

EXPRESIVIDAD: DE LA METÁFORA AL GRADO CERO¹

ANTONIO MANZANARES PASCUAL

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

RESUMEN

Desde la metáfora, en que se encuentra el más alto grado de la expresividad y creatividad lingüísticas, a la vaciedad de todo contenido que es el grado cero de la expresión, hay todo un recorrido cuyas fases y motivos tratamos de describir en el presente ensayo.

ABSTRACT

From the metaphor, in which we find the highest degree of linguistic creativity and expression, to the emptiness of all content, which is the lowest degree of expression, there is a wide range of linguistic expression whose phases and motives will be described in the present essay.

EL FUEGO COMO METÁFORA

Se llama a Prometeo filántropo y padre de los hombres en razón de los valiosos dones que le deben, tres fundamentales: el del fuego rescatado para ellos del Olimpo, el del sacrificio instituido en su forma ritual y en su sentido, y el de Pandora, la primera mujer, con la que tiene su origen la familia. Así proceden del Titán junto a la familia el principio en ella de la sociabilidad, la regulación de las relaciones entre lo humano y lo divino en una cierta solución para el hombre. Y, por último, la posibilidad de las artes. Si no en todas las versiones del mito es Prometeo padre de los hombres, si Protágoras piensa en el diálogo platónico de su nombre que le faltó enseñar a los mortales el arte de la política, es ciertamente de Prometeo de donde, según el mito, proceden las claves fundamentales de lo humano, sin que falte el sufrimiento pues parece el hombre destinado a que todo en él tenga su contrapartida. El mismo Prometeo, como después Cristo, debe padecer extremadamente por el hombre y su pasión fue cantada por Esquilo: así ha de ser a la vez padre de los hombres y mártir por ellos, precio que ha de pagarse por la humanidad: por eso son inagotables e inextinguibles las resonancias de este mito desde Hesíodo hasta el buitre que canta Unamuno. Pero el más célebre de sus dones es sin duda el fuego robado a Zeus y restituido a los mortales². Este fuego es sin duda la energía primaria que posibilita la civilización material, pero es también el calor y la luz. El fuego prometeico viene en una caña hueca, la cañaheja donde fue depositado. Es pues ya un fuego domesticado, manipulable, no el que arde en los bosques y del que el hombre huye, o al que el hombre se acerca para calentarse, estando con él, como el animal, en una relación pasiva y reactiva, teniendo sólo las impresiones momentáneas que en él produce, sino el fuego del que el hombre es dueño, del que tiene conocimiento. Este fuego, elemento primordial domesticado, presupone el lenguaje, quizá son sus apariciones simultáneas, quizá pudiera igualarse al lenguaje mismo en una misma y única aparición de lenguaje y fuego, y no sería metáfora inexpresiva la de la llama para la palabra humana. El dominio del fuego, y con él de la fuerza posibilitadora de la técnica y de la civilización, quiere decir que se vive en un mundo de realidades, de cosas manipulables, de objetividades, no de meras impresiones

y estímulos. El paso de la impresión a la objetividad está aquí representado y ese paso es el momento prometeico en que un ser sensible, en lugar de entregarse pasivamente a la causalidad le planta cara, por así decirlo. Ya la aparición de la sensibilidad³ al nivel animal había producido una bifurcación en que la nueva rama abierta por ella había de discurrir por otro camino, como si se dotara a su través de un sentirse a sí misma la materia. Su consecuencia es la expresividad, por ella la causalidad entra en la vía de lo interno, de la especie. Si un organismo animal es golpeado, a diferencia de lo que ocurriría si se golpea una campana de bronce en que el efecto produce una línea causal de un solo sentido (el desplazamiento por obra del golpe, la vibración del metal, la transmisión de esta vibración al aire...), comprobamos que junto esa misma línea entra otra en acción en virtud de la sensibilidad, y el animal produce una expresión, es decir, un efecto que abrirá una nueva vía transitando por ella. En esa otra vía, en la de la sensibilidad del ser sensible, la expresión es a un tiempo comunicación dentro de las especies naturales y aún de algún modo expresividad y comunicación inter-especies. El ser que se expresa, que entra en esa distinta dimensión, es también y en exclusiva el ser que es capaz de hacerse cargo de la expresión, de comprenderla. Fuera de él la expresión entra en vía muerta. Por un lado pues la expresión responde a la marcha del movimiento natural prosiguiéndolo y por otro entra en una nueva dimensión, de modo que la línea causal, segregándose de lo exterior donde carece de sentido y es incomprendida, se desenvuelve enteramente dentro de las especies capaces de hacerse cargo de ella, como comunicación. En los animales esta expresión que es efecto y causa tiene un carácter meramente pasivo, mero reflejo reactivo. Expresión y comunicación tienen un límite allá donde queda establecida la relación elemental en virtud de la comunicación individual inmediata. En cambio, en el lenguaje lo sobresaliente de la expresión es que, yendo más allá de la pura actualidad del instante, trascendiendo a él, es además constructiva y genera un mundo. Se diría que la expresión superior revela en ese momento prometeico que allá donde el animal es simplemente empujado el hombre se vuelve como diciendo «hasta aquí hemos llegado» y por este acto erige un mundo que es un mundo de objetividades⁴ y de verdades, notas de que carece la expresividad animal donde solo hay sensaciones, estados internos, impresiones

y señales estimulativas, donde nada está delimitado como objeto y realidad y donde carece de sentido preguntarse por la verdad o falsedad de una expresión. Línea causal, línea expresivo-sensitiva y línea de expresión lingüística podríamos llamar a estos caminos que se van bifurcando sucesivamente.

