que pesa sobre ellas, esas significaciones rechazadas cumplen también una función filosófica puesto que desempeñan el papel de referente negativo con relación al cual se establece el límite que separa a la filosofía “pura” de la “impura”, lo propiamente “filosófico” de lo “sociológico”, de lo “antropológico”, de lo “psicológico”, es decir, el

⁴ Un ejemplo de lo que queremos decir se encuentra en el párrafo 32 de *Ser y Tiempo* de M. Heidegger, donde éste define la *interpretación* de la manera siguiente: “desarrollo en el que el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido.” Un enredado y caótico juego de palabras nos parece.

iniciado del profano, único responsable de su incultura, perversión y de la evocación de significaciones vulgares:

“Utilizar de diferente forma las palabras que todo el mundo usa —escribe Bourdieu—, reactivar la verdad sutil que la mentira del uso corriente ha dejado de lado, es convertir la justa relación con las palabras en el principio del éxito o del fracaso de la alquimia filológica-filosófica.”⁵

Así, en ese “mundo invertido” donde el acontecimiento no es nunca otra cosa que la ilustración de la “esencia”, el fundamento viene a ser fundado, fundamentalmente, por lo que funda. Este efecto típicamente “filosófico” está predispuesto a reproducirse indefinidamente en todos los encuentros entre los “filósofos” y los “profanos”. Ese acto “profesoral” manifiesta sus mejores posibilidades en los usos magisteriales donde el texto filosófico, producto de una esoterización, será esoterizado a costa de un esfuerzo de comentario obligado en una clase, curso o seminario meramente instrumental. La audiencia de estos encuadres magistrocéntricos, en un espacio cúbico recargado de pupitres, preocupándose de instrumentos en tanto que son instrumentales, se convierte ella misma en instrumento, se adapta a los demás como un instrumento se adapta a otros instrumentos, cumple una función que otras podrían también cumplir y, reducida al estado de elemento intercambiable de un grupo, se olvida de sí misma de la misma manera que el instrumento se abole en la realización de su función. Todo lo cual equivale a considerar tanto a quienes se aseguran el acceso a una existencia propia, auténtica, autodeterminada, autónoma, autogestiva, como a quienes se abandonan a una existencia subordinada, inauténtica,

⁵ Bourdieu, P. *Op. cit.*, p. 118.

responsables de lo que son, unos por su resolución que les arranca de la educación ordinaria para abrirles el campo de lo poéticamente posible —de la *praxis* política entendida no como poder, sino como potencia creadora—, y los otros por esa dimisión que les condena al servilismo y la obediencia (qué leer, cómo acreditar, de qué manera graduarse, para quién escribir, cuándo hablar y cuándo callar, etc.).

Este trabajo de tesis esta en franca oposición al lenguaje estrictamente ritualizado y altamente depurado (bastardo) —sobre todo en su vocabulario—; a favor de la libertad que implica dar cabida a palabras y temas excluidos tanto del discurso esotérico de los filósofos analíticos como de la lengua altamente (o en apariencia) neutralizada de la filosofía universitaria. Nos hemos apoyado en una tradición filosófica que reconoce las infinitas potencialidades de pensamiento que contiene el lenguaje corriente y los proverbios del sentido común. Buscamos introducir en el estudio autogestivo de la filosofía, palabras y cosas hasta el momento desterradas pero a las que se les confiera un nuevo sentido, más noble y auténtico, insertándolas en el tejido que traman la *praxis* y la *poiesis* convergentes en el horizonte, autónomamente organizado, de las personas que luchan por hacerse cargo de sus asuntos por ellas mismas.

En realidad, carece de importancia saber si somos los indicados para llevar a efecto semejante tarea pero, recordando un atrevido pasaje de J. L. Austin en *How to do Things with Words*:

“Supongamos por ejemplo que, viendo un barco en construcción, me aproximo a él y rompo la botella suspendida en el casco proclamando ‘bautizo este barco con el nombre de José Stalin’ y que, para estar completamente seguro de lo que he hecho, de

un puntapié hago saltar las trabas que lo sujetan. Lo latoso es que yo no era la persona designada para proceder a ese bautismo.”⁶

Tal vez no somos la persona más adecuada para proceder a conminar de este modo pero, ¿quién lo es? Al menos nuestro mensaje lleva el tono franco de la denuncia de algo que nos parece éticamente inaceptable, pedagógicamente insoportable.

Y ¿qué es lo que específicamente nos ha parecido pedagógicamente inaceptable del proceso de enseñanza-aprendizaje de la filosofía en la UNAM, y ha dado pie al desarrollo de este trabajo? Entre otras cosas que, desde el cierre del universo discursivo que el magistrocentrismo academicista imperante promueve, haya quedado así fijada la preeminencia del “ser” frente al “devenir”, así como la del “pensamiento” frente al lenguaje y la de éste frente al hombre, basada, por otro lado —lo que daría motivo a otra tesis—, en la preeminencia antropológica de la interpretación específicamente masculina de la realidad sobre la experiencia femenina de la misma.⁷ Esto es, que, para la tradición filosófica del pensamiento “occidental”, quedara así fijada la preeminencia definitiva de la pedagogía *misógino-magistrocéntrica* y su lenguaje, frente a la pedagogía *paidocéntrica* autogestionaria.

⁶ Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1971. pág. 68.

⁷ La diferencia, resaltada por Marx, natural al principio y luego variada según la cultura y la civilización, entre la existencia masculina y la femenina, con la división del trabajo que la desarrolla, conduce a una experiencia de la realidad polarmente articulada, la cual a su vez se desarrolla en una experiencia del lenguaje igualmente polar y sometida a una progresiva reflexión dialéctica.

De este modo, la lengua llamada “materna” obstaculiza de muchas maneras el significarse del sujeto femenino y de su experiencia. El léxico carece de términos para nombrar lo que son y lo que hacen las mujeres; las reglas de la gramática borran la presencia de los sujetos femeninos en el grupo familiar, por ejemplo, imponiendo la concordancia del masculino plural. La lengua, en tanto que producto social, reproduce de este modo una condición histórica del sujeto femenino en el sistema de las relaciones sociales.

Pero la lengua no es reducible a un producto, ya que a su vez es productora de sociedad, y esto a través del intercambio de vida y de palabra con la madre. Como tal, es capaz de apoyar eficazmente la toma de conciencia y de lenguaje de las mujeres. Cf. Muraro, Luisa. *El orden simbólico de la madre*, trad. Beatriz Albertini, Cuadernos Inacabados, Madrid, 1994.

“El derecho del señor —escribió Nietzsche— a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen ‘esto *es* esto y aquello’ imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.”⁸

En el ámbito escolar tradicional de la filosofía, generalmente se establece una distinción entre el lenguaje y el pensamiento, así como entre estos dos y la cosa hablada o pensada. Esta distinción la hicieron Platón y Aristóteles al oponerse, mediante la crítica del lenguaje, al abuso sofístico del mismo en su tiempo, con el fin de restablecer en su derecho el diálogo objetivo y responsable dentro de la comunidad de la *polis*. Este uso comunitario del lenguaje ciertamente encuentra en la *polis* su *telos* completo. En la sociedad se ejerce aquel poder-ser del hombre total, con su experiencia de posibilidades y límites, que los griegos designaron como un dar y recibir el *logos*.

También las experiencias prefilosóficas, mítico-religiosas, de la realidad (sometidas a reflexión por Nietzsche con su distinción entre lo “apolíneo” y lo “dionisiaco”), pudieron ser interpretadas en su doble estructura como experiencias de aquellos “principios” que en la filosofía griega aparecen como fundamento del “ser” y del “devenir”, es decir, como *eidos* (*energeia*), por una parte, y como *hyle* (*dynamis*), por otra. Mientras que Heráclito todavía toma en consideración la esencia dialéctica de *physis* y *logos* y, según una nota doxográfica, piensa esta dialéctica en relación con la oposición de masculino y femenino

⁸ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2ª reimpresión, 2000, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 38.

(frag. 10)⁹, Parménides somete radicalmente a crítica el lenguaje de los mortales, expresado en meros nombres, a la luz del pensar puro (*noein*) y la realidad evolutiva de la naturaleza a la luz del ser puro (*einai*).

Frente al valor esencial del concepto, en la tradición post-aristotélica la palabra queda degradada a la condición de mero sonido sensible; es decir, deja de considerarse la mediación entre concepto y palabra, entre sentido y sonido, la cual se produce siempre en el todo del lenguaje. Para la experiencia hebreo-bíblica de Dios, el verdadero *logos* apunta en definitiva como “pensamiento” a la invariable “esencia” divina, mientras que la otra parte de ese mismo *logos*, como expresión y explicación de lo individual y peculiar de las cosas en su devenir histórico, de su entramado con las circunstancias, debe transformarse en el pensamiento teórico de la “esencia” (única en su universalidad; *eidos*), esto es, una teología política que desemboca en el *Dios-nous* de la metafísica, no será más que la parte objetivada de la concepción metafísica del lenguaje según la cual el *logos* múltiple del lenguaje histórico debe realizar dicha transformación.

La separación establecida en el griego entre lenguaje y pensamiento la continuó el latín, donde se distingue entre *verbum* (*oratio*) y *ratio*, hasta que, finalmente, en el pensamiento moderno de los siglos XVII y XVIII, también la filosofía pudo entenderse como la ciencia del entendimiento y de la razón (Kant). Hoy, por primera vez, con el

⁹ El mencionado fragmento es traducido del modo siguiente: “Son uniones: lo entero y lo no entero, lo concorde y lo discordante, lo consonante y lo disonante y del todo el uno y del uno el todo.” En el texto *De mundo*, Aristóteles denomina a Heráclito el oscuro, apodo con el que se lo conoció en la antigüedad. Lo menciona para confirmar tesis propias, de que las uniones de contrarios, como varón-hembra, blanco-negro, grave-agudo, dan un resultado ajustado o armonioso. Al parecer, también Platón, *Sofista* 242 d, se refiere implícitamente a Heráclito cuando dice: “y otro habló de dos principios: húmedo y seco, cálido y frío, y los hizo cohabitar y emparejar”, en contra de la opinión de los eleatas que afirmaban que todas las cosas eran una, sólo diversas por sus nombres. Este es un fragmento básico para la interpretación de Heráclito, pues anuncia la unión o armonía de los contrarios. Es citado con frecuencia a favor de la diversidad e incesante sucesión (Spengler); mientras que se considera, también, como una prueba de que lo diverso y contradictorio sólo se explica en la unidad del *logos*. (Cf. Heráclito. *Fragmentos*, trad. del griego, exposición y comentarios de Luis Farre, Aguilar, tercera edición, 1968, págs. 116-117).

retorno crítico a los orígenes metafísicos de la cultura occidental en el mundo griego y mediante la comparación con otras culturas ajenas a esos orígenes griegos (en la teología, la etnología, la lingüística, la antropología, la psicología, la misma etología, etc.) parece iniciarse una comprensión nueva en la vinculación de todo pensamiento al lenguaje y, con ello, una revisión de la separación unilateral entre lenguaje y pensamiento.

En la actualidad, siguiendo a Franz Karl Mayr¹⁰, el “giro hacia el lenguaje”, que marca el trabajo filosófico contemporáneo, se caracteriza a grandes rasgos por dos corrientes fundamentales bien diferenciadas que coinciden en subrayar la conexión radical entre hombre y lenguaje, pero no en el modo de esa conexión. Su oposición en este punto es formulada por Mayr de la siguiente manera: *¿Dispone el hombre del lenguaje o éste dispone del hombre?*¹¹ Si se afirma lo primero, entonces el lenguaje aparece como el medio del dominio humano de la existencia, es decir, como expresión e instrumento de su dominio concededor y planificador del futuro. En la segunda hipótesis el lenguaje se entiende primariamente como intermediario entre la pasada tradición humana y un presente (y futuro) que debe interpretarse desde aquella.

¹⁰ Cf. “Lenguaje”, *Diccionario de Hermenéutica*, Dir. A. Ortiz Osés y P. Lanceros, 2ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, págs. 439-448.

¹¹ El dilema planteado por esta pregunta nos llevó a la reconsideración del papel del lenguaje en el sistema de enseñanza de la filosofía en la UNAM, la necesidad de un planteamiento resignificativo del propio lenguaje en tanto que facultad humana, sistema de signos, medio de control disciplinario, órgano del conocimiento, acontecimiento existencial, conciencia práctica y signo ideológico, basándonos en estas líneas argumentales: a) La idea de M. Foucault (Cf. *Las Palabras y las Cosas*) de que el hombre ha construido su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado; b) La idea de K. Marx (Cf. *La ideología alemana*) de que el problema de los filósofos es cómo transitar del mundo del pensamiento a la realidad, *i.e.*, del lenguaje a la vida; c) La idea de M. Heidegger (Cf. *La proposición del fundamento*) de que no es el hombre quien habla, sino el lenguaje; d) La idea de L. Wittgenstein (Cf. *Tractatus Lógico-Philosophicus*) de que los límites del lenguaje son los límites del mundo y e) La idea de F. Nietzsche (Cf. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) de que la fuente originaria del lenguaje no está en la lógica, sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. Este seguimiento posibilitó la formulación de una propuesta pedagógica para la filosofía, basada en la configuración de un lenguaje poético autogestionario que integre, de acuerdo con el planteamiento de G. Agamben (Cf. *El hombre sin contenido*), el horizonte político de la *praxis* y el estético de la *poiesis* en un núcleo de fantasía inmanente y de realidad trascendente.

Un estudio más minucioso pronto descubre que en tales alternativas y en sus formulaciones opuestas (por ejemplo, analítico-sintético, prospectivo-retrospectivo, etc.) se encuentran transformadas simplemente las alternativas de la concepción metafísica occidental del ser del lenguaje expuesta, de manera sucinta, más arriba.

“Así —escribe Mayr— mientras la primera concepción del lenguaje tiene sus principales defensores en la filosofía ‘neopositivista’ y ‘analítico-lingüística’, que se entiende a sí misma como prolongación de la exigencia científica occidental de una ilustración y elaboración del mundo por el hombre, los defensores de la segunda concepción se encuentran en el círculo de lo ‘hermenéutico’, es decir, en la historicidad del pensamiento que se apoya en un lenguaje ya creado (hermenéutica).”¹²

Si el lenguaje es entendido como “mensaje” al hombre (*hermeneia* en el doble sentido de recibir un mensaje y entenderlo e interpretarlo; recuérdese que Hermes era el “mensajero de los dioses”), como el diálogo desarrollado históricamente del hombre con sus semejantes, con el mundo y, en definitiva, también con los poderes divinos, entonces el lenguaje no actúa meramente como instrumento de conocimiento racional o dominio del mundo, instrumento que mediante un análisis lógico debe mejorarse siempre y purificarse de los defectos adquiridos (inexactitud, vaguedad, etc.).

Es común al positivismo lógico y a la filosofía analítica del lenguaje, la concepción según la cual éste funciona como un “sistema de signos” (*sintaxis*: relación mutua de los signos lingüísticos; *semántica*: relación de los signos lingüísticos con lo designado o la

¹² F. K. Mayr. *Op. cit.*, p. 441.

significación).¹³ Con ello, dicha concepción queda aprisionada en la visión metafísica del lenguaje en todas sus formas históricas, empezando por Aristóteles y siguiendo luego con la lógica estoica (distinción entre *logos* y *lectón* como “significado” expresable), con la problemática de los universales (realismo-nominalismo) transmitido a través de Boecio (480-525) a la lógica medieval del lenguaje (teoría de la significación y de la suposición), con la concepción científica del lenguaje orientada hacia un ideal científico-matemático (*mathesis universalis*) que se inicia en el empirismo moderno (F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke) y en el racionalismo (Descartes, Leibniz, filosofía de la Ilustración), hasta llegar a la moderna concepción del lenguaje como “cálculo” e “información”.

Con la separación de “conceptos” (significados) y “palabras” (significantes), la concepción occidental del lenguaje sucumbió al error de que los conceptos, las “significaciones”, etc., en cuanto formaciones del “pensamiento” independientes del lenguaje, constituyen una especie de “meta-cosas” (mixtificación del lenguaje a que nos hemos referido en esta tesis). Frente a ello, Wittgenstein acentuó la vinculación del pensamiento y de todos los “metalenguajes”¹⁴ al lenguaje histórico usual que para él es una

¹³ Los principales representantes del positivismo lógico (R. Carnap, F. Waismann) pertenecían al Círculo de Viena de los años 30's del siglo XX. Antes y después de la Segunda Guerra Mundial, su línea ha ejercido gran influencia en el mundo angloamericano. Luego, en parte por las originales visiones de B. Russell, A. N. Whitehead, C. Frege y L. Wittgenstein, acerca de los problemas fundamentales de la matemática y de la lógica, poco a poco se ha transformado en la actual filosofía analítica del lenguaje de A. J. Ayer, W. V. Quine y otros, de la cual derivan también ciertas influencias para el estudio analítico-lingüístico de la ética (J. L. Austin) y para los planteamientos psicológicos o sociológicos (G. Ryle) y teológicos (J. Ramsey).