EL LENGUAJE Y LA OBJETIVIDAD

Lo significativo en esta expresión posibilita la objetividad, la permanencia y reproducción, y la distintividad con que reserva un lugar a cada una en el plano de las significaciones trazando a la vez los límites entre ellas y los contornos que les dan el ser. Lo que actúa como centro de atracción —el campo de los intereses, los deseos y las necesidades humanos, en toda su amplitud, su contingencia y variabilidad— es siempre contingente e histórico de manera más cercana y concreta que en el esquema del empirismo lockiano donde es simplemente una inducción abstractiva a partir de una analogía de las sensaciones que deja a un lado la expresividad y con ello la historicidad, es decir, el interés que no es meramente de razón pura más allá de una ideación unidimensional. Unificación, fijación y diferencia son pues las condiciones concurrentes y necesarias para dar paso a la significación de carácter general. El poder de lo significativo lingüístico es el poder con que ha sido impresa la marca en la sensibilidad. La naturaleza de esta marca, de esta huella centro de la escritura derrideana⁵, es la naturaleza de la herida y de la cicatriz, pues la herida, que es efecto, conserva a un tiempo la causa, de modo que la causa significada y la marca significativa se reúnen y retienen antes de que el signo del lenguaje las distancie en su desplazamiento hacia lo conceptual. Se trata de un momento de iluminación. Si en el lenguaje hay permanencia es debido a esa naturaleza que retiene la impresión guardándola de la volatilidad que es presumible en la sensibilidad animal. En el asociacionismo y el reflejo condicionado, la marca es meramente pasiva, y no ha sido rentabilizada por una actividad productiva que decide construir a partir de ella. Pero en el lenguaje, al volverse y encararse a la impresión la retención abre el instante. El hombre sale del instante no simplemente al modo de un ensanchamiento sino, como el pollo que rompe el cascarón,

yendo más allá de la inmediatez del momento y despejando el terreno hacia lo ilimitado. En el instante animal hallamos un límite en la vivencia instintiva de un hecho como causa, por ejemplo, en la intuición de la inminencia de un peligro, en la amenaza, de modo que es como si se ensanchara el instante en una tensión que no obstante no puede romperlo. Es lo que llama Zubiri el signo de estimulación que no es todavía una significación.

ABRIRSE AL TIEMPO Y ENCUENTRO CON LA FINITUD

Cuando se produce esa ruptura se ingresa en el tiempo al ingresar en lo ilimitado. Así se abre al tiempo el ser del lenguaje en el recordar y en el prever. Entra en la dimensión del tiempo, se otorga el tiempo configurándolo para sí. Pero la dimensión del tiempo es la dimensión de lo ilimitado en que, perdido, requiere y ansía una dirección y un sentido. Esta búsqueda consecuencia de la libertad, da lugar a un proyecto: porque puede hacer, el hombre tiene que hacer, y tiene que hacerlo de una manera determinada. Ya no puede su ser ser sin sentido, frente al resto del ser que ni lo posee ni lo precisa para ser. Y muy notablemente y con grandes consecuencias el descubrimiento de lo ilimitado va íntima y lógicamente unido a la limitación, la conciencia de la propia limitación y de la propia finitud. Al ingresar en el tiempo ingresamos en la muerte. Solo el hombre muere, según Heidegger⁶. Y así la conciencia de la propia finitud configura la textura del propio tiempo dándole un ritmo y un proyecto, pues el proyecto es consecuencia de la muerte. El ser del lenguaje es el ser que sabe que va a morir, y lo sabe por el lenguaje. Al «el hombre expresa porque tiene que morir» de Nicol⁷, podríamos darle la vuelta completando el círculo en el encuentro de la muerte en el lenguaje: morimos porque tenemos lenguaje, porque somos expresivos al modo de nuestro lenguaje.

MOMENTOS Y FUNCIONES. CONOCER Y CONSTRUIR

Dos momentos —constitutivo e institutivo— y cuatro funciones —configuración, unificación, fijación y distintividad— le pertenecen a la expresividad lingüística en su alumbrar el ser y la objetividad: mientras en las