¹⁴ En el lenguaje podemos distinguir diferentes *niveles* o *grados*. Si decimos, por ejemplo, “el hombre es un mamífero” y “en el hombre hay ocho letras”, en el primer caso “el hombre” es signo que representa a un ser vivo, a un animal, pero en el segundo es un signo que representa a un signo. Si no advertimos esta diferencia, podemos incurrir en sofismas. Tenemos, pues, que distinguir entre *signos* y *signos de signos*. “Hombre”, “filósofo”, “arrogante”, no son signos del mismo grado o nivel que el signo “palabra”. Este último signo presupone las palabras de las cuales es signo; por eso es signo de segundo grado o signo de signo. Los signos (sustitutos de los objetos), nos dice la lógica convencional, constituyen un lenguaje; los signos de signos, otro, que se halla en un nivel, llamémosle “superior”, con respecto al primero, precisamente porque lo presupone. Esos signos (que por medio de la convención se transforman en símbolos) constituyen un lenguaje; los signos de signos, un *metalenguaje*. La lógica simbólica y la matemática son ejemplos de estos metalenguajes. También existe lo que se ha denominado *paralenguajes*, o lenguajes “al lado” del lenguaje, concomitantes, paralelos, como el lenguaje de la danza, la música y las artes plásticas. Para nosotros, el lenguaje poético

“forma de vida”, ya que en este coinciden los hombres. No es una coincidencia de opiniones, sino de formas de vida. Al mismo tiempo se da una crítica implícita de la concepción del ser y del lenguaje, propia de la cultura occidental, en favor de otra (presente en otros mundos lingüísticos y culturales) más “operativa”, orientada a la acción (*praxis*) y que concede una importantísima atención al lenguaje personal creador de la poesía (*poiesis*).¹⁵

Fue M. Heidegger quien, remontándose a los comienzos griegos de la metafísica occidental y partiendo luego de la ciencia frente a la *doxa* precientífica de lo cotidiano, nos enseñó de nuevo la dimensión hermenéutico-histórica del lenguaje. Según él, los griegos no entendieron originariamente el lenguaje como instrumento del hombre, sino que entendieron al hombre desde el *logos* del lenguaje. Éste, antes de la distinción metafísica y refleja entre “pensamiento” (significación) y “lengua” (expresión), y antes de la diferencia moderna entre sujeto y objeto, es la totalidad histórica del *logos* que abre el “ser” (*physis*) al hombre. La expresión originaria del *logos* constituye lo originario (simbolizado en la figura del dios griego Hermes). Allí el hombre se experimenta como “portador” de un “mensaje” que ya ha sido proclamado en el diálogo histórico de los poetas y que, sin embargo, ha de recibirse siempre en forma nueva y distinta. Porque el hombre no es primariamente un “sujeto pensante” (en el sentido moderno desde Descartes hasta Husserl,

autogestionario constituye, a la vez, un lenguaje, un metalenguaje y un paralenguaje, por eso lo consideramos como una herramienta poderosísima para alcanzar y descubrir nuevas posibilidades de ser. En el mundo de las artes escénicas, por ejemplo, en el escenario teatral, se crean paradojas, misterios indescifrables, una relación sutil entre los cuerpos vivos, la imagen del cuerpo no en un sentido pictórico, sino la imagen que se crea a partir de una sensibilidad puramente corporal, y que a menudo resulta en situaciones ambiguas, de cierto pensamiento escondido. ¿De qué profundidades surgen esos movimientos que son capaces de crear un lenguaje tan familiar y extraño que se comparte al momento de levantarse la cortina? ¿De qué habla ese lenguaje? Tal vez de cierta verdad que se esconde detrás de todas nuestras máscaras, de todos nuestros gestos y sobre los cuales muchas veces preferiríamos guardar silencio. Pero debemos guardar cuidado de que ése lenguaje, descubridor de nuevos rostros, no sea él mismo (o se convierta en) una máscara.

¹⁵ Este es el marco teórico referencial donde nos situamos para la elaboración de nuestra tesis .

pasando por Kant) sino un histórico “estar en el mundo”, en consecuencia todo “pensar” sigue vinculado tanto al mundo como al lenguaje.¹⁶

A esta influencia recíproca entre el pensamiento y el lenguaje se refirió principalmente W. von Humboldt con su principio de *ergonenergeia*, según el cual en el lenguaje vivo e histórico se le abre al hombre, anteriormente a toda afirmación y reflexión, una “visión del mundo” siempre concreta.¹⁷ Según Humboldt el lenguaje, al no ser una “obra” sino una “actividad”, es la perpetua dialéctica entre lo particular y lo universal, pues no puede ser visto como un material que está aquí, previsible en su totalidad o comunicable poco a poco; hay que verlo más bien como algo que se engendra a sí mismo perpetuamente. En él las leyes de generación están determinadas, pero sus alcances permanecen totalmente indeterminados.¹⁸

La concepción específicamente occidental del lenguaje, que hoy es enseñada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (la de la separación entre lenguaje y pensamiento, entre palabra y concepto, entre objeto y sujeto, entre significado y significante que, a su vez, determina la escisión entre maestro y alumno —visión magistrocéntrica de la educación—), debe ser vista, en su condicionamiento histórico, de

¹⁶ En este sentido, es significativo que G. W. F. Hegel, a pesar de su interpretación dialéctica del lenguaje, no pudiera librarse de la distinción, metafísicamente preacñada, entre lenguaje y pensamiento (razón). Así el lenguaje, aunque en el “mundo de la moralidad” Hegel le concede la función de ley y mandato, en la *Fenomenología del Espíritu* cae bajo el título de “el espíritu que se enajena” y su formación es entendida solamente como expresión de la conciencia de sí mismo que se desarrolla hacia “lo universal”. Cf. Prólogo a su *Lógica*.

¹⁷ Esta idea es aún hoy confirmada por las investigaciones de la lingüística comparada. Cf., las investigaciones de E. Sapir sobre las lenguas indias en los Estados Unidos, bajo la influencia parcial de la psicología profunda de S. Freud y C. G. Jung.

¹⁸ La concepción lingüística de Humboldt no sólo ha representado un gran estímulo para la ciencia y la psicología, sino también para la filosofía (Cf., las investigaciones de W. Wundt, E. Cassirer, F. de Saussure, la concepción platonizante del lenguaje de E. Husserl, la concepción crítico-lingüística de F. Mauthner, etc.). Desde varios puntos de vista representaría un correctivo contra la concepción del lenguaje conocida como “estructuralismo” (y su corolario el “postestructuralismo”), que considera lo lingüístico a partir de los aspectos cuantificables (sintaxis, estructura, sincronía, diacronía) sin tener en cuenta el problema del contenido del lenguaje.

manera que el pluralismo de los mundos lingüísticos pasados y presentes —a pesar de la coincidencia real de todos los hombres en el lenguaje— muestre también la pluralidad de todo lo humano en el sentido de un “poder-ser” autónomo, autodeterminado, autogobernado, autogestivo, incluyente, creador (*poiesis*) y práctico (*praxis*), no de un “ser” simplemente estático, no sólo desde la visión del mundo metafísico-occidental, que en sí es relativa.

Esa codificación (llamémosla así) instructiva, vertical, de la enseñanza tradicional de la filosofía —y el lenguaje implícito en ella—, para nosotros es ficticia no sólo porque dimana de la convención de un grupo que define *qué* saber y *cómo* saberlo, sino porque tiene por base el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje que al interior de este proceso didáctico se practica, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas y, a su vez, a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas, inhibiendo, de este modo, nuestra capacidad creativa, inventiva, en una palabra: nuestra imaginación; debilitando nuestra *poiesis*, falsificando nuestra intelección.

“El intelecto —ha escrito Nietzsche—, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que este es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos [*hay quienes en la Facultad también cuentan con una cola larga larga*], o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo

incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.”¹⁹

La línea argumental nietzscheana nos indica que, a través del lenguaje, hemos inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, un *poder legislativo* que también proporciona las primeras leyes de verdad. En este sentido es que utilizamos las designaciones “válidas”, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real. Decimos, por poner un ejemplo, “soy sabio” cuando la designación correcta, más bien, sería “ignorante” (lenguaje *orwelliano* al que nos hemos referido). Abusamos, pues, de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres de manera interesada para ocasionar juicios, prejuicios y perjuicios. Entonces ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Concuerdan las designaciones con las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

“¿Qué —se pregunta Nietzsche— es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir de un impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! [...] ¡qué extrapolación tan arbitraria!

¹⁹ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, Trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, 5ª ed., 2007, p. 18-19. El subrayado es nuestro.

¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! [...] ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes.”²⁰

Así, pues, nos sucede a todos con el lenguaje que creemos saber algo de las cosas o procesos mismos cuando hablamos de “lucha de clases”, “democracia”, “libertad”, “conocimiento”, “inseguridad”, “género”, “mujer”, “multiculturalismo”, “colores”, “formas”, “límites”, “territorios”, y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de esas “cosas” y “procesos” que no corresponden en absoluto ni a sus “esencias” primitivas ni a la voz de quien las despliega.

“El creador del lenguaje se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora, ¡La imagen de nuevo transformada en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.”²¹

Por tanto, de acuerdo con Nietzsche, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico y todo el material sobre el que trabaja y construye el “hombre de la verdad”, el filósofo, el investigador, el científico, en ningún caso procede de la “esencia de las cosas”. La así llamada “naturaleza” no conoce formas ni conceptos —formados al abandonar de

²⁰ Nietzsche, F. *Op. cit.*, p. 21-22.

²¹ *Ibidem.*

manera arbitraria las diferencias individuales—, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una incógnita que es para nosotros inaccesible e indefinible. Del mismo modo la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la “esencia de las cosas”. La verdad es, entonces, una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poéticamente y que, después de un uso prolongado y una repetición asfixiante, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes.

“Las verdades —nos dice Nietzsche— son ilusiones que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”²²

En síntesis, sólo hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: utilizar metáforas usuales para mentir de acuerdo con una convención firme, de acuerdo con un estilo vinculante (borreguil) para todos. Es precisamente en virtud del olvido de esta inconsciencia que, según Nietzsche, hemos adquirido el sentimiento de la verdad:

“El hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las imágenes intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un

²² *Ibid.*, p. 25.

concepto. En el ambiente de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa.”²³

Buscar la verdad a través del lenguaje, en el fondo equivale a buscar la metamorfosis del mundo en los hombres; significa aspirar a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada; es considerar que el cosmos en su totalidad está ligado al hombre: “como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre.”²⁴ ¡Siempre el hombre! ¿Y la mujer?

El procedimiento consistente en tomar al hombre como medida de todas las cosas (Protágoras) parte del error de creer que tiene las cosas ante sí de manera inmediata como objetos puros. Esto imposibilita a los filósofos y científicos (sociales y naturales) para reconocer ante ellos mismos que las ratas, conejos y humanos con que trabajan en sus laboratorios y seminarios, perciben el mundo de manera diferente. Por lo demás, esta percepción —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— parece un absurdo lleno de contradicciones (como hemos señalado en el apartado correspondiente de esta

²³ *Ibid.*, p. 26. Mientras que, para Nietzsche, toda metáfora intuitiva es individual, y no tiene otra idéntica y, por tanto, se pone a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Es, en este sentido, que nos hemos distanciado del positivismo lógico y la filosofía analítica, de la postura algebrizadora de la mente, de la matematización de los procesos psíquicos y sociales, *i.e.*, de la metalingüística del lenguaje. Empero, no dejamos de reconocer el poderoso genio constructor de los filósofos analíticos que aciertan a levantar sobre cimientos inestables, sobre agua en movimiento —diría Nietzsche—, una catedral de conceptos infinitamente compleja, hecha de telarañas, en las que oficia sus actos sacramentales el hombre indigente para salvarse. Nosotros no necesitamos de esas muletas para caminar, no nos guiamos por conceptos, sino por el olfato.

²⁴ *Ibid.*, p. 28-29.

tesis. Cf. *supra*, 2.5), puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto (el maestro y el alumno —sujeto y objeto de conocimiento respectivamente—) no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, en palabras de Nietzsche, “una conducta *estética* [...] un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.”²⁵

En realidad, parece decirnos Nietzsche, sólo conocemos de las cosas lo que nosotros les aportamos. De aquí resulta que esta producción artística de metáforas, con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por consiguiente, se realizará en ellas. Sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias, resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos como una imitación, como una “necrópolis de las intuiciones”.

“Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones —nos dice Nietzsche— solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación.”²⁶

Situados en este punto, quisiéramos profundizar sobre la importancia, innegable, de los conceptos filosóficos. Para G. Deleuze y F. Guattari, la filosofía no es contemplación, ni

²⁵ *ibid.*, p. 30.

²⁶ *ibid.*, p. 37-38.

reflexión, ni comunicación. Es la actividad que crea los conceptos. La filosofía tiene que decirnos cuál es la naturaleza creativa del concepto y cuáles sus concomitantes.

Para estos autores, la filosofía no es interdisciplinaria, sino que es, en sí misma, una disciplina completa que entra en resonancia con la ciencia y el arte, pero que se distingue de ellos porque la primera se rige por funciones, en un plano de referencia y con observadores parciales, mientras que el segundo se rige por perceptos y afectos. Sucede, pues, que estos tres planos son las tres maneras que tiene el cerebro de coincidir con el caos y de afrontarlo. El pensamiento sólo puede constituirse en esta relación en la que siempre corre el peligro de abismarse.

Desde que la filosofía, en esta perspectiva, es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos, el filósofo inventa y crea el Concepto. El filósofo es un especialista en conceptos y, a falta de conceptos, sabe cuáles son inviables, arbitrarios o inconsistentes, cuáles no resisten ni un momento y cuáles, por el contrario, están bien concebidos y ponen de manifiesto una creación incluso perturbadora o peligrosa.

“El filósofo —escriben los autores— es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos. [...] Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado. [...] A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías, son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están

esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o, más bien, crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean. Nietzsche determinó la tarea de la filosofía cuando escribió: ‘Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos. Hasta ahora, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso’, pero hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo (Platón lo sabía perfectamente, aunque enseñara lo contrario...) Platón decía que había que contemplar las Ideas, pero tuvo antes que crear el concepto de Idea. ¿Qué valor tendría un filósofo del que se pudiera decir: no ha creado conceptos, no ha creado sus conceptos?’²⁷

Así, guiados por Deleuze y Guattari vemos, por lo menos, lo que la filosofía no es. No es contemplación, pues las contemplaciones son las propias cosas en tanto que consideradas en la creación de sus propios conceptos. No es reflexión porque nadie necesita filosofía alguna para reflexionar sobre cualquier cosa. Y, por último, la filosofía no encuentra amparo de ningún tipo en la comunicación, que en potencia sólo versa sobre opiniones, para crear “consenso” y no concepto. La filosofía, de acuerdo con estos autores, no contempla, no reflexiona, no comunica, aunque tenga que crear conceptos para estas

²⁷ Deleuze, G. y F. Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, Trad. de Thomas Kauf, 7ª ed., 2005, p. 11-12.

acciones o pasiones. Así, el primer principio de la filosofía consiste en que los Universales no explican nada, tienen que ser explicados a su vez.

Cabe, pues, considerar decisiva esta definición de la filosofía: conocimiento mediante conceptos puros. Pero oponer el conocimiento mediante conceptos, y mediante construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición, está fuera de lugar. Pues, de acuerdo con el veredicto nietzscheano, no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente, es decir, construido en una intuición que les es propia: un ámbito, un plano, un suelo, que no se confunde con ellos, pero que alberga sus gérmenes y los personajes que los cultivan.

“El constructivismo —escriben Deleuze y Guattari— exige que cualquier creación sea una construcción sobre un plano que le dé una existencia *autónoma*. Crear conceptos, al menos, es hacer algo.”²⁸

Si, de acuerdo con estos filósofos, la filosofía consiste en la creación continuada de conceptos, cabe evidentemente preguntar qué es un concepto en tanto que Idea filosófica, pero también en qué consisten las demás ideas creadoras que no son conceptos, que pertenecen a las ciencias y a las artes, que tienen su propia historia y su propio devenir, sus propias relaciones variables entre ellas y con la filosofía. Ese ha sido uno de los propósitos de nuestra propuesta pedagógica de incorporación de un lenguaje poético autogestionario en tanto que síntesis de lo conceptual y lo perceptual, unión de la *praxis* y la *poiesis*, integración de un tipo de facultad humana creadora y autónoma que coadyuve al redescubrimiento de las potencias transformadoras que subsisten en nuestro ser y abran

²⁸ Deleuze, G. y F. Guattari. *Op. cit.*, p. 13. El subrayado es nuestro.

(desencadenen) la posibilidad de nuevos modos de existir, de pensar, de actuar, de soñar, de reafirmarse poéticamente en el mundo mediante un conocimiento libremente determinado de nuestras capacidades.²⁹

²⁹ En este punto, quisiera señalar que me encuentro estrechamente familiarizado con las ideas de H. Lefebvre respecto a su concepción de lo cotidiano (Cf. *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1972). Para este autor, las prácticas sociales son concebidas como totalidad social. Por eso rechaza la noción de “hacer”, ya que la considera estrecha: se presta a ser entendida como simples operaciones individuales. Su concepto de *praxis* integra distintos niveles, desde el biofisiológico hasta el formal y abstracto de los símbolos, la cultura, las representaciones, las ideologías. Lefebvre realiza muchas distinciones entre tipos de *praxis*, pero una de las más revelantes es entre *praxis repetitiva* y *praxis inventiva* o *creativa*. La primera contribuye a reproducir el mundo, a su estabilidad, sin ser necesariamente alienante. Las repeticiones pueden ser mecánicas, cíclicas, periódicas. La segunda produce una transformación de la cotidianidad. Entre ambas hay una relación permanente, aunque no en términos de equilibrio.

En esta concepción de la vida cotidiana hay un interés claro en destacar que lo cotidiano no son las prácticas (incluso aquellas que tienen algún sentido), sino los encadenamientos y los conjuntos que integran y permiten su repetición. Lo cotidiano son los actos diarios pero sobre todo el hecho de que se encadenan formando un todo. No se reduce a la suma o el agregado de acciones aisladas, como el comer, el beber, el vestirse, sino que es necesario ver el contexto de estas acciones, las relaciones sociales en las cuales toman lugar, sobre todo porque su encadenamiento se efectúa en un espacio social y en un tiempo social. Estos encadenamientos y el todo que integran es una estructura profunda. Estas características de lo cotidiano nos llevan a plantear su similitud con el lenguaje: ambos tienen formas aparentes y estructuras profundas que en la vida del ser humano despliegan una pluralidad de sentidos y simbolismos, en espacios que lo moldean y a los que también da forma dentro del flujo incesante de la vivencia del tiempo.

En la sociedad burocrática de consumo dirigido, lo cotidiano ha dejado de ser sujeto rico en subjetividad (sentidos, significados) para ser objeto de organización externa. El ser humano actual está determinado, incluso prefabricado, desde afuera por coacciones, estereotipos, funciones, modelos, ideologías, pero paradójicamente siente que la técnica lo hace cada vez más autónomo. En otras palabras, coexisten las coacciones y la vivencia de la libertad. Así, la diferencia entre la conciencia dirigida desde afuera y la que se dirige así misma desaparece, puesto que lo que aparece como interior no es más que el exterior investido y disfrazado, interiorizado y legitimado.

Esta pérdida de autonomía del ser humano en la vida cotidiana es comprendida por Lefebvre mediante los movimientos producidos dentro del campo semántico. Para él, el inicio de la escritura representó un primer deslizamiento dentro de ese campo: del símbolo al signo. Ello supuso un empobrecimiento, una reducción de la complejidad indeterminada del símbolo a los límites definidos que posee todo signo. Este movimiento nosotros lo relacionamos con lo que, en el contexto de nuestra tesis, hemos denominado el tránsito de lo inenunciable a lo nombrado. Las formas de nombrar a los fenómenos los han reducido en su inmensurabilidad, y cuando el nombre es escrito aun tiene una mayor fuerza y capacidad inmovilizadora aunque, si bien es cierto que esa reducción de sentido permitió avanzar en la comunicación social y sus vínculos, trajo consigo otro desplazamiento dentro del campo semántico: ahora desde el signo a la señal. La señal, nos dice Lefebvre, manda, ordena los comportamientos a seguir y también los regulariza ya que tiene sólo una interpretación posible. Este último deslizamiento implica el predominio de las presiones sobre los sentidos, la generalización de los condicionamientos en la vida cotidiana haciendo emerger la pérdida de autonomía del ser humano: en suma, la miseria de lo cotidiano.