dos primeras se da el momento constitutivo, creador, es decir, la formación de la forma lingüística que ordena las notas en torno a un centro intuido para la configuración, las otras dos encierran el momento institutivo, conservador. La lingüística formal se ha ocupado de lo instituido, es una lingüística de lo estabilizado, de lo social, pues la lengua es un hecho social y no pertenece a ella según Saussure nada que sea estrictamente individual. Estudia las formas ya fijadas en su permanencia, son formas, pues, reales, no ideales como las de la fenomenología husserliana. El sistema de las formas, que les es necesario, es el sistema de las distintividades, en las diferencias estriba el ser de la forma, imposible de concebir fuera del sistema. En cambio se desentiende esta lingüística, como extralingüístico, del momento que estamos llamando constitutivo porque aquí no se trata ya de lo dado, de una cuestión de hechos. El horizonte positivista de la lingüística se traza ese límite. Y así, en el estudio diacrónico, puede registrar formas sucesivas pero no puede decir nada de lo que las enlaza, y en algunas concepciones no solo se reconoce un salto sino que incluso se postula. Es la contradicción que encierra el tratamiento de las formas lingüísticas a la vez como formas puras, idealidades fenomenológicamente hablando, y como formas reales, históricas. Si se supone lo primero se es incapaz de dar cuenta de la historicidad lingüística. Si se atiene a ésta se le escapa la forma pura, se le disuelve en un complejo inextricable, inagotable, no susceptible de tratamiento científico, según entiende este el formalismo lingüístico. A partir de sus formas quiere luego el lingüista encarar la *parole*, y solo puede hacerlo como derivando de la forma el acto, del producto la acción, es decir, como realización. Decir que hablar es realizar la lengua sería tanto como decir que viajar es realizar el medio de transporte. Es el estudioso en este planteamiento formal-positivista incapaz de ponerse del lado de la actividad y partir de ahí, pensar el momento de la acción como momento originario, la lengua como resultado del hablar y construida en él, y no sólo como presupuesto, como instrumento de que se dota el impulso expresivo, y no a la inversa. Más que el punto de partida que tiene el viajar como resultado, el automóvil es un resultado del impulso viajero. Mucho menos capaz es aún de hacerse cargo del momento constitutivo, de la fuerza propulsora que origina la frase y el lenguaje. Por eso las tendencias pragmáticas están resultando

estimulantes, pues se basan en la ejecutividad aunque hagan de ella un análisis meramente lógico. Al menos en estas asoma la cuestión de la verdad al partirse de la modalidad, de los actos de habla, en los cuales es la principal implicación.

Cuando el ser expresivo se dota de esa expresión que llamamos lenguaje, se dota, se diría, de una capacidad donde la lengua, las lenguas *grosso modo*, serían el instrumento por el que pudiera llevarse a lo ilimitado su capacidad expresiva, como los instrumentos ópticos podrían llevar a lo ilimitado la capacidad visual. Pero los elementos de que consta la expresión animal —la llamada voz animal con sus matices, el gesto, etc.— no sólo se verían incrementados y potenciados formidablemente mediante las palabras en sentido cuantitativo. Pues sin dejar de expresar la interioridad de las sensaciones y emociones a ellas anejas toman los medios expresivos un rumbo insospechado por el cual expresan el ser mismo que las ha causado, que las está causando, que las puede causar. Ahora no solo expresamos una interioridad reactiva, sino también un mundo hacia el que ha salido esa interioridad, con el que se ha encontrado, hacia el que se ha abierto construyéndolo, en un percibir —salir, abrirse a él, encontrarse— que es construir, que no puede ser sino construir. El hombre conoce construyendo, y sólo puede conocer lo que ha construido, según la conocida opinión de Vico. Así el hombre se abre al ser dejando que se exprese en él. Y ello ha de ser mezclándose con él activamente, creativamente. Sólo el hombre construye y por tanto sólo él es capaz de destruir. La naturaleza no destruye, sino que se limita a transformar las cosas, pues construir y destruir son conceptos relativos al hombre. Mediante lo que construye el hombre en el ser se le revela éste siempre que en una especie de diálogo con él y con los otros la violencia y la explotación queden excluidas. Y en cierto modo podría decirse que lo construido es instrumento mediante el que el hombre se expande por la naturaleza. Así una casa puede entenderse como la prolongación del cuerpo, de la piel, y una ciudad como la construcción de un nuevo espacio de relación que va más allá del dado de forma natural, transformándose el hombre a sí mismo y a la propia sociedad con esa expansión que no es meramente cuantitativa. En cambio en la mera instrumentalidad no se trata de construir sino de manipular, pues mientras la construcción implica a la totalidad del ser

y del hombre en él, dejándose guiar por él, la mera instrumentalidad es siempre parcial, y en ella, el hombre, ciego y cerrándose las puertas de su desarrollo armónico se torna deformadoramente unilateral en lo que le toca y en lo que tiene relación con el ser, entablando con él una relación donde se toma lo manipulable —lo matematizable, aquello a lo que se agarra como su objeto la tecnociencia como suficientemente representable para sus fines utilitarios— y se reprime, empobreciéndolo, deformándolo, el resto de las dimensiones, allí donde da comienzo ese asombro (*θαῦμα*) origen, según se dice, de la filosofía, pero también de la ciencia genuina, del arte, de la poesía, de la religión, ese asombro⁸ que nada tiene que hacer en la tecnociencia, en el economicismo político, en la competitividad industrial y personal de la vida cotidiana. A la unidimensionalidad del instrumento corresponde la unidimensionalidad del lenguaje que, vacío de contenido, cerrado a la amplitud y misterio de lo simbólico, se convierte en mero rótulo encubridor.

APARICIÓN DE LA VERDAD

No se sabría decir si como una epifanía o una injerencia aparece la verdad en el lenguaje. Es una injerencia porque parece entremeterse entre hombre y mundo, entre hombre y hombre, suscitando una inquietud, haciendo que de todo pueda dudarse, pues ser algo verdad implica que también podría ser falso. Pero también todo puede preguntarse, todo puede revisarse y ser objeto de crítica que depure y renueve. Nada semejante podemos hallar en la expresividad animal, ni siquiera la adecuación entre una expresión y un estímulo, que no puede ser más que como es. En la verdad, pues, está implicada la falsedad, como el modo aseverativo —y todas sus gradaciones entre lo problemático y lo apodíctico—, está implicado en la interrogación. Hay en la verdad, cualesquiera los tipos de ella de que se trate, una separación entre lenguaje y mundo, mediante la cual el lenguaje, consciente de sí mismo, se pone a sí como separado y aparte del mundo, del mismo modo que el sujeto se pone frente a él. En esta separación está a su vez afirmada y reconocida la libertad, pues si no fuéramos libres, ante la perspectiva de un único camino no podríamos equivocarnos. Los momentos constitutivo e institutivo se oponen así frontalmente