Otro rasgo central de esta cotidianidad programada para el individuo es su desdoblamiento. Ya que la vida cotidiana es práctica y es imaginario, esto último forma parte de aquel y tiene la función de enmascarar el predominio de las coacciones y la intensidad de los problemas reales. La publicidad, la mercadotecnia (que para Deleuze y Guattari se ha convertido en el sustituto de la filosofía para crear conceptos), es constructora activa de esa dimensión imaginaria. No sólo proporciona una ideología del consumo, una representación del yo consumidor que se realiza en cuanto tal. También produce la exigencia imaginaria de las cosas. La publicidad incluye una retórica, un discurso e, incluso, poesía, en el acto mismo de consumir. Lefebvre ofrece algunos ejemplos sobre la reducción semántica del signo a la señal y la alienación resultante de la separación

“La exclusividad de la creación de los conceptos garantiza una función para la filosofía, pero no le concede ninguna preeminencia, ningún privilegio, pues existen muchas más formas de pensar y de crear, otros medios de ideación que no tienen por qué pasar por los conceptos [...] ¿por qué hay siempre que crear conceptos, y siempre conceptos nuevos, en función de qué necesidad y para qué? ¿Con qué fin?”³⁰

Empero, si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llama filosofía aunque, desde la perspectiva que aquí hemos tratado, los filósofos no se hayan ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica. Han preferido —según Deleuze y Guattari— considerarlo como un conocimiento o una representación dados que se explicaban por unas facultades capaces de formarlo (abstracción o generalización) o de utilizarlo (juicio o raciocinio).

“Pero el concepto —nos dicen— no viene dado, es creado, hay que crearlo; no está formado, *se plantea a sí mismo en sí mismo, autoposición*. Ambas cosas están implicadas, puesto que lo que es verdaderamente creado, de la materia viva a la obra de arte, goza por este hecho mismo de una *autoposición de sí mismo*, o de un carácter *autopoiético* a través del cual se lo reconoce. Cuanto más creado es el concepto, más se plantea a sí mismo. *Lo que depende de una actividad creadora libre también es lo que se plantea en sí mismo, independiente y necesariamente*: lo más subjetivo será lo más objetivo.”³¹

entre significantes y significados: “Se consume discurso sobre arte y no arte. El turista consume discurso sobre Venecia, pero no Venecia.” (*Op. cit.*, p. 167).

³⁰ Deleuze, G. y F. Guattari. *Op. cit.*, p. 14.

³¹ *Ibid.*, p. 17. Subrayado nuestro.

Es esta lógica de interpretación la que nos hace suponer que un concepto tiene un devenir que atañe, a su vez, a unos conceptos que se sitúan en el mismo plano. Los conceptos se concatenan unos a otros, coordinan sus parámetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes. Así, en franca alusión al lenguaje poético autogestionario, descubrimos que todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que corresponden a problemas y situaciones que se pueden relacionar y que son partícipes de una *co-creación*. “Un concepto —nos dicen Deleuze y Guattari— no sólo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas donde se junta con otros conceptos coexistentes.”³²

Cada concepto del lenguaje poético autogestionario será, por tanto, considerado el punto de coincidencia, de condensación y de acumulación de sus propios componentes multirrelacionales, a través de una especie de puente, de “vaso comunicante” para utilizar la metáfora de A. Breton, de conexiones múltiples, de nuevas variaciones ordenadas en función de la proximidad que el filósofo creador, el poeta en su *praxis* existencial, le confiere al expresar el acontecimiento, no la esencia de la cosa. Estos conceptos, en palabras de Deleuze y Guattari, se definen por “la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita. [...] El concepto es efectivamente, en este sentido, un acto de pensamiento, puesto que el pensamiento opera a velocidad infinita.”³³

³² *ibid.*, p. 24.

³³ *ibid.*, p. 26-27. Estamos instruidos para valorar los conceptos según una “gramática filosófica” que ocupa su lugar con proposiciones extraídas de las frases en que éstos aparecen. Constantemente somos encerrados en unas alternativas entre proposiciones, sin percatarnos de que el concepto ya se ha escurrido en la parte

Por supuesto, los conceptos nuevos del lenguaje poético autogestionario tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y nuestros devenires. Si un concepto es “mejor” que uno anterior, es porque permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, porque efectúa reparticiones insólitas, porque aportan —de acuerdo con Deleuze y Guattari— “un acontecimiento que nos sobrevuela”.

“¿Y cuál es la mejor manera de seguir a los grandes filósofos —nos cuestionan—, repetir lo que dijeron, o bien *hacer lo que hicieron*, es decir, crear conceptos para unos problemas que necesariamente cambian? Por este motivo sienten los filósofos escasa afición por las discusiones. Todos los filósofos huyen cuando escuchan la frase: vamos a discutir un poco. Las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa. De las discusiones, lo mínimo que se puede decir es que no sirven para adelantar en la tarea puesto que los interlocutores nunca hablan de lo mismo. Que uno sostenga una opinión, y piense más bien esto que aquello, ¿de qué le sirve a la filosofía, mientras no se expongan los problemas que están en juego? Y cuando se expongan, ya no se trata de discutir, sino de crear conceptos indiscutibles para el problema que uno se ha planteado. La comunicación siempre llega demasiado pronto o demasiado tarde, y la conversación siempre está de más cuando se trata de crear. A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una ‘racionalidad comunicativa’, o como una ‘conversación democrática universal’. Nada más lejos de la realidad y,

excluida. Esta confusión reina en la lógica, y explica la idea pueril que se forma de la filosofía. Nosotros queremos ver a los conceptos como puentes móviles y considerar a la filosofía en estado de perpetua digresión. De ello resultan importantes diferencias entre la enunciación filosófica de conceptos fragmentarios y la enunciación científica de proposiciones parciales que figuran como máscaras para otros intereses; tan sólo sirven de seudónimos para entidades singulares más secretas.

cuando un filósofo critica a otro, es a partir de unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro, y que hacen que se fundan los conceptos antiguos del mismo modo que se puede fundir un cañón para fabricar armas nuevas. Nunca se está en el mismo plano. Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía. Es el resentimiento lo que anima a todos esos discutidores, a esos comunicadores. Sólo hablan de sí mismos haciendo que se enfrenten unas realidades huecas. La filosofía aborrece las discusiones. Siempre tiene otra cosa que hacer. Los debates le parecen insoportables, y no porque se sienta excesivamente segura de sí misma: al contrario, sus incertidumbres son las que la conducen a otros derroteros más solitarios.”³⁴

Se hace evidente que *el concepto es conocimiento de uno mismo*, y lo que conoce es el acontecimiento que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. Según Deleuze y Guattari, deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el *u-topos*, el “no lugar” dicho o habitado aún, lo posible como acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de las cosas. Valorar la grandeza de la filosofía por la grandeza de los acontecimientos a que sus conceptos nos incitan, pero sin olvidar percatarnos de que la vida, la ciencia, el arte, la filosofía, no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Tales concepciones inventadas y, por tanto, erróneas, son empleadas de manera

³⁴ *ibid.*, p. 33-34.

inconsciente por las personas, pero pueden ser utilizadas por individuos intelectualmente maduros con plena conciencia de su falsedad.

En este trabajo, hemos tratado de subrayar la gran significación, la fundamental y vastísima función de la “invención”, de la “creación” poética.³⁵ Es decir, de esa desviación consciente de la realidad, de ese estímulo intencional de la ilusión, del anhelo de fantasía, de vernos transformados (y plenamente realizados) a nosotros mismos por nosotros mismos y que en general hace que merezca la pena la existencia.

Así es que recurrimos a la configuración de un lenguaje poético autogestionario como unión entre *praxis* y *poiesis* y en tanto que amalgama de nuestras concepciones delirantes como provisiones del instinto, saludables y necesarias. Es en esta suprema ilusión donde residiría nuestra grandeza, pues es ahí donde somos creadores. En este acto

³⁵ Con ello, también, quizás de manera indirecta, hemos pretendido realzar el valor y la justificación del mito —no sólo en religión— “como un rico fondo de simbolizaciones que está en nuestro horizonte, llamándonos al diálogo: en tanto relato liberado de la fe, el mito se ha convertido en una revelación.” (Palazón Mayoral, María Rosa, *et. al.*, “El mito, la literatura y el buen decir. Las intuiciones de Karl Marx”, en *Mito, Historia y Literatura*, Carlos Gómez Carro coord. edit., Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2002, p. 37-57). Desde esta óptica se considera que los hombres hemos tardado milenios en separar ciertas ficciones de las no ficciones, en adquirir un sentido de realidad que ya no es igual a la del mito. En efecto, los discursos infantiles, mitológicos y poéticos, se caracterizan por un magnetismo que nos envía de una cosa a otra, de una situación a otra. Se trata, pues, de reproducir estas elaboraciones sígnicas propias de los mitos, las bizarras asociaciones animistas —como las llama Palazón— que vibran por su “sentimiento oceánico”, de la manera libremente gestionada en que cada uno pueda y de acuerdo a sus propias capacidades, necesidades y deseos. Si es escribiendo, bien; si es fornicando, bien; si es cocinando, bien; si es lavando los trastes o la ropa, bien; si es soñando u orinando, también. La empresa, religiosa si se quiere, es hacer de cada momento, de cada lugar, el motivo de una práctica poética autogestionada.

En *Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia* (Cf. *Ensayos de Lingüística General*, trad. y Prefacio de Nicolas Puwet, París, Les Editions de Minuit, 1963, *Argumentos*, 14. Citado por Palazón, *op. cit.*, p. 55), Roman Jakobson sintetiza, llamando metáfora, al método analogizador o que sustituye un significante por otro, debido a que hay unas relaciones de semejanza entre ambos en su significado o sonido. Este tropo comprende los símiles y es el equivalente lejano de algunas condensaciones que realiza el inconsciente o aparece en las analogizaciones mágico-míticas y literarias.

Para Jakobson, la metonimia es un desplazamiento: sustituye un término por otro debido a una relación de contigüidad causal, espacial, temporal, de contraste, o aludiendo a la parte por el todo, al continente por el contenido, al signo por la cosa referida. Esta figura retórica es, por un lado, el equivalente lejano de los desplazamientos inconscientes y de los mágico-míticos. Con G. S. Kirk, podemos concluir lo siguiente: “Mucha gente inteligente estima que el mito no es una cuestión propia del saber y la razón, sino más bien de lo poético, lo simbólico, lo hermoso [...] Lo que realmente cuenta para la mayoría de nosotros más bien se acerca a esa visión poética de los mitos, así como el tipo de valor que acumulan en sus usos literarios.” (Cf. *El mito: su significado y funciones en las diferentes culturas*, Trad. Antonio Pigrau Rodríguez, Barcelona, Barral ed., 1973, Breve Biblioteca de Reforma, p. 16).

obtenemos los conceptos por medio de la identificación de cosas que son disímiles, y entonces actuamos como si éstos fueran efectivamente algo real, mientras que, como nos enseñan Marx y Nietzsche (Cf., *supra*, apartado I.1), se han formado sólo por la eliminación de todos los caracteres individuales. Nuestro intelecto opera con símbolos conscientes, imágenes y figuras retóricas, con burdas y, en ocasiones, inadecuadas abstracciones. Conocer, de este modo, es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno. Así, vivimos y pensamos completamente bajo la influencia de los efectos de lo ilógico. No sólo nuestro lenguaje, sino también nuestro pensamiento conceptual, se basa en operaciones que no se corresponden con la realidad. La educación filosófica que recibimos en la Universidad es la santificación de todas esas mentiras. Para nosotros todos esos consuetudinarios artículos de fe, incluso las convicciones de la ciencia y la filosofía, no son más que ficciones reguladoras, errores ópticos, falsedades vivientes que algunos necesitan para asegurar y justificar su posición dentro de la institución y el coto de poder que ésta les asegura.

Es claro que, entre otras cosas, el pensamiento depende del lenguaje, pero el lenguaje ya está lleno de presupuestos falsos. No obstante, continuamente nos vemos seducidos por las palabras y conceptos de quienes nada, ¡absolutamente nada! tienen que ver con nosotros, ni en su posición política, ni en su condición de clase, ni en su ideología ni, vaya, en su simple condición de ser humano. Y una diferencia fundamental es que ellos cobran y nosotros no. No es dinero lo que necesitamos, sino ser el tiempo que nos queda.

Yace escondida en este lenguaje de clóset y maquillaje, una mitología filosófica que se abre camino a fuerza de reprobaciones: la estúpida idea de creer que alguien puede enseñarle a alguien más a filosofar. Que quede claro: enseñar filosofía, aprender filosofía, estudiar filosofía, leer o escribir filosofía, ¡no significa filosofar! No necesariamente.

Esa “libertad de cátedra”, esa “autonomía universitaria”, esa “cabida a todas las ideologías y formas de pensamiento” de que tanto se vanagloria la mafia que se apoderó de la Universidad, son sólo una “interpretación”, algo leído y cacareado en algún lugar. El “mundo sensible” de las artes y las humanidades, la percepción del acontecimiento, la racionalidad de sus argumentos, no han sido otra cosa que una especie de culto a lo falso basado en la “voluntad de ilusión”:

“Somos nosotros mismos quienes hemos inventado las causas [...] interdependencia, relatividad, impulso, número, ley, libertad, fin: Y, cuando leemos este mundo de signos en las cosas como algo realmente existente y mezclado con ellas, simplemente estamos haciendo lo que siempre hemos hecho, es decir, mitologizar.”³⁶

El así llamado “mundo del Ser” es, pues, una invención. Sólo hay un mundo del Devenir; en ese mundo inventado del Ser se halla la razón de que el poeta se observe a sí mismo también como “ser” y se contraste con él. El ser es, en consecuencia, un producto del pensamiento, la sustancia es un error. “La real prerrogativa que suponemos tras el estilo de los artistas se vanagloria de haber creado este mundo”, dice Nietzsche en sus *Escritos Inéditos* de 1888.

El intelecto humano, con sus formas fijas, especialmente sus categorías gramático-lógicas, es un aparato falsificador que necesita, como un medio necesario, la introducción de ficciones plenas y cabales a título de esquemas que nos permitan imaginar los sucesos. Seguimos jugando con estratagemas manipulativas del pensamiento, construcciones figurativas para propósitos de cálculo, mientras todo se abisma en un vacío de oscuridad y

³⁶ Cf. Vaihinger, Hans. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Trad. de Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1ª ed., 1990, p. 72.

silencio catastróficos. Que estas formas lógicas se basan en ficciones es algo repetido hasta la saciedad, pero hay que estar ciertos del daño que estas ficciones reguladoras pueden llegar a ocasionar cuando no son usadas como tales, sino cuando se les adscribe erróneamente un carácter de realidad o de realidad suprasensible o trascendental como, en efecto, para la pedagogía filosófica tradicional, es generalmente el caso.³⁷

Esta realidad escolar logificadora, la reducción de la filosofía a mera lógica proposicional abstracta, clasificadora, simplificadora, artificialmente separadora, ordenadora, es la realidad que parece estar mejor garantizada para los estudiantes de filosofía, así que podríamos vernos tentados a suponer que no hay nada más que “forjadores de conceptos”, vale decir, sujetos falsificadores. Empero, también existen individuos capaces y deseosos de llevar a cabo el logro descomunal y apoteósico de comunión entre *praxis* y *poiesis* cual si de una empresa religiosa se tratase.

¿En qué sentido decimos que esta tarea es para nosotros un “mandato religioso”? En el de que la Poesía es el lenguaje de la Creación. La Poesía representa algo más que la escrituración de poemas, que la simple expresión lingüística o literaria; conlleva la idea de que el “poeta” es un celebrante, un conmemorador, alguien que festeja, consagrado a este

³⁷ Aquí quiero puntualizar que no tengo nada en contra de la Lógica. Lo que mencionamos es algo que, espero, participa de ella. Nuestro problema son los “lógicos” que se han agandallado la academia en la Facultad y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. La Lógica, después de todo, es un lenguaje de signos consistente, es, simplemente, *análisis del lenguaje* cuya tarea consiste en una investigación sobre el lenguaje mismo. La Lógica es un pensamiento sobre pensamientos elaborado en el supuesto de casos idénticos y, en consecuencia, la logicidad sólo es posible como resultado de un error básico, a saber, que las cosas idénticas y los casos idénticos existen primero en el juicio y después en la inferencia. El mundo conceptual inventado, rígido, es un medio importante del pensamiento, pero nuestro pensar práctico no sigue en lo más mínimo el esquema de ficción de la Lógica, aunque el pensar lógico represente el ejemplar arquetípico de una ficción perfecta: la metafísica del lenguaje.

La Lógica que, como la Geometría y la Aritmética, se mantiene sólo por las “entidades” ficticias es, sin embargo, una invención útil, una buena ayuda. Las categorías son falsificaciones, pero medios inteligentes para introducir “orden” en el mundo; son un esquema práctico y manejable, un sistema de manipulaciones necesarias, un perspectivismo necesario que también ha producido el mayor número de reprobados en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La Lógica, para serlo a plenitud, tiene que dar cuenta de todo el daño que ha hecho.

oficio extraordinario, puesto que la palabra encierra (oculta) un testimonio lúdico de la existencia.

La Poesía se nos revela como un ritual de sabiduría frente a las actuales expresiones escriturales deshechas por el conocimiento libresco. En la Poesía advertimos un halo mágico y fulgurante, frente a la sordidez del simple ejercicio lexicológico filosofante. El texto creado por lo que aquí hemos llamado lenguaje poético autogestionario (la facultad humana que posibilita la conformación de una práctica creadora, libre y autodeterminada) no representa únicamente una vía para el conocimiento, sino una concepción y, sobre todo, una *praxis* ante la vida, el desarrollo de una potencia creadora a todos los planos, niveles, dimensiones que envuelven la existencia del ser humano e inhumano.