a este momento epifánico. Para Saussure el signo pertenece a la lengua, pero la oración pertenece al habla. El nuevo camino que en el hombre se abre a la expresividad va ligado a la libertad porque va ligado a la verdad. La mera constitución de un mundo en y por el lenguaje, todavía no la necesitaría, pero su aparición no sólo pone entre interrogantes todo lo que pueda aseverarse en la predicación, sino también la veracidad o legalidad de ese mundo, y en última instancia la veracidad del lenguaje mismo. Un lenguaje sin verdad, como planteaba Nietzsche, no podría cuestionar al mundo ni a sí mismo. Con la epifanía de la verdad el lenguaje pone en cuestión su propia veracidad y la veracidad del mundo que se erige. Pues lo asertivo, afirmativo o negativo, apodíctico o problemático es la respuesta a una interrogación. Asertivo e interrogativo se presuponen. Si no hubiera preguntas no habría afirmaciones, si no cupiera la posibilidad de la afirmación y de la negación⁹ tampoco cabría la de la pregunta. El tejido del mundo por el hombre mediante el lenguaje se pone en cuestión desde el momento de su constitución por la chispa que sujeto y predicado encienden en su contacto. Aquí hay pues dos aspectos fundamentales de la verdad: el que es respuesta a una interrogación sobre un estado de cosas propuesto por la oración misma al ser proferida, la verdad de habla, diríamos, la verdad que envuelve al otro con relación a un aquí y ahora. Y aquel otro que es respuesta a la veracidad del mundo y del lenguaje mismo, a su acuerdo, ya en términos históricos, ya en términos universales, absolutos. La verdad que se refiere a la casa, y la que se refiere al actuar un habitante suyo bajo su cobijo. Si el lenguaje es la casa del ser, el lenguaje se pregunta por las posibilidades históricas de esta casa, incluso por la casa misma, por la esencia del lenguaje. Interrogarse sobre el mundo-lenguaje en términos absolutos, es interrogarse sobre su viabilidad, sobre la posibilidad de que el mundo sea apresado, se deje apresar lingüísticamente por nosotros, única manera de apresarlos. Pero hacer la pregunta en términos históricos es reconocer la historicidad, la relatividad, la variabilidad, la ilimitada posibilidad de diversidad de nuestro mundo, de nuestra lengua, de nuestra cultura. Todo el llamado cambio lingüístico, la evolución, el devenir histórico de las lenguas presupone esta última pregunta. Forjar un neologismo es reconocer la insuficiencia de nuestra lengua, es decir, su inadecuación permanente —aunque relativa y parcial, su imperfección—,

su estar abierta a la posibilidad ilimitada de otra forma de ser, de otro contenido, de otra estructura.

Las lenguas son diversas en la simultaneidad porque hay libertad, de la misma forma las lenguas cambian en la sucesión también porque hay libertad, la cual no viene dada en exclusiva como una propiedad innata del hombre, sino sobre todo por el hecho de que los mundos que erige carecen de fundamento radical. Toda obra humana es contingente. Contingencia y libertad son correlativos. Ninguna cultura es necesaria, ninguna está fundada más que otra en una realidad o una verdad de fondo, ninguna está más que otra en consonancia con la naturaleza. La existencia misma de la pregunta, de la verdad como respuesta humana evidencia esa falta de fundamento pues un fundamento completamente determinante anularía la libertad y la verdad no habiendo nada de qué dudar ni nada que decidir cual acontece en el mundo natural. Porque al ser que sale al tiempo se le abre una pluralidad de caminos puede dudar y elegir, por esa pluralidad existen la libertad como posibilidad de elección y configuración, y la verdad como asentimiento para sí y entre los hombres, como adecuación de la expresión a la cosa. Verdad, libertad, diversidad, historicidad, contingencia, carencia de fundamento último, todas esas cosas son interdependientes.

LA TENSIÓN Y EL CONFLICTO. DIVERSIDAD. INDIVIDUO Y MASA

Salir al mundo es para el hombre también sosegar, pues todo acto de valor es un acto de serenidad, de detención, y un cierto cálculo es condición de todo logro efectivo. Ahí pues da comienzo también la fijación, el momento institutivo donde nada adquiere realidad sin el concurso de la masa colectiva, de modo que nada se logra en este terreno en que reina, se diría, una democracia absoluta, donde todo lo que es es social. Aunque sea de modo muy diverso, y dependa de las fuerzas y posibilidades de cada uno, nadie está pues exento por completo de responsabilidad. Pero lo socialmente consolidado, la lengua, decimos en lingüística, no representa un estado de paz verdadera, absoluta, ni consolidado quiere decir inmóvil. Toda estabilidad es un equilibrio de fuerzas, un equilibrio en pre-

cario, un estado de tensión porque el conflicto acompaña permanentemente, como si fuera un rasgo de la esencia de lo humano. Ya la verdad es conflictiva de suyo, dentro del individuo mismo, un estado de tensión. Tras del fuego de Prometeo vino el castigo de Pandora, con su caja, de donde sale Eris, la discordia, madre de todas las desgracias. Son los conflictos y consecuencias de la existencia humana, conflicto específico del hombre y entre los hombres. Entre ellos y la naturaleza no hay nada de esta clase pues en este sentido no hay conflicto sino entre iguales y libres. El conflicto originario y específico se refiere a la construcción del mundo mismo, siendo pues conflictos de la libertad. Edificar un lenguaje y con él un mundo propio humano, es un hecho histórico y por tanto diverso pues es un hecho de la libertad y no viene determinado por un fundamento inexcusable. Es el gran hecho de la diversidad que tiene su origen en la libertad.

No sabemos si un Robinson que hubiera olvidado todo lo aprendido, amnésico a causa del naufragio, pero que se hallara dotado de todas las facultades innatas en el hombre, sería capaz de hacerse un lenguaje y un mundo, por precario que fueran, en la completa soledad de su isla. Para negar por completo esa posibilidad tendríamos que estar en posesión de la clave que explicara por qué es de absoluta necesidad el concurso social, de un grupo, incluso del pequeño grupo de dos hombres, para que tengan lugar ese lenguaje y ese mundo. Tendría que ser una clave que se refiriera a la esencia misma más allá de una explicación cuantitativa referida a la suma de fuerzas. Allí estaría la demostración de cómo en el conocimiento está implicado el otro, de cómo la relación de conocimiento no está completa en el esquema bipolar sujeto-objeto, sino en la tríada sujeto-objeto-otro.

Si comprender es expresar, si hay que afirmar con Croce la identidad de la intuición y la expresión, en el construir hay que incluir al otro porque no puede dejarse fuera aquello en que la expresión ha de proseguir: construir es intuición, expresión y comprensión de la expresión por otro. Solo así, en este tercer eslabón, se cierra el círculo y el atadizo que da forma y figura y con ello ser a la objetividad. En realidad la expresión animal no necesita apenas al otro y por eso el animal separado de los suyos sigue siendo lo que es. La sociedad animal parece en muchos casos reducirse

prácticamente a las relaciones de procreación. En la explicación por la insistencia, por el repetir y el remachar, en el ir y venir entre uno y otro, en el manoseo incesante, se iría forjando la forma fija. Lo que comienza siendo brumoso e informe acaba por esta insistencia siendo claro y preciso. Lo que el individuo no puede aclarar ni precisar lo aclara la masa, el tráfico social en que discurre un signo que solo llega a ser en la repetición. Hay pocas dudas del poder formador de la insistencia: el escultor tiene que volver una y otra vez sobre su materia tanteándola, manoseándola. ¿Es pues, en esta capacidad formadora, la sociedad un mero hecho empírico-cuantitativo favorecedor, o esta participación que no deja sólo al individuo pertenece a la esencia de proceso, es algo interno? ¿Y dónde hallaríamos la clave de esta esencia? Si dos individuos a quienes se ha impedido comunicarse son preguntados separadamente acerca de lo que han encontrado en una habitación que nadie ha visto y a la que solo a ellos se da acceso separadamente, y los dos dicen haber visto una jaula con tres pájaros, es que en la habitación hay realmente esa jaula con los tres pájaros y ambos dicen la verdad. De este tipo son ciertas argumentaciones para demostrar la necesidad del otro en el establecimiento de la verdad. Si dos mentes separadamente coinciden en lo mismo los individuos son veraces y se trata de una verdad. Nada humano colectivo sería hacedero sin ese gran acuerdo que es el acuerdo de un sistema de signos y de un mundo común, el gran acuerdo de la lengua. Pero eso que es necesario para asegurar la verdad y la posibilidad de las relaciones entre los hombres, no lo sería para que un individuo pudiera consigo mismo fundar una especie de sociedad en que el hombre que es hoy concuerde con el que fue ayer y el que será mañana para hacer posible un proyecto.

El hecho es que sólo conocemos al hombre en un medio social dado, en un medio histórico, siempre está ahí y siempre es heredero de los anteriores y ese medio variable se nos aparece como una atmósfera en que está inserto y que no sólo determina al individuo sino que también le es vitalmente necesaria. No hace falta que nos preguntemos ahora el porqué de esa determinación histórica pero sí podemos preguntarnos el porqué de la necesidad de esa atmósfera envolvente, el porqué del grupo para fundar. Y quizá la respuesta esté en el carácter dialógico del lenguaje, que implica pero va más allá de ese simple intercambio y esa simple suma de

fuerzas¹⁰. Pues parece que el diálogo, entendido en el sentido más amplio que sea posible, como *logos* entre unos y otros, estuviera dotado de un poder trascendente que yendo más allá de cada uno y de los intercambios cotidianos y de cada momentáneo, fundara algo común, un *logos* común, como una atmósfera de la que todos respirarán, a la vez nutricia e inevitable, que nos alimenta y que se nos impone, pero que se ha formado con la contribución de cada uno, y de cada una de las generaciones, trascendiendo la suma de todas, una tradición en definitiva, un mundo histórico. Resultado de relaciones continuas en el espacio y en el tiempo, varias, entrecruzadas, cualitativas y no simplemente cuantitativas, ese mundo es algo más y algo cualitativamente distinto de la agregación e incluso la articulación, de las contribuciones particulares. El todo trasciende a las partes, según el principio fundamental del holismo.