En efecto la poesía se vale, entre otros medios, de la palabra (nota musical, gesto, mirada, paso de baile) para traducir sentimientos en imágenes. Es el privilegio del que gozó *Adán Desnudo* en el paraíso, al nombrar a las cosas por vez primera:

Sí, seguimos en pie, mas como el polvo
erecto en las estatuas: conservado
en la sal que nos cubre y petrifica:
huecos, como la voz en las cavernas:
sujetos por los cíngulos del Tiempo,
vendados en los círculos del tiempo,
cautivos en los muros
que uno tras otro alzaron
para construir su mundo hereditario
los hombres que abdicaron sus potencias:
que huyeron temerosos
de selva y mar para encerrarse en claustros:
a divorciar sus lenguas en países,
a congregar su miedo en las ciudades,
aislarse en casas y cerrarse puertas;
acoger en los templos su vanidad de dioses,
humillarse en palacios;
a guarecer en cuartos jactancia y cobardía
amarse tristemente en las alcobas,
sobrevivir en plúteos, en archivos,

en ataúd, en tumba y monumento.

En siglos fue forjada
la cadena perpetua que nos ata.
Así las momias, los santos, los héroes,
los padres, los beneméritos, los apóstoles,
los maestros, los sabios,
los códigos, los lábaros,
el sacrosanto hogar,
el deber, el honor, el sacrificio,
la condecoración, el título, el diploma,
escapulario y hierro del esclavo.

Y de pronto,
luz de alborada ciega, violenta, nuestros ojos.
Nuevos Adanes muerden con dientes firmes manzanas sin pecado:
hienden sus brazos fuertes el cristal de los ríos,
derriban muros, puertas, nichos,
fronteras;
surgen por todos los horizontes
en busca de sí mismos, recreados sin asombro en sus propias imágenes;
se reconocen, danzan,
gritos de júbilo vibran en sus gargantas nuevas:
no hay pasado que abrume sus espaldas:
no hay uniforme que amolde, que amortaje sus cuerpos:
no hay temor ni doctrina que les unza
a una continuidad interrumpida.

La vieja herencia a gotas decantada:
nuestras viejas palabras,
la lengua carcomida,
la estrecha celda que para ellos construimos
y a que intentamos reducirlos,
no les bastan, ni sirven, ni contienen, ni expresan.

El mundo es sólo suyo.
El que ellos reconquistan:
aquel que no supimos nosotros que era nuestro
y trocamos por éste que ellos ahora derrumban.

Un mundo sin fronteras, ni razas, ni ciudades:
sin banderas, ni templos, ni palacios, ni estatuas.
Un mundo sin prisiones ni cadenas,
un mundo sin pasado ni futuro.
El mundo no previsto
por los hombres cautivos en las criptas del nuestro:
soñado acaso, presentido apenas

metáfora”—; una ceremonia lúdica, una escritura sin límites de signos integrados para producir Epifanía.

El lenguaje poético autogestionario también es un lenguaje cifrado, un símbolo donde todo lo que se nombra puede interpretarse a partir de su esencia. En él, cada letra, cada cadena lingüística, cada gesto, cada nota, cada mirada, cada paso, ofrecen una

el cada día
—latido anónimo de todos,
latido
único de cada uno— ,
el irrepetible
cada día idéntico a todos los días.
La verdad
es el fondo del tiempo sin historia
[...]
Entre el hacer y el ver,
acción o contemplación,
escogí el acto de palabras:
hacerlas, habitarlas,
dar ojos al lenguaje.
La poesía no es la verdad:
es la resurrección de las presencias,
la historia
transfigurada en la verdad del tiempo no fechado.
La poesía,
como la historia, se hace;
la poesía,
como la verdad, se ve.
[...]
La poesía,
puente colgante entre historia y verdad,
no es camino hacia esto o aquello:
es ver
la quietud en el movimiento,
el tránsito
en la quietud.
La historia es el camino:
no va a ninguna parte,
todos lo caminamos,
la verdad es caminarlo.
No vamos ni venimos:
estamos en las manos del tiempo.
La verdad:
sabernos,
desde el origen,
suspendidos.
Fraternidad sobre el vacío.

evocación donde aflora lo banal, lo sagrado, lo rústico y cotidiano, lo insospechado, lo divino y profano en un juego semántico donde la iluminación y la sabiduría se conjugan.

Esta *poética de lo inefable* que proponemos, surge del deseo y la necesidad de dar existencia a las “cosas” a través del lenguaje, pero sin reducirlo a su forma de discurso, sin encadenarlo en las mazmorras de lo doctrinario, ideológico, teórico o paradigmático. No. Ese “nuevo lenguaje” requiere de la inspiración, del soplo motivacional sensitivo que procura el arte del buen decir y callar; de un dibujar con palabras, suspiros, gemidos, gritos y aullidos; pensar en imágenes, pintar las emociones. Aprender a ver el silencio como ritmo, movimiento, alteración, entonación, locución, baile que llega al corazón a través de la lengua o el pene, de las uñas o los excrementos:

“La manifestación acústica no sustituye los elementos extraverbales que confluyen en el sentido, también significa mantener al mundo en movimiento. El texto, a través de lo que se denomina el discurso significante, representa un *corpus* simbólico y en este sentido no es más que una manifestación divina.”⁴⁰

Es importante señalar que la percepción inicial de lo que emocionalmente rodea al poeta autogestionario importa en grado sumo. De ahí se derivan los múltiples sentidos que revelan una nueva realidad, más profunda en contenidos léxicos, sonoros y semánticos. Es por este medio que se llenan los vacíos existenciales y se completan las experiencias emotivas truncadas por la educación burguesa magistrocéntrica corrupta, pedante y aburrida. El cometido ahora se torna en resignificar al mundo tras siglos de fraudes y

⁴⁰ Wong, Óscar. *Poética de lo Sagrado. El lenguaje de Adán*, Ed. Coyoacán, 1ª ed., 2006, p. 13.

arrogancias maniqueas; tocar los aspectos psicológicos profundos y colaterales generando la *polisemia*.⁴¹

Si, como decimos, poetizar autogestivamente llena vacíos, entonces el mundo se hace aquella verdad cifrada, desvelada sólo a los ojos de los magnánimos, de su emoción no domesticada por los requerimientos técnicos y ritualistas de ninguna filosofía, credo o pedagogía. Provocar pues el asombro ante lo cotidiano, la conmoción ante lo prístino, el estremecimiento de lo anquilosado, el terror ante lo sublime y el horror ante lo absurdo del cinismo; fragmentar el alma humana descargándose en la comunión, la alquimia con el verso en su perennidad momentánea.

Ramón Xirau señala que no todos los poetas tienen la misma actitud ante el misterio, la maravilla, el dolor, el gozo, la zozobra, el milagro del mundo.⁴² Y no se equivoca. El poeta autogestionario se diferencia, del que no lo es, en que no separa lo estético de lo político, sino que lo integra en una *praxis auto-poiética* alejada de los intereses pecuniarios de la industria editorial, la mercantilización del arte y la subsunción formal y real a la fatalidad ecocida del capitalismo terminal (o *senil* para utilizar la expresión de Samir Amin). La poesía autogestionaria redescubre en la embriaguez el arrobo súbito del espíritu que celebra sus saturnales contra el menosprecio de una época deshumanizada. Es un balbuceo en la multiplicidad exuberante de planos significativos diversos; una ceremonia consagrada para el festival de rostros, pies, manos, nalgas y senos que vaticinan nuestra infancia primordial. Nos es lícito decir que es también un desasosiego, una plenitud inquietante casi aterradora y fructífera, un poseer dulce e inquieto que calma y no basta; algo con mayor razón, con mayor justicia, con mayor fortaleza y que,

⁴¹ Cf. Paul Valéry, *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, 2ª ed. 1998.

⁴² Cf. *Dos poetas y lo Sagrado*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1980, p. 11-12.

sin embargo, ha sido menospreciado por la ciencia y la filosofía en cuanto a su estatuto cognoscitivo y gnoseológico se refiere.

Verdad no demostrada sino sugerida, el lenguaje poético autogestionario es una donación, un hallazgo venturoso lleno de gracia, caridad, solidaridad, fraternidad. Facultad humana no condicionada ni restringida, persigue la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad en vuelo, en el subsuelo, en el trasmundo. La palabra poética autogestionaria es una liberación de quien la dice, es una sintonía musical compuesta de fugaces instantes armonizados, una maraña de voces invulnerables en su descarrío y en su ciega servidumbre:

“El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita. ¿Es que acaso al poeta no le importa la unidad? ¿Es que se queda apegado *vagabundamente* —inmoralmente— a la multiplicidad aparente, por desgana y pereza, por falta de ímpetu ascético para perseguir esa amada del filósofo: la unidad?”⁴³

Para nosotros este pasaje es reveladoramente bello, pues nos muestra que el poeta quiere cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción totalizante y unificadora (homogeneizadora), sin renuncia alguna. Sí, quiere cada cosa sin entender por “cosa” esa unidad hecha de sustracciones. La cosa de nuestro lenguaje poético autogestionario no es

⁴³ Zambrano, María. *Filosofía y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1ª ed., 1939, p. 19.

jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo, la que hay y la que habrá y se agotará. Quiere la realidad, pero la realidad de este lenguaje no es sólo la que hay, la que es, sino la que no es; abarca el ser y el no ser, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. Así lo ha escrito María Zambrano:

“El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser. El poeta no teme a la nada.”⁴⁴

⁴⁴ *Ibidem*, p. 22-23. El poeta tampoco teme al laberinto sin puertas de la soledad, como encarnecidamente lo vive Olga Orozco en *No hay puertas*:

Con arenas ardientes que labran una cifra de fuego sobre
el tiempo,
con una ley salvaje de animales que acechan el peligro
desde su madriguera, con el vértigo de mirar hacia
arriba,
con tu amor que se enciende de pronto como una
lámpara en medio de la noche,
con pequeños fragmentos de un mundo consagrado para
la idolatría,
con la dulzura de dormir con toda tu piel cubriendo el
costado del miedo,
a la sombra del ocio que abría tiernamente un abanico de
praderas celestes,
hiciste día a día la soledad que tengo.

Mi soledad está hecha de tí.
Lleva tu nombre en su versión de piedra,
en un silencio tenso donde pueden sonar todas las
melodías del infierno;
camina junto a mí con tu paso vacío,
y tiene como tú, esa mirada de mirar que me voy más
lejos cada vez,
hasta un fulgor de ayer que se disuelve en lágrimas, en
nunca.
La dejaste a mis puertas como quien abandona la heredera
de un reino del que nadie sale y al que jamás se vuelve.
Y creció por sí sola,
alimentándose con esas hierbas que crecen en los bordes
del recuerdo

La verdad y la gracia halladas por el poeta son como una fuente milagrosa en su camino, son regaladas, descubiertas de repente, sin rutas preparatorias, sin pasos ni rodeos. El poeta autogestionario no tiene método para amar a la sabiduría, ama a la sabiduría, mas no a la sabiduría excluyente, no la sabiduría imperativa, electora, seleccionadora de aquello

y que en las noches de tormenta producen espejismos
misteriosos,
escenas con que las fiebres alimentan sus mejores
hogueras.
La he visto así poblar las alamedas con los enmascarados
que inmolan el amor
—personajes de un mármol invencible, ciego y absorto
como la distancia—,
o desplegar en medio de una sala esa lluvia que cae junto
al mar,
lejos, en otra parte,
donde estarás llenando el cuenco de unos años con un
agua de olvido.
Algunas veces sopla sobre mí con el viento del sur
un canto huracanado que se quiebra de pronto en un
gemido en la garganta rota de la dicha,
o trata de borrar con un trozo de esperanza raída
ese adiós que escribiste con sangre de mis sueños en
todos los cristales
para que hiera todo cuanto miro.

Mi soledad es todo cuanto tengo de ti.
Aúlla con tu voz en todos los rincones.
Cuando la nombro con tu nombre
crece como una llaga en las tinieblas.

Y un atardecer levantó frente a mí
esa copa del cielo que tenía un color de álamos mojados y
en la que hemos bebido el vino de eternidad de cada
día,
y la rompió sin saber, para abrirse las venas,
para que tú nacieras como un dios de su espléndido
duelo.
Y no pudo morir
y su mirada era la de una loca.

Entonces se abrió un muro
y entraste en este cuarto con una habitación que no tiene
salidas
y en la que está sentado, contemplándome, en otra
soledad semejante a mi vida.

(De *Los juegos peligrosos*)

que va a erigirse en dueño de la verdad y de todo lo demás, como en efecto lo hace la sabihondez de los filósofos de escuela. La poesía autogestionaria no se plantea a sí misma, no se establece a sí misma, no comienza diciendo que todos los hombres —por su naturaleza— necesitan de ella (o que las mujeres son unos “animales sin alma”) como dice Aristóteles en su *Metafísica* respecto del saber. Su lenguaje es tan elástico, tan coherente que puede plegarse, ensancharse y casi desaparecer sin perderse.

El *logos* a que nos referimos es de un orden cotidiano, está a diario en la vida. Es el *logos* disperso que va a todo aquel que lo necesita. Mientras que el de la filosofía es inmóvil y sólo es asequible a quien puede alcanzarlo mediante autoengaños. Por ello el camino de la filosofía aparenta ser el más seguro, el más claro. La filosofía constituye una Facultad universitaria porque ha vencido, autoritariamente, en el conocimiento, pues ha conquistado algo firme, estático, algo tan verdadero, cerrado e individualizante que es absoluto, que en nada se apoya y todo se apoya en él: el camino de las argumentaciones racionales. Por él el filósofo, impulsado por el violento amor a lo que busca, abandona la superficie del mundo, la generosa inmediatez de la vida, basando su ulterior posesión en una renuncia. Es el ascetismo como instrumento de un género de saber ambicioso en el que la vida, las cosas, los sentimientos, son exprimidos de una manera implacable, cruel; es la inquisición del intelecto que lleva a cabo su propio martirio. La filosofía es una mirada que ha dejado de ver las cosas.

“La filosofía parece estar hoy situada en el trance de ser un esfuerzo vano, puesto que nada trasmite. Si el pensamiento filosófico es algo que se realiza en la más absoluta soledad, para lograr con el propio esfuerzo del ser, el ser uno mismo, ¿qué sentido tiene el enseñarla, el transmitirla? ¿Por qué y para qué enseñar filosofía? Pregunta, por cierto, que ya hizo Sócrates a los sofistas cuando afirmaban que todo lo que se

dice es cierto. En sus momentos críticos parece que la filosofía viene a parar en la justificación de lo más individual; de lo más irreductible que hay en cada uno de nosotros. ¿Pero podrá llamarse Filosofía a este esfuerzo solitario, que nace en uno mismo y termina en uno mismo? La filosofía que ha levantado la objetividad sobre la mutabilidad de la vida humana, la comunidad sobre la diversidad de cada criatura, ¿podrá renunciar de veras a seguirlo haciendo hasta el final de sus días? Y si renuncia, ¿no significará que la era de la filosofía ha terminado?

La poesía, en cambio, asentada desde sus orígenes en lo inefable, lanzada a decir lo indecible, no ve amenazada su existencia. Desde el primer instante, se sintió arrastrada a expresar lo inefable en dos sentidos: inefable por cercano, por carnal; inefable también, por inaccesible, por ser el sentido más allá de todo sentido, la razón última por encima de toda razón. Es el drama que humildemente ha conllevado todo poeta; unos entendiéndolo, otros, sin entenderlo.”⁴⁵

Ninguna ambición más seria, mas profunda y por ello quizá, más reprobable que la filosofía. El filósofo pretende salirse de la corriente del tiempo, de la procesión de los seres, despegarse de la larga cadena de la creación en que marchamos unidos en compañía de los demás, con el resto de los hombres y con las otras criaturas también, luces y sombras que nos pintan. El filósofo no acepta este encadenamiento, esta compañía. Busca una voz que le llame por su nombre, un nombre extraordinario, singular, que sólo para él fuera inventado. Un nombre que llenara de asombro, usado para sorprender a los imbéciles y que le confiriese a él un ser único, invulnerable y exclusivo.

En contraste, el poeta autogestionario no se considera como un ente excepcional, como un ser privilegiado que tiene autoridad y relevancia sacra. Tampoco es un “intermediario” entre los dioses y la humanidad. No es un hombre mágico o divino enclaustrado en su propio viaje. Al contrario, es un hombre tan terreno, vulgar y común, que su sino está marcado por la conjura, invocación, convocación y evocación de las

⁴⁵ Zambrano, María. *Op. cit.*, p. 119.

fuerzas naturales que todo hombre y toda mujer poseen en fraternidad común con todos sus congéneres, *sin excepción alguna*. Lo mismo con el niño de la calle que con el de casa, con la niña mimada o la puta malagradecida, con el adicto o el temerario, con el triste o el festivo, con el ciego, el sordo o el mudo. Es, en efecto, autogestionario, no porque pretenda pavonearse en el escaparate de los “poetas cultos”, vendedores de libros o mascotas predilectas de las editoriales, los congresos, las casas y empresas culturales. No. El poeta autogestionario no sólo ve el “lado bonito” de la reafirmación existencial *auto-poiética*, también vive, disfruta, padece, come y bebe de la desgracia y la desventura, de la miseria, de lo “loco” y “repugnante”. El poeta autogestionario es rebelde (y “rebelde” quiere decir ¡re-bel-de!), a veces con causa a veces sin ella.

El poeta autogestionario no vive de las prebendas de los otros, sino del mutuo acuerdo consensado por la humanidad, por ello se sitúa más cerca del anarquismo revolucionario que de cualquier otro *ismo* o *ista*. Es un individuo lo suficientemente sensible como para estar inmerso en su tiempo, en *su* realidad, manifestando el espíritu de la época, buscando la sonoridad donde sólo se respira llanto, nostalgia y melancolía, o en ocasiones soslayando esos recursos líricos, esas expresiones metonímicas para entregarse completamente sin pedir, sin esperar nada, absolutamente nada, a cambio. El poeta autogestionario es un hombre, una mujer o niñ@ tan audaz y capaz que sabe hacer de todo: pensar con las manos, trabajar con su cerebro, sentir con las entrañas, hacer el amor con los pies; lo mismo cantar, pintar, actuar y esculpir, cocinar, hacer música, barrer, trapear, escoger la verdura, besar y escupir con elegancia; no sólo es un ratón de biblioteca, también es una rata de cantina y un mozo de lupanar, un perro negro y callejero. Al poeta autogestionario, recitan los versos de Oliverio Girondo, “le importa un pito que las mujeres tengan los senos como magnolias o como pasas de higo, /un cutis de durazno o de papel de

lija; /le da una importancia igual a cero al hecho de que amanezcan /con un perfume afrodisíaco o con un aliento insecticida; /es perfectamente capaz de soportar una nariz que ganaría el primer lugar en un concurso de zanahorias. /Pero eso sí, y en esto es irreductible, /no les perdona, bajo ningún pretexto, /que no sepan volar. /Si no saben volar, pierden su tiempo quienes intenten seducirle.”⁴⁶

El arte de este lenguaje nos parece la técnica más propia para intensificar las emociones y el pensamiento mediante el discurso lírico, una unidad artística a través de la articulación sintáctica. Su materia es la palabra y el material sensible de ésta es el sonido. Es un lenguaje como símbolo de la inteligencia y estímulo para los sentidos. Es la palabra que estalla y devela significados abriendo mayores posibilidades retóricas y semánticas, a través de una representación fonológica por medio de la cual lo inefable exterioriza aquello que la experiencia vital señala como oscuro o misterioso y, además, enseña a los hombres que la misma realidad, caótica y devastadora, “puede ser transformada en pensamiento y fantasía.”⁴⁷

Es claro que la poesía en general está hecha de combinaciones silábicas, de una expresiva integridad dinámica, pero, sobre todo, de silencios. La materia fundamental del lenguaje poético es el silencio. Sí, es cierto que toda poesía representa un discurso métrico, eufónico, que revela un pensamiento sensible. Pero también lo es el hecho de que la expresión poética nos permite consagrar y evocar aquellas fases de nuestra experiencia que están en riesgo de ser (o han sido) olvidadas. Esta vitalidad tiene una importancia nodal, puesto que descubre y redescubre nuestro caudal inhóspito, nuestros sueños más profundos, esas creaciones ideales cuya configuración fónica nos permite continuar en este “plano”

⁴⁶ De *Espantapájaros*.

⁴⁷ Pavese, Cesare. *El oficio del poeta*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 44-45.

material. Es por el sentido oracular de la palabra, y su representación en tanto que enigma, que debe ser revelado que el poeta autogestionario no es un dominador ni un denominador, sino un conciliador, ya que su lenguaje contiene algo más que el simple conteo silábico y la pureza del sonido. También participa del color y la textura de las palabras, la fantástica, rica y exquisita yuxtaposición de frases, la fluctuación de significados y la pirotecnia de significantes. George Santayana lo ha expresado de un modo enteramente convincente:

“La gran función de la poesía es enteramente esta: reparar el material de la experiencia, recogiendo la realidad de la sensación y la fantasía oculta bajo la superficie de ideas convencionales, para construir luego con ese material, vivo pero indefinido, nuevas y mejores estructuras, más ricas, mejor ajustadas a las tendencias primarias de nuestra naturaleza, y más verdaderas con respecto a las posibilidades últimas del alma.”⁴⁸

Así, el poeta autogestionario se erige en constructor de mundos y espacios, siempre en situaciones límite, el poeta se sitúa a la orilla del abismo con los ojos vendados.

Si es verdad que, por su raíz etimológica, poeta en latín es *vate*, que significa *vidente*, entonces también puede, en cierto modo, adelantarse a los acontecimientos, predecir los sucesos; puede explicar sus orígenes arquetípicos o vaticinar la historia. En este sentido, el poeta determina y canta las cosas. Por ende, el rapsoda es un ser que tiene la sensibilidad a flor de piel. Como bardo o poeta satírico, su función consiste en modificar al mundo con su canto. Hacerlo nuevo, nombrarlo de nueva cuenta. Principio, retorno, comienzo, siempre. Aunque el universo indiferente y hostil esté ahí, circundándolo, acosándolo, moviendo sus inescrutables tramas para devastarlo. Por eso poetizar el mundo

⁴⁸ Santayana, George. *Interpretaciones de Poesía y Religión*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 214.

duele, aunque con ese dolor se genere un canto nuevo y alegre, una tarea terrible y agotadora.

“La sustancia de la poesía es inefable. Por ello, para entrar en sus abismos, se necesita un profundo grado de atención espiritual, semejante al que exige la contemplación religiosa. Nacida de la oscuridad del recogimiento, su expresión tiene siempre un grado de oscuridad, cuyo misterio último sólo se revela a la luz de un conocimiento místico. Todo lo bello, aún en sus aspectos más terribles y dolorosos, es revelación oscura del espíritu, como el mar en calma o arrasado por la tormenta. Para comprenderlo hay que aprender a contemplar.”⁴⁹

Si dejamos de limitarnos a la expresión verbal y concebimos a la poesía como ese fuego sutil y esa luz interior que a veces parece brillar en el mundo e inundar nuestras imágenes mentales de inefable belleza, entonces la poesía es una armonía momentánea del alma entre el estancamiento y el conflicto, un vislumbre de lo divino y una incitación a la vida política no entendida como poder, sino como *praxis* autónoma, como potencia, como ejercicio libre de la propia voluntad de ejercer el poder, no delegarlo, aunque eso suene panfletario al sectarismo de los pasteurizados poetas burgueses.

No cabe, pues, un camino para la captación de la esencia poética; no cabe ya un “método” poético. La poesía no puede establecerse así misma, no puede definirse puesto que es ametódica.

“El poeta —ha escrito Paul Valéry— se consagra y consume en la definición y construcción de un lenguaje dentro del lenguaje, y esta operación, que es larga, difícil y delicada, solícita de las más diversas cualidades del espíritu y que jamás llega a terminarse porque nunca es, tampoco, exactamente posible, tiende a llegar a ser el

⁴⁹ Sicilia, Javier. *Poesía y Espíritu*, México, UNAM, Texto de Difusión Cultural, Serie Diagonal, 1998, p. 74.

idioma de un ser más puro, más potente y más feliz con su palabra que no importa qué personaje real.”⁵⁰

Poetizar el mundo significa estar siempre abierto a las cosas, arrojado a ellas hasta la perdición en ese último fondo o raíz de la existencia. Es hacer surgir en toda su plenitud a las cosas, los procesos, los actos, las circunstancias en su peculiaridad virginal. De este modo la angustia de la existencia humana, su problematicidad, queda anulada para darle paso a la consagración de todos los instantes en uno solo, en una voz que canta y manifiesta el ser de todo colmado, rebotante de tesoros para quienes por amor no sepan cerrarse a nada.

Si los dadaístas perseguían, desengañados de las formas culturales convencionales, la destrucción del arte y el retorno al caos para partir de cero, los surrealistas, que complementaron esta idea, suponen que una nueva ciencia, una nueva verdad, surgirá del caos, de lo inconsciente e irracional, de los sueños y de las regiones no vigiladas del alma. Fue Breton quien, preocupado por la relación dialéctica entre lo concebido y lo vivido, entre el sueño y la acción, escribió: “Lenin dijo ‘hay que soñar’, Goethe dijo ‘hay que actuar’ [...] El poeta del futuro superará la deprimente idea del divorcio entre sueño y acción.”⁵¹

Ante la amenaza de guerra, de destrucción total, ante las increíbles miserias sociales, ante el sufrimiento humano, es un santo deber de la humanidad (de lo que queda de ella) y de cada uno el unirse con los demás en nombre del futuro, de sentir la necesidad interior de protegernos ante la opinión, aparentemente generalizada, de los egoístamente satisfechos, e ignorantes, para quienes no somos otra cosa que unos locos vergonzantes.

⁵⁰ Valéry, Paul. “Baudelaire y su decendencia”, en *Revista de Occidente*, 1924.

⁵¹ Breton, André. *Manifiestos del Surrealismo*, Barcelona, Guadarrama, 1969, p. 263.

En cierto modo el tema de esta tesis ha sido que los hombres no estamos malviviendo, solitarios y abandonados, en un universo vacío, sino que con incontables lazos estamos unidos con el pasado y el futuro. Que toda persona puede, por ello, enlazar su destino con el del mundo y la humanidad. Pero esa esperanza de dar a la vida y a la actuación y a los sueños de cada persona un significado consciente, también aumenta de modo extraordinario la responsabilidad del individuo por la marcha de la vida en nuestro planeta. ¡Vamos, construyamos una pirámide! ¡No importa si no la edificamos, lo que importa es alimentar el deseo y la esperanza!

A ti, que leíste, presento agradecido los versos de Arseni Tarkovski⁵²:

La visión se turba
Mi fuerza son dos dardos adamantinos ocultos.
Se confunde lo escuchado en la casa paterna distante que respira.
Los músculos duros y los ganglios enflaquecen
como un ruido de toros en el pasto.
Y cuando la larga noche cae,
dos alas rugen tras de mí.
En la fiesta la vela me consume.
De madrugada, recojan mi cera derretida
y en ella lean quien llora y quien ande altivo.
Como dando la última porción de alegría
morir levitando y, por suerte, encenderse
póstumamente, como una palabra.

⁵² Poeta ruso nacido en 1905. Padre del cineasta Andrei Tarkovski quien dirigió la película *Nostalgia* (1983), de la cual tomamos este poema.

EPÍLOGO

“A fin de cuentas, mi patria no es la lengua, ni la española ni la francesa; mi patria es el lenguaje. O sea, un espacio de comunicación social, de invención lingüística; una posibilidad de representación del universo, de modificarlo, también, aunque sea mínima o marginalmente, por el lenguaje mismo. [...] El sonido de las palabras sabe que tiene que engañar, porque los objetos engañan con su material, y los sentimientos con sus gestos. En el punto de intersección donde se unen el engaño de los materiales y el de los gestos, anida el sonido de las palabras con su verdad inventada. Al escribir no puede hablarse de confianza, antes bien de la honestidad del engaño.”

HERTA MÜLLER (Premio Nobel de Literatura 2009).

Parece ser que la presente época se caracteriza por una especie de “debilidad” de las palabras. Éstas han perdido su poder, mientras los números se van imponiendo —las cifras, estadísticas, porcentajes, elementos matemáticos, en fin, todo el impresionante material del vocabulario científico. Es como si habitáramos un silencio “mudo” donde no hay nada que responder ante la fuerza implacable de los números: cifras ante todo. Tras ellas se esconde el valor supremo de “nuestra época”: la economía como una nueva religión, la econometría como su evangelio y el dinero como su dios. Los bancos, las empresas, ignoran la palabra, sólo conocen las columnas de créditos y gastos.

Así es que las palabras se han vuelto extranjeras, un idioma que debe hablarse en otras partes, más allá de las fronteras familiares del pensamiento paralítico. Las palabras se han enrarecido y el vocabulario es sustituido por onomatopeyas y mascullidos: *guau, saz, ahá, uey, o.k., chin, pos, pum, ora*, sonidos más o menos audibles, sin significado, en el

colmo expresivo de una indecible imaginación en cuyos territorios, tan vagos como baldíos, deben adivinarse imágenes, escenas, conceptos inexistentes.

En su libro *Las palabras (Les mots)*, J. P. Sartre señala que había fundado su existencia humana en el uso y el dominio, en el sentido de conocimiento de las palabras y que, en cierta forma, más bien había ganado, pero que este éxito era igual a nada. Tantas páginas para llegar a esta constatación: “Ante un niño que se muere de hambre, *La náusea* no tiene el mismo peso.”

En ese sentido, ¿cuál es el poder del lenguaje, de la poesía en términos generales, del *lenguaje poético autogestionario*, del lenguaje libremente creador, autónomo, desarrollado a partir de una *praxis* libertaria? ¿Qué pueden hacer? Tal vez nada. O casi nada. Pueden hacer famoso a un escritor, cubrirlo de premios y honores, conducirlo por los caminos dorados de la vanidad, pero todo esto no cambia un ápice la suerte y la desdicha de hombres, mujeres, niñas y niños. Desde luego, la notable lucidez de Sartre a propósito de la impotencia de las palabras, no ha empujado al suicidio a todos los escritorzuelos que publican libros. “Ningún hombre pondría palabra alguna por escrito, si tuviera el valor de vivir lo que cree.”¹

En sus *Consejos a los jóvenes literatos*, C. Baudelaire escribió:

“En cuanto a los que se entregan o se han entregado con éxito a la poesía, yo les aconsejo jamás abandonarla. La poesía es una de las artes que benefician más; pero es un empleo de una especie en la cual los intereses no se tocan sino tarde; en compensación, muy grandes. Yo desafío a los envidiosos a citarme buenos versos que hayan arruinado a un editor.

¹ Miller, Henry. *La crucifixión rosada I. Sexus*, Bruguera, Barcelona, trad. de Carlos Manzano, 1982. p. 19.

Desde el punto de vista moral, la poesía establece una demarcación tal entre los espíritus de primer orden y los de segundo, que el público más burgués no escapa a esta influencia despótica. [...] ¿Qué tiene de asombro, además, dado que todo hombre bien puesto puede pasar dos días sin comer?; sin poesía jamás.

El arte que satisface la más imperiosa necesidad siempre será el que reciba más honores.”

En la escuela es necesario pasar por los poetas para aprender a mirar y a expresarse. Son, se nos dice, los únicos que conocen la lengua, los únicos que poseen los significados del mundo. Esto nos parece estúpido e insultante. Si todos poseemos la lengua y hablamos, ¿para qué necesitamos de los poetas? Todos tenemos el derecho de decir y de ser escuchados con la misma autoridad.

No obstante, frente a este “democratismo lingüístico”, parece que la lengua ya no posee los significados del mundo (nuestro mundo); se ha convertido en una pura moneda de cambio. Jorge Cuesta y Joaquín López Dóriga, en el orden de un igualitarismo sin límites, son intercambiables. En lugar de pasar por los grandes autores, hoy en día se aprende la lengua mediante fórmulas que emanan del televisor y la publicidad. Con ello, la transmisión de la lengua, como un conjunto de significados que hay que abrir a formas más profundas de sentido, deja de existir. El genio de la lengua va desapareciendo en nombre de una “libertad” supuestamente “igualitaria”, para dejar paso sólo a los puros actos de la comunicación. Los medios marchan, tan individualistas y vacíos, en su nihilismo intransitable.

Para nosotros, la palabra, más que medio de expresión, una herramienta, una estructura capaz de ser analizada con un método precisamente científico, es un *sistema*

orgánico, algo por cuya presencia en la historia de la humanidad es imposible comparar con una manufactura. La palabra es una distinción ontológica del ser humano. La vida de este organismo que es el lenguaje, es el objeto de estudio de ciencias como la filología, la lingüística o la filosofía, pero, incluso ellas, no abarcan por completo el fenómeno del habla.

El hombre, al ser el ser de la comunicación oral, desarrolla diversas formas de lenguaje, lo cual significa que hay diversas maneras de ser hombre. El lenguaje poético autogestionario es una de ellas, pero su característica fundamental es aparecer justo en el momento de un tiempo puramente cibernético, sin poesía y sin filosofía; en el instante en que la humanidad, fragmentada, desintegrada, desorientada, está perdiendo los caracteres que nos permitían hablar del ser humano con sentido unívoco.

Ante este escenario ¿cuál es el propósito del lenguaje en general? ¿Cuál el de un lenguaje poético que se gestiona y atogestiona? ¿Cómo se relaciona con el mundo? ¿Qué es lo que en realidad hacemos con él? ¿Cómo es usado socialmente? ¿Podemos pensar sin usarlo? ¿Cómo construye nuestra realidad? ¿Qué implicaciones tiene en el contexto de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía en la Universidad?

El lenguaje actualmente está cosificado por el sobreuso de los conceptos más fundamentales y, por ello, éstos ya no son aptos para comprender a profundidad el estudio de la filosofía, su significado en la actualidad, su trabajo de reinención más allá de los límites programáticos curriculares.

Cuando “aparecemos” en el mundo, el lenguaje ya está ahí con sus significados culturalmente establecidos. Por ello es que podemos hablar de una cierta precomprensión del mundo contenida, *a priori*, en el lenguaje. Sin embargo, esta precomprensión sólo emerge una vez que hemos articulado la inteligibilidad de las cosas y es precisamente ésta

la que hoy se nos escapa en una inconmensurable explosión de significados múltiples sin referente o, bien, encarcelada en la lógica del pensamiento único, hegemónico y homogeneizante. Ello carecería de importancia si el lenguaje constituyera una realidad a parte de los individuos, o si las palabras nada significasen excepto las “ideas que están en la mente de quien las usa” como establece John Locke (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 2). Pero, debido a que el lenguaje es una de las formas fundamentales de las que el ser humano dispone para objetivar el conocimiento de sí mismo y el mundo (la actividad lingüística como una objetivación del sujeto —Humboldt, K. Vossler—), nos parece de vital trascendencia la consistencia de este instrumento de imposición cultural para moldear el material del mundo fenoménico y esculpir el pensamiento en la loza de lo específicamente programado.

La enseñanza institucionalizada de la filosofía universitaria no está al margen de esos mecanismos reguladores: es una instrucción unimodal porque su lenguaje es unidireccional, de maestro a alumno, por eso su pedagogía es *magistrocentrista* y los recintos escolares son asilos del pensamiento libre.

Desde hace muchos años, esta modalidad tradicional de la enseñanza ha sido objeto de críticas y de intentos de superación. Entre las críticas se ha señalado que el alumnado tiene un papel demasiado pasivo, que lo que aprende es una cantidad de contenidos enciclopédicos pero que no se logran desarrollar habilidades intelectuales específicas. Los intentos de superación de esta situación han pasado por la organización de cursos monográficos o seminarios en los que se trata una cuestión más circunscripta, objeto de investigación del profesor y, bajo la dirección del mismo, un pequeño número de alumnos realiza tareas como el protocolo de las reuniones, la presentación de informes sobre lecturas puntuales, la comparación entre tesis alternativas, etc. Los seminarios suponen que el

alumno ya posee ciertos instrumentos, como el manejo de las lenguas clásicas o modernas necesarias según la temática, y alguna información básica necesaria para el trabajo o que, por lo menos, sabe dónde encontrarla. El seminario es aprobado por el alumno sobre la base de sus producciones escritas y orales en el mismo, desde el protocolo de las reuniones hasta una monografía final, pero sin tener la plena seguridad de haber creado él mismo su propio lenguaje, de haber usado sus propias reflexiones, sus propios argumentos.