Esta sociabilidad humana, esta insuficiencia e incapacidad del individuo aislado, esta absoluta necesidad del medio social para que se dé la consolidación del mundo y del lenguaje, nos hace a cada uno dependientes de todos, y la voluntad constructora que la libertad determina y hace diferenciada, precisa del asentimiento de muchos para la realización de los proyectos que le son propios. En la lucha por atraerse las voluntades está la explicación del conflicto que pertenece a la esencia de lo humano. Y en este sentido hay algo noble en este conflicto y esta lucha, pues se refiere a un sacar adelante mi libre voluntad constructiva, se trata de una competencia creadora, aunque no de modo que la competencia haya de ser fuente y estímulo de creación según la ideología liberal-burguesa, sino a la inversa, que la voluntad creadora ha de competir para salir adelante con su proyecto, ganándose y sumándose el asentimiento y la colaboración de las voluntades ajenas para el diálogo que ese proyecto requiere si consiste en algo que, más allá de la vida individual y cotidiana, pretenda la validez de la consolidación y la permanencia. Todo otro conflicto carece de esa nobleza y es análogo desde nuestro punto de vista humano a la lucha por la vida del animal. La libertad y la verdad dan lugar al conflicto en la construcción del mundo, y este conflicto da entonces lugar al poder en su acepción positiva —quizá ilusoria— como dirección, como autoridad legítima, coordinadora, aceptada. La tensión en que se halla lo consolidado se refiere pues a este conflicto legítimo, que es también desacuerdo

sucesivo, generacional, incluso individual entre los deseos y proyectos de ayer y los de hoy.

EL PODER. LA ESTRUCTURA MUERTA. HACER Y CONSOLIDAR

Hacer un mundo con un lenguaje que hay que hacer también en él, esta es la tarea y el proyecto que desencadena la finitud. Consolidar y estabilizar para que el ser llegue verdaderamente a ser en la consistencia sin la cual queda desvaído y como en el aire, esta, que precisa el concurso social de la masa de los individuos, y donde está la base del conflicto, también es la tarea. Pero en esta consolidación, como su contrapartida, anidan también las tendencias paralizantes con sus estrategias de aniquilación del contenido, en la que, a pesar de la contribución de cada uno, por las dimensiones de su poder queda cada uno recluso y atrapado. Si mi libertad y con ella mi iniciativa acaba donde empieza la de los demás mi libertad queda reducida a una brizna de polvo: el infierno son los otros. Apenas si se me deja ser dueño de mí mismo, y aún menos cuando a la sospecha de lo que se alberga bajo la superficie de lo colectivo —con Marx, con Nietzsche—, se agrega la que se refiere lo que se oculta bajo el yo —con Freud y también con Nietzsche—, como si esa consolidación exigiera aquella estructura de cuya red no somos sino los nódulos. Pero sean cuales sean las humillaciones que el sujeto ha padecido en la modernidad y, declarada y programáticamente, en esa presunta última fase que se llama postmodernidad, sean las que sean las dimensiones a que se ha visto reducido, obligado a pensarse con una humildad incompatible con la orgullosa afirmación del humanismo clásico, el sujeto clama desde todos los ángulos aunque su clamor ya no venga de los cielos ni vaya hacia los cielos, aunque sea solo por su supervivencia. Pues cuando la estructura está muerta como orientada unilateralmente, su rigidez amenazada de asfixia dirime la supervivencia misma sobre el planeta. Y es esto lo que aún puede valer como esperanza para que la consolidación del mundo humano no devenga en corsé que acabe ahogando a todos. Los momentos en que la burocratización, o sea, la estructura muerta, ha tocado fondo lo ponen en evidencia. La voluntad deviene en ley y ésta en reglamento y comisión. Conocidas son las anécdotas del conde de Romanones

y de Napoleón. «Hagan Vds. las leyes, que yo haré los reglamentos» —se entiende que para vaciarlas de contenido—, se cuenta que gustaba decir el político español a los representantes parlamentarios. Napoleón decía, según se cuenta, que cuando deseaba bloquear un asunto nombraba una comisión que de él se ocupara. La demanda, la acción, la solución, devienen en expediente. La universidad actual es probablemente uno de los ámbitos más «fecundos», donde el saber y la preparación personales se convierten en *curriculum*, el valor de un artículo o una revista científicos en índice, la ciencia en asignatura con clave y asignación de créditos. El programa de un curso, base fundamental de la llamada tradicionalmente libertad de cátedra —que es al profesor lo que la independencia judicial es al juez, y que hace tiempo dejó de comprenderse en su verdadero sentido— se convierte en patrón homogéneo impuesto. La justicia deviene en trámite procesal. El conflicto creador y la competencia en competitividad y conflicto bélico en última instancia. El ejercicio democrático se reduce al trámite electoral dominado por la partitocracia. Lo cualitativo, los bienes, las cosas de uso y consumo y hasta los valores se convierten en dinero, realidad suprema cuantitativa de esta burocracia y vaciamiento de sentido. Las tenebrosas pesadillas de Kafka¹¹ se han cumplido rebotando todo lo previsto en ellas. Esta burocracia irracional no deja sin embargo de tener un sentido, mejor dicho, una dirección única en la única instancia del poder.