El carácter de los seminarios es únicamente informativo, nunca va más allá de lo meramente descriptivo, se carece de un aparato crítico para cotejar la información, abundan las certezas sin hilación, faltan los argumentos sobre el presunto carácter formativo de la personalidad. Esto ha venido a hacer de la enseñanza de la filosofía, de su situación en una sociedad científico-tecnológica, una pura charla de café. En consonancia con José Gaos, hay que

“[...] poder prescindir del maestro e incluso renegar de él, rectificándolo, superándolo, en suma, innovando. No hay otro camino o método. Y no lo hay porque aprender a trabajar es adquirir unos hábitos, y los hábitos no se adquieren por pura información teórica, sino tan solo por ejercitación práctica: ‘sin prisa y sin pausa’. Esto es aplicable a cualquier trabajo. Incluso al intelectual. Incluso al que pretende tradicionalmente ser el más intelectual: al filosófico.”²

También hay que reconocer que ciertos planteamientos “renovadores”, que impugnaron el valor de los contenidos conceptuales de la enseñanza de la filosofía y enfatizaron la necesidad de incluir contenidos procedimentales y actitudinales, como

² Gaos, José. *La filosofía en la Universidad*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, No. 8, México, 1956.

“enseñar a pensar” a los alumnos, han hecho del estudio de los temas filosóficos el círculo de las vanidades teatrales en disputa.

El estudio de la filosofía no debe presentarse como una región nueva y separada de aquellas que preocupan y ocupan a la mente de los jóvenes estudiantes; debe presentarse como el desemboque natural de muchos caminos que suelen recorrerse. El interés debe nacer de la realidad concreta de la vida espiritual experimentada por los mismos jóvenes.³ Es necesario discernir las inconsistencias, ambigüedades y vaguedades de los dogmatismos cerrados que sostienen tesis sin argumentaciones; replantear las preguntas, reformularlas; volverlo a pensar todo, otra vez, a través del propio pensamiento, del propio lenguaje, de la singular búsqueda de sí mismo en la plural compañía de otros; reconocer que el principal problema que afronta la enseñanza de la filosofía es el de su supervivencia como una asignatura disciplinar autónoma, resultado de la estandarización del lenguaje y el pensamiento que ha profesado y avalado.

Nos referimos a la estandarización y eufemización del lenguaje en los planes y programas de estudio de la filosofía. Pero el lenguaje es algo más. El lenguaje, como escribe Arturo Andrés Roig, “es el mundo de los signos que hace de la repetición mediación de todos los mundos posibles”. Es la superación de la clásica dicotomía expresada tradicionalmente como *alma / cuerpo*, porque el lenguaje tiene un sentido simbólico y polisémico, sin que por ello sea equívoco y pierda valor su forma expresiva. El lenguaje, cierto, es un vehículo para educar y entender el vínculo fundamental de transmisión de los medios y fines de la cultura.

³ Cf. Rodolfo Mondolfo. “Didáctica de la filosofía” en *Problemas de cultura y educación*, Buenos Aires, Hachette, 1952.

“Por lo demás —escribe Roig— el lenguaje no se reduce a la palabra, ni es tampoco espejo puro de la conciencia. En verdad hay una multiplicidad de lenguajes en cuanto que la relación de los seres humanos con el signo, sea que se trate de signos propiamente dichos [*i.e.*, de una realidad material que evoca en el entendimiento una realidad ajena], o de manifestaciones a las que les atribuyamos valor sígnico —éste— cubre la realidad entera. Con el cuerpo hablamos y el cuerpo nos habla a través de sus síntomas que son, por cierto, nuestros síntomas; y con los mundos sucede algo semejante, pensemos en el mundo del arte: a través de él ponemos en ejercicio anímico corporalmente un lenguaje, y la obra de arte, salida de nuestras manos, nos habla de su lenguaje. Así pues, del mismo modo que el mundo se nos abre en una inmensidad de mundos, el lenguaje estalla de una inmensidad de lenguajes clausurando dicotomías.”⁴

En esta segunda década del siglo XXI, podemos observar que no existen propuestas pedagógicas novedosas para la filosofía en América Latina. Menos aún se tiene, como eje regulador de esas propuestas, un proyecto educativo del ser humano en su contexto histórico, socio-cultural. Una nueva *praxis* educativa necesita una didáctica auto-poiética basada en la producción socializada del conocimiento, lo cual forzosamente implicaría transitar hacia una educación autogestionaria constitutiva de una respuesta alternativa radical contra los sistemas marginantes. Que sean los propios universitarios quienes gestionen su proceso pedagógico.

Educar en la autogestión implica la combinación de estudio y trabajo, de teoría y práctica, de vida y escuela, de pensamiento y acción. Esta realidad dialógica plantea la

⁴ Arturo Andrés Roig, “Condición Humana, Derechos Humanos y Utopía”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Paez Montalbán (coords.), *América Latina: Democracia, Pensamiento y Acción. Reflexiones de Utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003, p. 107 y 108.

imperiosa necesidad de estar en la continua búsqueda de una verdad que se nos escapa en plenitud. Aquí queda claro que la cultura no puede transmitirse si no se deja a la gente, en todo momento, la posibilidad de discutirla.

Por eso, la enseñanza y el aprendizaje filosófico, que nos permita vivir usando la inteligencia, supone la adquisición de una perspectiva cognoscitiva que incida tanto en el pensar como en el actuar. Esto sugiere que en el ejercicio del pensar se mantenga siempre, sí, rigor, seriedad y profundidad pero, también, flexibilidad, alegría, humor, proximidad intuitiva. Después de todo, nadie necesita la enseñanza programática institucional, porque nadie se las ha pedido. Es una oferta que jamás ha creado su propia demanda (para contradecir el postulado —falso— del economista J. B. Say respecto a su “ley de los mercados”).

“Concebida como una actividad rigurosamente individual —escribió A. Sánchez Vázquez—, la filosofía sería fruto de los grandes hombres, de los individuos excepcionales; el mundo filosófico estaría constituido, a través del tiempo, por una serie de cumbres: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, etc.

Pero a este respecto, cabe decir que *no hay cumbre sin la montaña entera y sin los valles o llanuras que se extienden entre una montaña y otra*. Pues bien, estas montañas y valles están formados por el mundo del hombre del que esa cumbre es expresión. [...] La diversidad histórica de la filosofía sólo podemos comprenderla si la vemos como parte de la historia de las ideas que expresa el movimiento mismo de lo real.”⁵

⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y Circunstancias*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 38-39. El subrayado es nuestro.

Vivimos en un mundo en el que todo valor de uso —incluso el lenguaje, la poesía, la filosofía, la educación— tiende a convertirse en un valor de cambio. En ese sentido, lo que nos parece importante lograr es la reproducción intelectual de lo concreto, y no la mala abstracción que reduce lo concreto a simple elemento de un sistema. Para eso hay que empezar por comprender que la clase debe convertirse en el escenario de una batalla por las ideas, en la cual los alumnos, los estudiantes, son la verdadera razón de ser de la Universidad, no sus maestros, tampoco sus administrativos (algunos elementos de la base laboral, quizá). Así es que requerimos de una participación estudiantil acorde con el número de educandos inscritos en cada carrera, y no de esa pantomima que resulta ser la *pseudo*-paridad representativa ante los Consejos Técnicos que deciden el tipo de instrucción y el contenido de los planes y programas de estudio al margen de la comunidad.

Exigimos la creación de una Cátedra Autogestionaria, para cada uno de los ocho semestres de duración de la carrera de Licenciado en Filosofía, y que sus contenidos y acreditaciones estén avalados y consensados por vía estudiantil y asamblearia, exclusivamente y al margen de todo tipo de autoridad. ¿Es esto mucho pedir? ¿Tan miserables somos que tenemos que pedir permiso para ejercer nuestra propia voluntad de manera libre y autónoma e inmiscuirnos en los asuntos que directamente nos atañen y afectan? ¡De ninguna manera! Queremos conjugar una intensa vocación poética (en su más amplia significación) con una impaciente actividad política (entendida no como poder o control, sino como potencia). Para decirlo, sin ambages, siguiendo el rastro luminoso de la poetisa chilena Heddy Navarro Harris en *Proclama I*⁶:

⁶ Aurora Mayra Saavedra, Maricruz Patiño, Leticia Luna (comps.), *Trilogía poética de las mujeres en hispanoamérica: pícaras, místicas y rebeldes*, La Cuadrilla de la Langosta, México, D.F., 2004, Tomo I: pícaras, p. 109.

Me declaro ingobernable
y establezco mi propio gobierno
Inicio un paro indefinido
y que el país reviente de basura
esperando mis escobas
Soy mujer de flor en pecho
y hasta que se desplomen los muros de esta cárcel
Me declaro
termita, abeja asesina y marabunta
y agárrense los pantalones
las faldas ya están echadas

APÉNDICE
LA ECOLOGÍA DEL LENGUAJE POÉTICO. POR UN REDESCUBRIMIENTO
DE LA CONFABULACIÓN ENTRE EL SER HUMANO Y LAS POTENCIAS
NATURALES.

¡Naturaleza! Una fuerza que nos arrastra en el torbellino de su danza moviéndose con nosotros. Aunque vivimos en su seno, le somos extraños y, aunque parece orientarlo todo a la individualidad, nada le importan los individuos.

J. W. VON GOETHE. *Teoría de la Naturaleza.*

“La concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿Qué, sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total, como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal,

como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el mundo moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar.”¹

Este bello, esperanzador y luminoso pasaje de Marx es un correlato de la postura antropocéntrica que considera que el hombre “civilizado” ha logrado, en gran medida, dominar a la naturaleza. Pero, aceptando que dicho “dominio” sea real y efectivo, sólo ha podido ser posible a costa de complicar sus relaciones sociales.

Parece un lugar común considerar que la sociedad primitiva era sencilla, sin clases, y presentaba un frente débil pero unificado ante la naturaleza. La sociedad “civilizada” es más compleja, “rica” y poderosa pero, como condición necesaria de todo ello, siempre ha estado dividida contra sí misma. Es por ello que el conflicto entre sociedad y naturaleza, base de la ciencia, la tecnología, la economía, la religión y la política, está permeado por el conflicto entre individuo y sociedad, base de la poesía. En nuestra sociedad, el poeta realiza para nosotros lo que en la antigüedad primitiva realizaban los sacerdotes, chamanes y guerreros, envueltos en una danza universal cósmica manifiesta en míticos rituales llenos de magia y sabiduría ancestral.

Este lenguaje, que nos ha sido heredado desde tiempos inmemoriales, se resuelve en combinaciones infinitas de variantes y monotonías; en un juego entre lo semejante y lo

¹ Marx, Karl. *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Ed. Siglo XXI, 19ª edición, México, 1999, págs. 83 y 84.

diferente, necesario para mantener la mente en una especie de trance, en un “embrujo” particular de la poesía atrapado entre el sueño y la vigilia en el mundo de la fantasía.

Por ser rítmico, el lenguaje poético es hipnótico, pero no tanto como para adormecernos, sino para despertarnos en la reafirmación de una peculiar *praxis* existencial. Y así, al decir que la poesía inspira, queremos decir que ella nos hace sentir una plena armonía vivencial con uno mismo, con los demás, con las cosas, con la tierra, el agua, el aire y el fuego, en el mundo subconsciente de la fantasía y en el consciente de la realidad inmediata.² La poesía nos hace sentir una excepcional inclinación a *di*-sociarnos psíquicamente y a *a*-sociarnos comunitariamente. A través de este proceso, los conflictos de nuestra *psique* —las contradicciones con la sociedad— encuentran una salida, un desahogo. Las discordias de la realidad se armonizan en esta mágica fantasía, pero sólo para llegar —a la manera de una transición dialéctica— a una nueva síntesis de total comunión con la verdad de nuestros acontecimientos históricos y geográficos, esto es, temporales y espaciales.

Este mundo al que la poesía nos invita no es, en absoluto, un mundo individualizado de subjetividades abstractas, sino que le es común a todos nuestros congéneres. La poesía, en la cual formulamos nuestras experiencias y problemáticas con la vida, evoca una respuesta general haciendo vibrar todos los corazones y cerebros, expresando lo que los hombres, las mujeres y niños sienten y piensan, sin poderlo manifestar por sí solos —a la manera, digamos, de un autismo insuperable— y juntándolos a todos en una comunión más estrecha de afinidad imaginativa. Como recitan los versos de Goethe:

² Por eso hablamos de transitar del universo estatuido por el idealismo de una fantasía trascendental o del mundo implantado por el materialismo de una realidad inmanente, a la creación de un mundo de fantasía inmanente (*poiesis*) en un universo de realidad trascendente (*praxis*). Es, lo que hemos llamado, el *lenguaje poético autogestionario*.

La naturaleza nos ha dejado lágrimas,
el grito de dolor cuanto más no puede soportar el hombre,
y de todo me ha dejado a mí la melodía y la voz
para expresar lo profundo de mi angustia;
y cuando el hombre en su agonía enmudece,
tengo de Dios el don de expresar lo que sufro.³

La poesía, pues, no se dirige a sí misma (como, en efecto, lo hacen la ciencia y la filosofía), sino a todas las personas. Es el grito de ellas que sólo ella puede pronunciar. Es lo que la hace tan profunda y más abierta y honesta que cualquier teoría económica, doctrina filosófica, ideología política o paradigma científico, con sus cadenas y tomos de errores razonados, los cuales pretenden explicar la lógica cultural perversa de la humanidad hasta nuestros días. En este sentido, la civilización, bajo el espectro abominable del *capitalismo terminal* y la masacre, presupone la existencia de una clase ociosa. De la misma manera que el hombre se diferencia del animal porque es capaz de producir sus medios de subsistencia y tortura, el hombre civilizado se diferencia del primitivo en que ha mejorado sus medios de producción y destrucción a tal extremo que ha sido posible que todo un sector de la comunidad —la clase dominante en el poder— viva del trabajo de los demás, en el contexto de una devastación ambiental sin precedentes. Esto constituye la impronta de un severo cuestionamiento sobre la “eticidad” de nuestra conducta.

Es claro que el inmenso, estúpido y suicida derroche de los recursos naturales tiene que cesar pronto, si es que los hombres y mujeres quieren sobrevivir sobre la tierra. La causa de este gigantesco desperdicio de riquezas —vida presente y futura— es el proceso circular del mercado. Es una actividad de alta ineficacia, sin dirección y cuyo único fin es producir más y más, para consumir más y más, bajo la dinámica de la acumulación de

³ Goethe, J. W. *Tasso*. Versos 3432-3.

miseria, la inequidad y el despilfarro. La obtusa política de los gobiernos en todo el mundo ha conducido a la universal destrucción y contaminación de lagos, ríos, mares, valles, selvas, bosques, montañas y espíritus. Ninguna civilización había estado regida por una fatalidad tan ciega, mecánica y destructiva.

La coyuntura que aquí se evoca está presente en nuestra cotidianidad inmediata, cualesquiera que sean nuestras instituciones políticas y sociales e independientemente de nuestras creencias religiosas y opiniones personales. De hecho, cada día que pasa se nos presenta en términos más y más perentorios y amenazantes. Puede decirse, sin exagerar, que el tema central del siglo XXI no es el de la organización política de la sociedad, ni el de su orientación histórica o expresividad estética. Lo urgente, hoy, es saber cómo vamos a asegurar la supervivencia de la especie humana y cómo vamos a impedir el asesinato de la vida en nuestro planeta.

Ante esta realidad, ¿cuál puede ser la función de la Ecología del Lenguaje sustentada en una Poética de lo inefable? ¿Qué puede decir esa “otra voz”, como la llamaba Octavio Paz? ¿De qué puede hablar la Ecología sin verse reducida al cientificismo biologicista o sociológico?⁴

Creo que el hecho de que hoy entendamos algo abstracto bajo el concepto de “naturaleza”, “ambiente”, “ecosistema”, “biosfera”, “vida”, “diversidad”, es decir, distintos tipos de enredos mentales y categoriales, es un indicio de hasta qué extremo hemos perdido de vista el conjunto. La escalada en la destrucción de la así llamada *naturaleza* se produce justamente en el dominio de los cuatro compuestos (tierra, fuego, agua, aire), y con el

⁴ Aquí entendemos el término *Ecología* en su raíz etimológica de *oikos* (casa, morada, refugio, etc.) y *logos* (razón, fundamento, palabra, etc.). Nos parece una bella metáfora describirla como “la morada de la razón” o “el refugio de la palabra” o, bien, “el estudio de la casa”.

olvido de éstos se pierden, además, las emociones simbolizadas en el lenguaje que los manifiesta.

Para hablar de sentimientos recurrimos a los “elementos” de la naturaleza. Seguimos expresando las emociones con metáforas de estados mentales: son calientes, frías, húmedas o secas. Podría decirse que los sentimientos y las reflexiones “truenan y relampaguean” como parte de una reconsideración de la naturaleza en tanto que base de aquello que nos afecta espiritual y corporalmente.

Aristóteles, por ejemplo, concebía la doctrina de los “elementos” como una teoría de la naturaleza, en cuanto nosotros mismos somos, como cuerpo, naturaleza, necesitando de ella para la autoconservación, explorándola y rastreándola con el propio cuerpo y sus facultades, en busca del alimento adecuado, incorporándola según el hambre, la sed, la respiración, la transpiración y sustituyendo mediante la digestión lo que se nos ha desgastado en el proceso vital.

La teoría de los elementos (cuyo antecedente se sitúa en los filósofos presocráticos como Tales de Mileto, para quien el *agua* constituía el principio de todas las cosas; Anaxímenes, que consideraba al *aire* el origen de todo cuanto nos rodea y Heráclito, que veía en el *fuego* la fuerza primigenia de la cual parten y a la cual arriban todas las cosas en el cosmos, entendido como opuesto al caos) es fundamentada, hasta muy entrado el siglo XVI, por el alquimista Paracelso de un modo *gastrosófico*, esto es, en orden a una química del metabolismo. En su *Volumen Paramirum* (1531), Paracelso nos dice: “Todo lo que vive tiene que comer, y todo lo que es comido tiene que ser digerido; es a partir de esta digestión cuando empieza el filosofar.”

Esta concepción, tanto química como semiológica del mundo, la cual hace aparecer al cuerpo humano como la más compleja condensación de significados en el reino natural y

espiritual, explica el ininterrumpido proceso vital de intercambio entre el cuerpo y el mundo circundante. El desarrollo de esta alquimia, hasta llegar a la fundamentación tabular periódica y elemental de la Química moderna con Mendeleiev y Lavoisier, proporciona la interpretación de esa conexión unitaria del mundo corporal y el mundo sideral: identifica los elementos, las composiciones materiales, los operadores y los procesos de transformación que en toda su amplitud abarca el cosmos entero.

El ser humano se hace, así, un concentrado, un extracto, esto es, la “quintaesencia” de la naturaleza, así como la luz es la quintaesencia de los compuestos a que nos hemos referido. En cuanto cuerpo sidéreo —mediante la contemplación de las altas e ígneas esferas celestes— el ser humano no es, tampoco, un ser angélico inmaterial. Es, gracias a su natural inteligencia, “el trabajador de la naturaleza”, pues estamos hechos de carne, sangre, venas, huesos que nos convierten en el escenario de los mundos que nos circundan.