La estructura viva es conflictiva, pero su conflicto es creador porque el hacer está orientado en busca de un contenido y por un sentido conformativo frente a la entropía aniquiladora. Aunque no todo lo que en él se halla en movimiento, en medio del entrecruce de lo histórico y colectivo, de las pulsiones que se agitan en el fondo, sean sentido y finalidad claros, todavía es configurador y no meramente fija y encasilla, mientras que en la estructura muerta la inspiración del momento originario, metafórico y configurador, ha sucumbido al rótulo —fijación y encasillamiento sin contenido—, última fase en la degradación del signo, donde se ha olvidado el acto originario de plantarse ante la causalidad y donde ahora la causalidad que nos arrastra de nuevo es la de la inercia interna de una lógica de la estructura de nuevo naturalizada. La burocracia es la estrategia de esta inercia de la aniquilación del contenido. La estrategia de un

orden: el orden del control y aniquilamiento de todas las fuerzas creativas y progresivas. Cuanto más crece y abarca la burocracia, cuanto más complica y oculta sus tramas, cuanto más las ramifica, más agota todo contenido y todo sentido, más aprisiona y atenaza, y más empequeñecido queda el sujeto. Si la necesaria advertencia acerca de sus dimensiones que le haga bajar los humos, deriva y cae presa también en esa telaraña, entonces se produce su negación absoluta y quienes en nombre de la filosofía se complacen en negarlo en ese milenarismo inverso de lo posmoderno de que habla Fredric Jameson¹² colaboran con la burocracia en su destrucción total como en una profecía retrospectiva y autocumplida.

Es agresivo lo que atenta contra la integridad y no deja ser al ser, lo destructivo, especialmente contra la libertad ajena. La conducta animal no es agresiva porque se desentiende del ser atendiendo solo pasivamente —o sea, por iniciativa que no dimana de sí— a la propia supervivencia y sólo puede llamarse agresiva la conducta de un animal desde nuestra perspectiva, por analogía, cuando la vemos como un peligro para nosotros o para otro ser. Por eso el encararse humano tampoco es agresivo en sí mismo, pues se trata de un entregarse en la confianza hacia el más allá del instante y sólo es un plantarse contra esa resistencia que nos impide dejarnos llevar allá adonde no se deja llevar el animal. Es un acto de valor que es un acto de confianza, como el que se lanza al agua confiando en el agua y en la capacidad propia de valerse en ella. Frente al propio temor y al propio encierro, es un abrirse como a pecho descubierto. El peligro se conjura mediante el afecto positivo: darle la cara cordialmente quita el peligro y desactiva a lo peligroso. El animal por el contrario siempre lo huye y el peligro por eso siempre lo persigue. El ser expresivo como no agresivo se entrega al ser fundiéndose su acción con la de él, reconociéndolo y reconociéndose a sí mismo a la vez, en él. Este reconocimiento que es dejar ser al ser como si lo dignificara implica pues una separación, una detención frente a él que es el encararse, el darle la cara y el abrirle el pecho. El premio de esta entrega al ser es la entrega del ser a nosotros. Y es en la recepción de esa entrega donde se produce el asombro, el *θαυμάζειν* originario. Pero en mi opinión no es un acto puramente contemplativo, pues si no mezclo mi acción con la suya no se me entrega. He de enterometerme en él rodeándolo y dejándome rodear, lo que equivale a decir que

mi entrega al ser es constructiva, sólo si lo construyo me es dado, sólo si soy una respuesta activa, solo cuando respondo se me contesta a mi pregunta. La primera respuesta nuestra es la palabra con la que unificamos las impresiones, las objetivamos, las fijamos y las sistematizamos. En la actitud agresiva, por el contrario, no respondemos constructivamente dando forma, y por lo tanto el ser tampoco se nos entrega. Hay una desconfianza y un desdén, de modo que sin dar la cara, como por la espalda tomo de él esto o aquello, como un robo, no es una objetivación sino que cosifico algo parcial para mi utilidad, instrumentalizo. No me separo respetuosamente ni quiero tomar distancia, de modo que ni puedo ver ni verme a mí. La actitud agresiva es la tecnológica que, al negar la entrega, se niega a dar todo el ser al ser, es decir, su integridad, y al negar la integridad destruye. Para la actitud agresiva —para la ciencia utilitaria, para el economicismo, para el desarrollismo competitivo y unilateral— no hay verdaderas realidades, verdaderas objetividades dotadas de todo su ser, a las que se les reconoce todo su ser y toda su integridad, aunque no podamos conocer esa integridad, en términos zubirianos, realidades que son de suyo, sino meras cosas que son para mí provecho, para un único lado de mi mismo. El peligro de la civilización tecnológica está en retener desconfiadamente la entrega provocando que el ser retenga la suya y lográndosenos sólo un miembro que es arrancado agresivamente a la integridad de un cuerpo en que se provoca una herida. El mundo construido es así deficiente, unilateral, un mundo de poder por y para sí mismo, de agresividad donde la palabra ya no da plenitud ni aspira a ella convertida en simple instrumento de manipulación y dominación que no tiene nada de estética de lo fragmentario, porque identifica su fragmento único con la totalidad. Y este mundo solidifica la estructura que aprisiona y a la cual llamamos burocracia, que es control de las fuerzas creativas que atenten contra él con contenidos que la desvíen de su única y petrificada finalidad. La burocracia no investiga sino para perfeccionarse. El sistema económico no innova sino para desarrollarse. El símbolo primero se hace signo de un solo contenido degradado, rarificado, luego ya sin contenido alguno, mera señal de estímulo para el empeño, no por el ser, ni siquiera para la lucha por la vida, sino para el poder como única instancia retroalimentada: competencia, competitividad mercantilizada, económica, polí-

tica, militar. Dominación de las conciencias, de los cuerpos, del saber, de lo sagrado y de lo profano, de los instintos, de las instituciones, de la universidad al servicio de una estructura-máquina que todo lo devora por persistir y acrecentarse. El asombro que nos abre a la totalidad indeterminada ha sido eliminado por el interés determinado, fijo. Los orientación por fines por la deriva insaciable del poder.