Para Marx, esta cualidad esencial humana (trabajo) es el acto de la autocreación del hombre por medio de la cual éste regula el metabolismo entre sí mismo y la naturaleza:

“El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y las manos, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. [...] Una

araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tienen necesariamente que supeditar su voluntad.”⁵

Y, en otra parte:

“Las plantas, los animales, los minerales, el aire, la luz, etc., constituyen, en el aspecto teórico, una parte de la conciencia humana como objetos de la ciencia natural y del arte; son la naturaleza inorgánica espiritual del hombre, su medio intelectual de vida, que debe preparar primero para gozarlo y perpetuarlo. Así también, en el aspecto práctico forman parte de la vida y la actividad humanas. En la práctica, el hombre vive sólo de estos productos naturales, ya sea en forma de alimentos, calor, vestido, vivienda, etc. [...] La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir. La afirmación de que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza

⁵ Marx, K. *El Capital*, t. I, FCE, 1975, pp. 130-131.

es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza.
[...] La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es la vida que crea vida.”⁶

Lo que queda excluido en este planteamiento es entender al ser humano como lo antagónico a la naturaleza. Él es “lo otro” de ella misma, lo todavía no dicho, lo inexpresable aún, lo inefable, la “otra voz”. Por consiguiente, bajo esta perspectiva, la naturaleza extrahumana no es, para el hombre, un mundo circundante, sino su propio mundo. Lo cual no significa, en modo alguno, que la naturaleza en su conjunto sea interpretada como un mundo-con-el-hombre, pues la totalidad de la naturaleza es un enigma. Pero, en atención al cuerpo caduco que nosotros somos, es conveniente, para los intereses vitales, leer en él su ensamblaje con la naturaleza, es decir, leer en su textura el texto que ella transcribe. El cuerpo es como un mudo descifrar de la anatomía cósmica, la cual encuentra su expresión en la Ecología del Lenguaje Poético, instaurando una relación ambiental casi simbiótica mediante la cual el cuerpo (con su constitución corpóreo-anímico-sensorial-espiritual) es un continuo co-movimiento del universo. Éste no sólo forma al hombre, sino que también lo *poetiza*. Naturaleza elemental y cuerpo son una resonancia recíproca, un diálogo conversacional que los alimenta y en donde, sin embargo, no acude una satisfacción con meras correspondencias formales, únicamente semióticas, entre el microcosmos y el macrocosmos, sino que profundiza esa enigmática comunicación entre el cuerpo humano y los grandes medios de la vida. El cuerpo, como microcosmos, comprende a éste a la manera de un conjunto de relaciones, difícilmente descifrables, que tienen lugar entre el hombre y su mundo, relaciones cercanas y lejanas que han de ser

⁶ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, FCE, tercera reimpresión 1970, México, pp. 110-111.

deletreadas con los símbolos y su complejidad signífica. En esta concepción, el cuerpo es una incorporación no sólo de la historia cultural (económica, social o política), sino también de la historia natural. En consecuencia, la Ecología del Lenguaje Poético ha de entender el cuerpo humano en conexión, lo más amplia concebible, con los condicionamientos cósmicos y terrenos de su posibilidad. Como “teatro” de la historia natural, el cuerpo revela su parentesco incluso con lo más alejado e inhumano.

Pienso que ningún otro continente reflexivo (salvo el lenguaje del anarquismo multitudinario quizás, no lo sé. Existen muchos tipos que viven de joder al prójimo y también son “pueblo”) presenta la escena de la creación humana en una alegoría que pone en acción todas sus potencias cósmicas. Ello confiere a la Poética ecologista un tono hímnico: un elogio sin par de lo natural y humano, y no un privilegio concedido por su linaje ficticiamente divino, sino gracias a la bella totalidad de la naturaleza celebrada en cantos y versos.

Por eso creo que no se puede hablar de un mundo sin imágenes ni signos. Justamente el hecho de que la naturaleza pre-estructurada por el pensamiento no muestre sino lo uniforme, es decir, ningún rostro (en el sentido de “ninguna forma”), compele a todo discurso cosmológico a la situación paradójica de tener que hablar de algo que precisamente no muestra lo que el lenguaje siempre presupone: lo distinto y diferenciado en su dimensión generativa.

En las fronteras del mundo, estas fórmulas primigenias están también en la frontera del lenguaje. La exclusión de los dos lados de un antagonismo, la pregunta que se niega a sí misma, la negación y lo iterativo crean, partiendo de una concreción natural próxima a la vida, la visión de algo absolutamente abstracto que, con todo, tiene una potencia concreta, y este es, en estricto sentido, el ámbito propio de la *poiesis* (creación). También esto es una

imagen de lo sin imagen, una expresión de lo inexpresable, un decir de lo indecible, un oír lo inaudible, un hablar de lo inefable, un perdonar lo imperdonable, del Dios sin nombre que, a partir de la tiniebla oculta tras la tiniebla, hará surgir al mundo, separado en ser y no-ser, día y noche, vida y muerte, lo “creado” que se enquistaba en todo un cuerpo de negaciones que se autoafirman.

Nos encontramos ante una concatenación de negaciones y afirmaciones que se sintetizan, donde lo increado es identificado con lo sin nombre. El estado primigenio, del paraíso visceral del feto a la inocencia pre-lingüística, ágrafa y aliteral del niño, aún sin la perversión del mundo y la política, es lo inefable y mudo. Por eso se explica, entre otras cosas, la extraordinaria importancia que en la tradición bíblica de la creación se confiere al lenguaje. Hablar es crear. El mundo tiene forma de palabra. Y así el mundo *es* en tanto que sea captado por el lenguaje.

A partir de aquí, el proceso de cientificación del mundo (la matematización total del cosmos) es sobrepujado por algo, indisponible, que se comunica como el poder de lo natural, imposible de captar con números o conceptos. Únicamente se lo puede insinuar mediante metáforas, es decir, poéticamente. La poesía es aquí, en medio del discurso filosófico, como ya decíamos, la expresión de lo inexpresable. Así, alcanzamos la frontera del lenguaje cuando de lo que se trata es del carácter indecible de lo femenino, del caos, de la fertilidad de la tierra y de la materia creadora, se hable de Gea, Tetis, Eurímone, Tiamat, Lilyth, Dalila, Ariadna, María, Isis, Malitzin, Rosa Luxemburgo, Benita Galeana, la comandanta Ramona o Ernestina Cruz Asencio. En ello reside una fuerza fascinante que la abstracción filosófica y la traslación de lo natural a sus principios generativos tratan de aquietar en la cárcel del lenguaje de las palabras, pero no pueden. De eso da testimonio, hasta el día de hoy, el llamado “arte conceptual”.

La metáfora del *logos spermatikós*, dominante en la concepción del Logos desde Anaxágoras, pasando por Platón y Aristóteles hasta la Stoa judaica, se remonta a míticas narraciones de la creación del mundo, enraizándose en los mitos de separación de cielo y tierra de carácter intercultural, y en el apareamiento sexual de ambos que aquéllos presuponen. La cosmogonía y la sexualidad humana son también un enlace nupcial de los elementos, como decían los alquimistas, y hasta la “fertilidad” del espíritu, su creatividad (su *poiesis*), ha sido tomada en “préstamo” de la naturaleza.

En la Stoa, la tradición arcaica fue racionalizada y convertida en la concepción filosófica de que el hombre es el término medio entre dios y lo animal. “El hombre —decía Nietzsche— es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre; una cuerda tendida sobre el vacío.”⁷ O bien, como algunos gustan decir, un “ciudadano de dos mundos”: tan sometido a lo efímero material como perteneciente al espíritu, al padre Éter, a lo divino, al *apeirón* (lo indeterminado) de Anaximandro. En ello, creo, se funda la antropología dualista con un problema hasta hoy día no aclarado: ¿cómo se ha de concebir ese “comercio” de las dos naturalezas? Los “rasgos divinos” del hombre se muestran corporalmente en la marcha erecta y en su mirada alzada al cielo. Este *homo erectus*, de mirada abierta y manos libres y, por ello, capaz de trabajo, de lenguaje y de saber, un ser dotado de inventiva técnica (prometéico), determina hasta ahora la discusión antropológica. La antropología es, si consideramos sus raíces, la cientificación de un relato mítico.

Así es como el privilegio cósmico del hombre entraña, siguiendo a Ovidio, dos aspectos: dominar sobre los restantes seres y mirar hacia el cielo, predestinado a ello por su propia *Physis* (naturaleza). “El mundo —pensaba Cicerón— ha sido hecho para el hombre, pero el hombre para los dioses.” Esta organización teleológica del mundo implica que el

⁷ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, EDAF, Madrid, 1968.

hombre, con sus manos y con ayuda del trabajo y de la técnica, produzca una “segunda naturaleza” que, según la concepción estoica, debe estar en correspondencia con la estética distribución de los astros y ese grandioso ornato celeste. De este modo la tierra, antes ruda, informe, indiferente, se viste de gala, metamorfoseada, con figuras humanas que dictan el lenguaje que la naturaleza inventó para decirse a sí misma que se ama y quiere.

La imagen poética de que el hombre se convierta en adorno de la tierra se contradice con la teleología antropocéntrica. El hacerse del hombre es considerado como una metamorfosis de la propia tierra; pero también la cultura crea una alteridad natural como otra metamorfosis o, por decirlo de una forma moderna, una *metamorfosis de la naturaleza en historia*. La artista naturaleza haciendo y deshaciendo en la corriente del tiempo es el principio estético de esta metamorfosis. A Pitágoras le vemos emprender un “chamánico” *Viaje celeste del alma* a fin de mostrar la universalidad de la metamorfosis:

Todo se transforma, nada perece: peregrina el hálito de la vida
de acá para allá, de allá para acá, y penetra con violencia
en cualquiera de los cuerpos; de animales va a cuerpos humanos,
y nuestra alma va de nosotros a las bestias, pero nunca muere.
Como con la dúctil cera se estampan nuevas figuras,
así todo cambia, y nunca conserva las mismas formas,
pero nada en su esencia cambia, así es también —es mi doctrina—
el alma siempre la misma, sólo muda, de continuo la figura.

Y Heráclito de Éfeso nos dice:

[...] nada hay en el mundo que tenga permanencia.
Todo es fluyente, y huidiza toda figura.
El tiempo mismo en continuo movimiento se desliza y pasa
semejante al río: parar nunca puede el río, y nunca para
la hora voluble. Como las olas se empujan siempre
y la que viene es empujada y empuja a la ola que adelante
fluye: así vuelan las horas y, al mismo tiempo, se suceden,
nuevas son siempre de nuevo: lo que antes fue, ya no es,
lo no sido, surge [...] Ninguna apariencia conserva su figura:
la transformadora de todas las cosas, la Naturaleza,
de viejas nuevas formas crea de continuo.

En el gigantesco universo, ¡oh creedme!, nada perece,
sino que cambia y renueva su forma.

El propio físico alemán Heisenberg, creador del “principio de incertidumbre” (fundamental en la Mecánica Cuántica), solía decir que Heráclito estaría en lo cierto si en lugar de utilizar el término “fuego” hubiera empleado la palabra *energeia*. Pero, no obstante, esto también es poético: hacer uso, para describir algo desconocido y técnicamente no dominado, del material lingüístico con el que se está familiarizado; relacionar cosas que, en apariencia, nada tienen en común; descubrir lo mismo en lo diferente, la unidad en lo diverso. Ciertamente, esto subyace en la Ecología del Lenguaje Poético: por un lado, una teoría científica de sustancias, elementos, ecosistemas, procesos naturales, históricos y medio ambientales, un “pensar dentro de la casa de la naturaleza” (para usar la expresión acuñada por Ernst Haeckel), un sentir en la morada de la palabra, la razón, el fundamento, pensados en su acepción etimológica de *oikos* (casa) y *logos* (ciencia, tratado, razón, fundamento); por otro, un lenguaje simbólico (lo designado tradicionalmente como *mito*) a través del cual el ser humano trata de orientarse en la naturaleza, entendida como una multiplicidad de poderes impresionantes en un trasfondo teórico de *praxis* existencial cuya factura está escrita al precio de la propia muerte.

Aquí, hablar es un “sacar a luz”, “dar a luz” el lenguaje de la verdad que hace aparecer, que revela el tierno crepúsculo matutino del alba en el que renace, de nuevo, el mundo. Las palabras centellean cuando saltan a la vista por el brillo de la emoción. El misterio sigiloso de las cosas reposando en su singular para-sí. El resplandor con que se presenta la plenitud del ser que habita en nosotros y que, sin embargo, desconocemos. El ardor deslumbrante de la cópula cuando la superpotencia de lo sublime cae en el momento de unos labios abiertos. El resplandecer de los instantes en el frescor de unos ojos llenos de

vida y una vida llena de miradas. La luminosa fuerza que atraviesa, calentando y vivificando, el cuerpo. La ardiente energía de Eros que suelta los impulsos sexuales. La brillante calma de un mediodía sin sombras: la hora de Pan. El declive crepuscular de los fenómenos cuando vuelven a los brazos de la noche. Las tinieblas cubriendo lo que incubaba el mal. La oscuridad que lleva al melancólico y el vaso quieto del alcohólico que baila y grita y sueña en un destino paralelo al dionisiaco. El ánimo jovial que irradia el alumbramiento de un rostro agrietado por la señal de los años. El amante del desorden que despeja y aclara lo establecido. La inocencia de un niño brillando en la frescura de su canto matinal. Difícilmente se podrá decir que en todo esto “habla” la “naturaleza”, pero sí, probablemente, que la poesía es de una necesidad insoslayable en el sistema semántico del lenguaje y en el orden simbólico de la cultura.

Pensada como éter, la poesía, tan inmaterial como materialmente sutil, es el medio donde el *logos* no sólo se desarrolla, sino se auto-comprende. Incluso hoy día —cuando los supuestos metafísicos, ontológicos y epistemológicos han sido desconstruidos por el vacío, el hartazgo, la indiferencia o el aburrimiento de no decirnos nada— no se ha podido aún decidir qué es lo que será una poesía que no sea un “anuncio de la luz”, o un lenguaje que no deje manifestarse a las cosas, iluminándolas a la manera de un “quinto elemento” (tierra, agua, fuego, aire, luz o poesía). Éste es el punto nuclear de la doctrina epicúrea de la vida, y Lucrecio lo ha proclamado mediante una personificación de la naturaleza:

¡Fuera de aquí, insensato, con tus llantos, avergüénzate de tus quejidos!
Todo valioso en la vida has tenido, y ahora lo malgastas.
Porque lo que no hay codicias y lo que hay desprecias
La vida es para ti incompleta y hostil se te ha marchado
Y a tu cabecera se puso, inesperada, la muerte

Antes de que, satisfecho y lleno, de las cosas pudieses separarte.⁸

En el reino natural no hay ningún derecho de propiedad sobre la vida, sino que la vida está ahí para uso de todos los vivientes, y ésta es la razón de la concepción igualitaria de la vida y la muerte. En ello, a la poesía le corresponde una función rectora. Este saber, creador y transformador, proviene, generalmente, del juego conjunto de los sentidos, la memoria y la experiencia “tópica” y “trópica”, es decir, tiende, de suyo, a una dimensión espacial y temporal. Sus figuras fundamentales —como la analogía, la similitud, la correspondencia, la “simpatía”, así como la metáfora condensadora y la metonimia concatenante— tienen una mayor relación con la lógica de los sentimientos y emociones que con la lógica de los conceptos, y eso cuando no las vemos solamente como “imágenes”, sino también cuando se trata de “discursos”. El lenguaje es como el caminar a grandes pasos por un espacio en donde las cosas del saber, del sentir y del actuar, se guardan en un sistema “tópico” (de altísima entropía, esto es, sin orden imperativo) de cámaras, corredores, panópticos, patios, jardines y senderos que se bifurcan (para usar el título de un cuento de Jorge Luis Borges). Esta peculiar condensación poética logra mostrar la compenetración y entrelazamiento de las fuerzas de la tierra con todo; echa de ver que la conexión de arriba y abajo, espíritu y cuerpo, microcosmos y macrocosmos, visible e invisible, cercano y lejano —esto es, el principio de la continuidad y eslabonamiento de fuerzas en la totalidad de la naturaleza— depende, casi exclusivamente, de las aportaciones en el campo lingüístico, de un encadenamiento metafórico-metonímico, de la fuerza práctica que es el lenguaje.

⁸ Lucretius, Titus Carus. *De rerum natura*, (III, 954ss.).

Hasta aquí, apenas y se ha balbuceado que la relación cognoscitiva del hombre con la naturaleza, tal como se ha impuesto en la ciencia moderna, es una relación alienada; la técnica a ella vinculada es manipuladora, explotadora y suicida, socavando tendencialmente los fundamentos vitales del ser humano.

De esta visión de las cosas surge la exigencia de un reconocimiento del propio valor y actividad consustanciales a la naturaleza, así como de la naturalidad de la mujer y el hombre, esto es, su corporalidad, como parte esencial de los mismos. En este esbozo he creído conveniente, necesario y terapéuticamente deseable, usar los recursos espirituales de nuestra poeticidad histórica y natural, para contribuir al cambio civilizatorio de la relación entre la humanidad y su entorno.

La pregunta que he planteado, a la manera de una herida abierta que nos desangra, sobre ¿cuál puede ser la contribución de la poesía (no solamente reducida a la escrituración de poemas) en la reconstitución de nuestros equilibrios mentales, sociales y ecológicos? se ciernen a la siguiente respuesta: restituir y restaurar la memoria. ¿Qué es lo que hemos sido y qué hemos hecho de nosotros? Los poetas nutrieron el pensamiento de Maquiavelo, Hobbes, Locke, Tocqueville, Marx y Bakunin. “Por la boca del poeta —escribe Octavio Paz— habla (no escribe) la *otra* voz. Es la voz del poeta trágico y la del bufón, la de la solitaria melancolía y la de la fiesta, es la risotada y el suspiro, la del abrazo de los amantes y la de Hamlet ante el cráneo, la voz del silencio y la del tumulto, loca sabiduría y cuerda locura, susurro de confidencia en la alcoba y oleaje de multitud en la plaza. Oír esa voz es oír al tiempo mismo, el tiempo que pasa y que, no obstante, regresa vuelto unas cuantas sílabas cristalinas.”⁹

⁹ Paz, Octavio. *Poesía, Mito, Revolución*, p. 18.

Somos testigos del gran fracaso a que nos ha conducido la tradición hipócrita del liberalismo económico y la democracia representativa: crecimiento sin libertad, desarrollo sin igualdad, progreso sin fraternidad, justicia sin equidad. Este complejo de coerciones mutuas recíprocamente aceptadas ha dejado en el olvido importantes preguntas que los humanos nos hacemos: la solidaridad, la cuestión del origen y la del fin, la del sentido y la del valor de la existencia, el amor, la confianza, el compañerismo, la entrega desinteresada, el mutuo acuerdo, la felicidad en los contornos de una vida plena, única, irrepetible, maravillosa.

La Edad Moderna ha exaltado al individualismo y ha sido, así, el periodo de la dispersión de las conciencias. Los poetas, al igual que los obreros, campesinos, pescadores, trabajadoras domésticas (asalariadas o no), vagabundos, drogadictos, prostitutas, solitarios, enfermos, niños y ancianos en “situación de calle”, han sido particularmente sensibles a este vacío. Hacia 1851 Charles Baudelaire escribió en un cuaderno:

El mundo se va a acabar [...] No digo que será reducido al desorden bufonesco de las repúblicas de América del Sur o que quizá regresaremos al salvajismo... No: la mecánica nos habrá americanizado tanto y el progreso habrá atrofiado tan completamente nuestras facultades espirituales que nada, ni siquiera las quimeras sanguinarias de los utopistas, podrá compararse con esos excelentes resultados [...] Pero la ruina universal (o el progreso universal: poco me importa el nombre) no se manifestará en las instituciones políticas sino en el envilecimiento de las almas [...]

Noventa años después, T. S. Eliot, en uno de sus *Four Quartets*, ve a nuestro mundo como la interminable caída del vacío en el vacío:

Oscuro, oscuro, oscuro. Todos van a lo oscuro,
El vacío espacio interestelar, el vacío en el vacío,
Capitanes, comerciantes, banqueros, eminentes literatos,

Mecenas generosos, estadistas y gobernantes,
Funcionarios distinguidos, presidentes de tantos Comités,
Varones de la industria, contratistas, todos hacia lo oscuro
Y oscuros el Sol y la Luna y el Almanaque de Gotha
Y el Boletín de la Bolsa y el Directorio de Directores
Y helado el sentido y olvidada la razón del acto.
Y todos vamos con ellos al silencioso funeral,
El funeral de nadie, porque no hay nadie a quien enterrar.

Ante este panorama desolador, sobre un páramo de subjetividades aisladas y fragmentadas, la función de la poesía tiene que ser directa, firme y radical, no sólo en un sentido estético sino, sobre todo, político: “La poesía es la Memoria hecha imagen y la imagen convertida en voz. La *otra* voz no es la voz de ultratumba: es la del hombre que está dormido en el fondo de cada hombre. Tiene mil años y tiene nuestra edad y todavía no nace. Es nuestro abuelo, nuestro hermano y nuestro biznieta.”¹⁰

La poesía tiene que sugerir, instar, inspirar, insinuar, subvertir, libertar, convocar y evocar, mostrar y demostrar, *e* y *re*-volucionar. La operación poética concibe al lenguaje como un universo animado, recorrido por una doble corriente de atracción y repulsión. En el lenguaje poético se reproducen las luchas y las uniones, los amores y las separaciones de los astros y las células, de los átomos y de los hombres, de Dios y el Diablo. Cada poema es como un pequeño cosmos o ecosistema animado. El poema refleja la solidaridad de las “diez mil cosas que componen el universo”, como decían los antiguos chinos; el poema pone de manifiesto que “todo lo que vemos es el eco de aquello que nos mira”, como decían los antiguos japoneses.

Como espejo de la fraternidad cósmica, el poema es un modelo de lo que podría ser la sociedad humana. Frente a la destrucción de la naturaleza, muestra la hermandad entre

¹⁰ Paz, Octavio. *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona, 1990, p. 136.

los astros y las partículas, las sustancias químicas y la conciencia, las ratas y los economistas, el ladrón y el policía. La poesía ejercita nuestra imaginación y así nos enseña a reconocer las diferencias y a descubrir las semejanzas. Cada poema, en tanto que prueba viviente de la fraternidad universal, es una lección práctica de armonía y de concordia (como la madre que amamanta a su hijo con la dulzura de su seno lácteo, como el campesino que barbecha la tierra para lucirla en la abundancia de sus nutrientes, como el obrero que insufla un impulso vital a la máquina, como el jardinero que rocía estrellas en los rosales, como el niño que grita su mundo a colores y carcajadas), aunque su tema sea la guerra de liberación de un pueblo, la soledad de la mujer abandonada o el hundirse de la conciencia en el agua quieta del espejo. La poesía es el antídoto de la estupidez, el envilecimiento, la decepción, la preeminencia alucinatoria del dinero, el lucro, el chantaje, la avaricia y el despotismo fatuo.

Ante la incertidumbre sobre la supervivencia de la humanidad misma, la poesía es un ejemplo de perseverancia fraternal. Por ello, no dejemos de contemplarnos, durante un instante inacabable, en el rostro fijo de un poema. Hagamos de la discordia, como recita Walt Whitman, una canción. *Sigamos siendo el hombre y la mujer por quien el sol y la luna siguen suspendidos en el cielo.*

BIBLIOGRAFÍA

1. Agamben, G. *El hombre sin contenido*, trad. Eduardo Margareto Korhmann, Ediciones Áltera, Barcelona, 1998.
2. Althusser, L. *Escritos*, Ed. Laia, Barcelona, 1975.
_____ *La filosofía como arma de la revolución.*, Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, México, decimotercera edición, 1983.
3. Ander Egg, Ezequiel. *Hacia una Pedagogía Autogestionaria*, Humanitas, Buenos Aires.
4. Arendt, Hanna. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1990.
5. Aristóteles. *Poética*, edición de Losada, Buenos Aires, trad. de Eilhard Schlesinger, 2003.
_____ *Metafísica*, edición de Porrúa, colección Sepan Cuantos, México, 1999, 14ª ed.
6. Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1971.
7. Bataille, G. *La literatura como lujo*, Selección de Jordi Llovet y trad. de Ana Torrent, Madrid, Cátedra, 1993.
8. Benedetti, Mario. *Crítica cómplice*. Edudeba, 1963.
9. Benveniste, Emile. *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.
10. Beuchot, Mauricio. *La filosofía y el lenguaje en la historia*. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. 21 de mayo de 1998. Respuesta de Ramón Xirau, UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, México, 2008.
11. Blanchot, M. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1988.
12. Bordieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Ed. Akal, Madrid, 3ª. Edición, 2001.
_____ y J. C. Passeron. *La Reproducción*, Laia, Barcelona, 1977.

13. Böhme, Gernot y Hartmut. *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*, Herder, Barcelona, 1998.
14. Brecht, Bertolt. *Poesía*, Ed. Presencia Latinoamericana, 1975.
15. Breton, André. *Manifiestos del Surrealismo*, Barcelona, Guadarrama, 1969.
16. Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Alianza Editorial, Madrid, 5ª reimpresión, 2008.
17. Cassirer, E. *Mito y Lenguaje*; Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.
18. Castaneda, Carlos. *El don del águila*, Grupo Editorial Planeta, Argentina, 2004.
19. Cerutti, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva, UACM, México, 2009.
20. Ch. Baudelot y R. Establet. *La Escuela capitalista en Francia*, Siglo XXI, Madrid, 1975.
21. Chomsky, N. *Lingüística cartesiana*. Gredos, Madrid, 1969.
22. Cortázar, Julio, et. al. *Literatura en la revolución, y revolución en la literatura: Algunos malentendidos a liquidar*. Siglo XXI, México, 1970.
23. Croce, B. *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.
24. Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.
- _____ “Michel Foucault”, en *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.
- _____ y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, Trad. de Thomas Kauf, 7ª ed., 2005.
25. Derrida, Jacques. *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- _____ *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
26. Dietzgen, J. *La esencia del trabajo intelectual vista por un trabajador manual*, Ed. Grijalvo, México, 1975.
27. Dussel Ambrosini, Enrique. *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México, 2006.
28. Eco, Umberto; *El Péndulo de Foucault*, Editorial Plaza y Janés, cuarta edición,

- Barcelona, 2002.
29. Eliot, T. S. *Función de la poesía y función de la crítica*, Seix Barral, Barcelona, 1968.
30. Engels, F. *Anti-Dühring*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977.
- _____ *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1976.
- _____ *Principios de Comunismo*, en *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú, 1973.
31. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 2ª ed., 1965, Prefacio de J. P. Sartre.
32. Ferrater Mora, José. *El problema de la filosofía americana*, en “Filosofía y Letras”, México, No. 38.
33. Feuerbach, Ludwing. *Filosofía del Futuro*, F.C.E., México, 1968.
34. Feyerabend, Paul. *La Ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, México, 1982.
35. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 32ª ed., México, Trad. Elsa Cecilia Frost, 2005.
- _____ *De lenguaje y literatura* de M. Foucault, Paidós, I.C.E.U.A.B., Barcelona, trad. Isidro Herrera Baquero, 1996.
- _____ *Historia de la locura en la época clásica*, México, F.C.E., 2ª, 1976.
- _____ *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 2ª, 1979.
- _____ *Defender la Sociedad*, F.C.E., México, trad. Horacio Pons, 1ª reimpresión, 2006.
36. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1976.
37. Gadamer, G. W. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- _____ *La Dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1981.
38. Gaos, José. “Meditación de la Universidad”, en *Cuadernos Americanos*, 1966, No. 6.

39. Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
40. García Bacca, David. *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
41. García Meseguer, Álvaro. *Lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona, Montesinos, 1988.
42. Garibay K, A. M. *La literatura de los aztecas*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1964.
43. Gehlen, A. *El Hombre*, Sígame, Salamanca, 1980.
44. Goethe, J. W. *Teoría de la Naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1997.
45. Gorski, D. P. *Pensamiento y Lenguaje*, Ed. Grijalbo, México, 1962.
46. Gramsci, Antonio. *Antología*, José Sacristán Colas (comp.), Siglo XXI.
47. Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 18ª reimpresión, trad. de W. Roces.
48. Heidegger, Martin. *Arte y Poesía*, Breviarios del FCE, Traducción y Prólogo de Samuel Ramos, México, décima reimpresión, 2001.
- _____ *La proposición del fundamento*. Lección duodécima.
- _____ *El ser y el tiempo*; 9ª reimpresión, Trad. de José Gaos, F.C.E., México, 2000.
49. Ilich, Ivan, et. al., *Un mundo sin escuelas*, Ed. Nueva Imagen, México, 1979.
50. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. I, No.1, México, 1967.
51. Jakobson, R. *Selected writings*. Praga, 1928.
- _____ “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia” en *Ensayos de Lingüística General*, trad. y Prefacio de Nicolas Puwet, París, Les Editions de Minuit, 1963, *Argumentos*, 14.
52. Kirk G. S. *El mito: su significado y funciones en las diferentes culturas*, Trad. Antonio Pigrau Rodríguez, Barcelona, Barral ed., 1973, Breve Biblioteca de Reforma.
53. Klossowski, P. *Tan funesto deseo*, Trad. de Mauricio Armiño, Madrid, Taurus, 1980.

54. Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Grijalbo, México, 1967, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez.
55. Kristeva, Julia. *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la Lingüística*, Ed. Fundamentos Espiral, Trad. María Antoraz, Madrid, 1988.
56. Kuhn, Thomas; *La Estructura de las Revoluciones científicas*, Breviarios del F.C.E., México, 1975.
57. Lacan, J. *Escritos*, Trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1984.
58. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI.
59. Landa, Josu. *Más allá de la palabra. Para la topología del poema*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.
60. Lapassade, Georges, *La Autogestión Pedagógica*, Editorial Granica.
61. Lefebvre, H. *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
62. Lenin, V. *Izquierdismo, enfermedad infantil del Comunismo*, en Obras Escogidas, Progreso, Moscú, 1974.
63. Lenkersdorf, C. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, Ed. Plaza y Valdés, México, 2008.
64. Locke, John. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. E. O'Gorman, F.C.E., México, 1956.
65. Manacorda, M. *Marx y la Pedagogía Moderna*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969.
66. Marcuse, H. *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la Ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968.
67. Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Ed. Grijalbo, México, D.F., 1968.
 _____ *La Ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.
 _____ *El Capital*, F.C.E., México, 1952.
 _____ *Escritos sobre el Lenguaje*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1973.

_____ *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Grijalbo, colección 70.

_____ *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Ed. Siglo XXI, 19ª edición, México, 1999.

68. Mauthner, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Juan Pablos, México, trad. José Moreno Villa, 1976.

69. Mayr, F. K. “Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica” en VV.AA., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona, 1994.

_____ “Lenguaje”, *Diccionario de Hermenéutica*, Dir. A. Ortiz Osés y P. Lanceros, 2ª ed., Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.

70. Mitchel, Juliet. *La condición de la mujer*, Editorial Anagrama, México, 1977.

71. Molina, Ricardo. *Función Social de la Poesía*, Fundación Juan March, Madrid, 1971.

72. Muraro, Luisa. *El orden simbólico de la madre*, trad. Beatriz Albertini, Cuadernos Inacabados, Madrid, 1994.

73. Negri, Antonio y Michael Hardt. *Imperio*, Paidós, 2001.

74. Nicol, Eduardo. *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, Instituto de Investigaciones Filológicas, U.N.A.M., México, 2007.

75. Nietzsche, Friederich. *Así habló Zaratustra*. EDAF, Barcelona, España.

_____ *El Ocaso de los Ídolos*, Ediciones y Distribuciones Mateos, Madrid.

_____ *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1997.

_____ *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2ª reimpresión, 2000, trad. Andrés Sánchez Pascual.

_____ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, Trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, 5ª ed., 2007.

76. Palacios, Jesús. *La Cuestión Escolar*, Laia, Barcelona, 1984.

77. Palazón Mayoral, María Rosa, *et. al.*, “El mito, la literatura y el buen decir. Las intuiciones de Karl Marx”, en *Mito, Historia y Literatura*, Carlos Gómez Carro

- coord. edit., Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2002.
78. Pavese, Cesare. *El oficio del poeta*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
79. Paz, Octavio. *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Seix Barral, Biblioteca Breve, México, 1990.
- _____ *Libertad bajo palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
80. Platón. *Diálogos*, Edición de Gredos, Madrid, trad. de J. Calonge Ruiz, 2000.
81. Poe, E. A. *Escritos sobre poesía y poética*, Hiperión, Madrid, 2001, trad. María Condor.
82. Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª ed., Buenos Aires, 1951.
83. Revueltas, José. *México 68: juventud y revolución*, Ed. ERA, México, 3ª edición, 1983.
84. Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*. Ed. Encuentro, Madrid, 3ª edición, 1990.
85. Ross, W. *Nuestro imaginario cultural*; Anthropos, Barcelona, 1992.
86. Rousseau, J. J. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, F.C.E., México.
87. Russ, Jaqueline. *Léxico de Filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*, Akal, Madrid, 1999.
88. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 8ª ed., 1982.
89. Santayana, George. *Interpretaciones de Poesía y Religión*, Madrid, Cátedra, 1993.
90. Sapir, Edward. *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*, Trad. Antonio Alatorre, México, F.C.E., 1962.
91. Saussure, F. *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.
92. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad*, Anthropos, Barcelona, 1989.
93. Schopenhauer, Arthur. *En torno a la filosofía*, Editorial Porrúa, México, 1998.

94. Selden, Raman, Peter Widdowson y Peter Brooker. *La teoría literaria contemporánea*, Ariel, Barcelona, tercera edición, 2001, trad. de Blanca Ribera de Madariaga.
95. Shell, Marc. *Dinero, lenguaje y pensamiento*, Breviarios del F.C.E., México, 1985.
96. Sicilia, Javier. *Poesía y Espíritu*, México, UNAM, Texto de Difusión Cultural, Serie Diagonal, 1998.
97. Siguán Soler, Miguel. *Lenguaje y clase social*, Pablo del Río editor, Síntesis, Madrid, 1979.
98. Spirkin, N. *El origen de la conciencia humana*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1965.
99. Steiner, George. *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, Ed. Siruela, trad. Edgardo Russo, 2002.
100. Suchodolski, Bogdan. *Teoría Marxista de la Educación*, Ed. Grijalbo, quinta edición, México 1965.
101. Teilhard de Chardin, Pierre. *La aparición del hombre*, Ed. Taurus, Madrid, 1958.
102. Thomson, George D. *Marxismo y poesía*, Cuadernos Beta, Barcelona, 1945, trad., José Rodríguez Feo.
103. Urban, Marshall W. *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, F.C.E., México, 1979.
104. Vaihinger, Hans. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Trad. de Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1ª ed., 1990.
105. Valéry, Paul. "Poesía y pensamiento abstracto" en *Obras Completas*, 1957.
 _____ *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, 2ª ed. 1998.
106. Vasconcelos, José. *Indología. Una interpretación de la cultura Iberoamericana*, Barcelona, Agencia Mundial de librerías.
107. Villoro, Luis. "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, Cuadernos Americanos, nueva época, UNAM, no. 4, 1993.
108. Voloshinov, V. N. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, Trad. del inglés de Rosa María Rússovich.

-
- Marxismo y Filosofía del Lenguaje*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, Traducción de Tatiana Bubnova.
109. Whitehead, A. N. *La ciencia y el mundo moderno*, New York, McMillan, 1926.
110. Wong, Óscar. *Poética de lo Sagrado. El lenguaje de Adán*, Ediciones Coyoacán, 1ª ed., 2006.
111. Xirau, Ramón. *Dos poetas y lo Sagrado*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1980.
112. Zambrano, María. *Filosofía y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1ª ed., 1939.
113. Zea, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953.
114. Zubiri, Xavier. “El origen del Hombre”, en *Revista de Occidente*, 2ª época, No.17.

En esta tesis se plantea la necesidad de abordar la enseñanza de la filosofía desde un horizonte crítico-reflexivo, poético y autogestionario. Son planteados los perfiles epistemológicos que permiten acceder a un proceso de construcción de la personalidad, en la que *praxis* y *poiesis* se sinteticen, para configurar agentes ontocreadores y antropocósmicos. La fusión de tales facultades humanas, liberada de los retorcimientos del críptico lenguaje filosófico academicista convencional, permitirá acceder a un nuevo continente interpretativo de fantasía inmanente y realidad trascendente, resignificando el acontecimiento existencial del ser humano en el mundo y, así, posibilitar nuevos modos insospechados de devenir.