EL ASOMBRO Y LA METÁFORA¹³

Si el hablar supera a la lengua (Coseriu), si el acto supera a la potencia en la creatividad, si la frase supera a la palabra y no se deduce su sentido de la simple mecánica combinatoria de la sintaxis, en la metáfora esta superación se produce en su grado más alto y misterioso, como una iluminación. Por eso la metáfora no pueden entenderse ni deducirse de la mera comparación o asimilación de los dos términos implicados, pues va más al fondo o más por lo alto de los caracteres observables, comparables en ellos, y de lo contrario se trataría de una comparación trivial que a nadie interesaría. Por eso no puede captarse sino metafóricamente qué sea una metáfora. La metáfora es el acto mismo de encararse y de disponerse a un salto, realizar una metáfora es engendrar y realizar un sentido configurando, unir intuición y expresión como idénticos, pues lo intuitivo solo se hace real en lo expresado. Por eso son análogos el acto originario del salto hacia el lenguaje, hacia la expresividad superior, y el acto metafórico. Solo habría una diferencia entre ese acto que parte de una situación prelingüística para crear el lenguaje y el acto postlingüístico metafórico. Pues hecho el lenguaje todo se hace de lenguaje y la metáfora viva tras el lenguaje solo puede estar hecha de materiales lingüísticos, de palabras, es decir, de metáforas muertas. Toda metáfora viva se hace de metáforas muertas, a las que supera. Metáfora es *θαῦμα*. La sorpresa es el origen de la ciencia, de la filosofía, de la religión, del arte y del lenguaje mismo.

Dos caminos se abren en el momento prometeico del lenguaje con la construcción de la objetividad. El del asombro luminoso y el de la consolidación. El asombro no consiste en un sentirse curiosamente sorprendido por alguna novedad, sino en un gran caer en la cuenta que es una puerta que se nos abre en lo ilimitado e inagotable. Este asombro es una

energía que no se limita al momento inicial, sino que es siempre operante, no un *initium*, sino un *principium* de la esencia, siempre presente en el filósofo, en el poeta, en el artista en cada momento de su labor creativa, en realidad en cada hombre. Y es también el momento prometeico del lenguaje, su origen cada día repetido, donde el lenguaje y el ser se dan en totalidad. Pero en cada caso se trata de un momento único, individual, enraizado en la magia vital del aquí mismo y el ahora mismo de que extrae su sabia. En la consolidación por el contrario se prescinde de esta totalidad oscura —de cegadora luminosidad, de presentimiento que no consiente aún en determinarse— para fijar la atención en lo parcial orientado a un fin parcial, utilitario. Pues esa *cosa loca*, si se nos permite decirlo así, que es la metáfora siempre es a la vez oscura y luminosa —lo uno como concepto, lo otro como intuición, diríamos— y es el análogo y paradigma palpable de ese momento de asombro, así se podría decir que el origen del lenguaje es metafórico. La sorpresa precede a la metáfora y es coetánea de la energía y el esfuerzo que desencadena. En el momento metafórico, como en cualquiera de esos momentos originarios del *θαυμάζειν*, se libera por la sorpresa la energía configuradora que creará un nuevo sentido y una nueva forma de ser, se asiste al incremento del ser y del sentido que se ha abierto paso en lo que todavía, informe, se hallaba más allá de la existencia. El poeta que metaforiza se asombra al caer en la cuenta de aquello que pugna por acercársele a la intuición. De la energía así liberada el poeta extrae la fuerza configuradora que da lugar a la vez a la expresión y a la intuición logradas. Cuando Quevedo habla de ese «breve descanso muy cansado» que es el amor, no se trata de comparar ambas cosas de por fuera, ni siquiera de vestir al amor con más brillantes o desusados ropajes. Es que se ha maravillado al intuir algo que tenía relación con la palabra amor, pero que ya no es lo que solía designarse con la palabra amor, ya es otra cosa, más honda y más grande, a que hay que dar forma con otra expresión pues esa otra cosa tampoco será hasta que sea expresada con la metáfora. No es que «breve descanso muy cansado» sustituya a amor, ni que se comparen uno y el otro término asimilándose el segundo al primero, los cuales, por su cuenta no son sino una indicación, una señal que nos dirige por un camino mucho más allá de ella. Los términos y los medios metafóricos, como en toda creación, son aquí supe-

rados por la metáfora que no se identifica con ninguno de ellos por separado ni con la suma o comparación que podamos entre ellos establecer. La metáfora nos pone pues en contacto con una totalidad, nos abre los ojos en todas direcciones. La metáfora es sorpresa ante, en y tras el momento metaforizador. Guarda todavía la sorpresa para el que la escucha o lee, que ha de recorrer el mismo camino del creador, aunque parta de una situación diversa. Un resto de ella todavía la guarda la metáfora consolidada, la metáfora muerta, o sea, el símbolo verbal, la palabra transparente o parcialmente motivada para decirlo con Saussure. Pues en efecto, el lector o auditor comienza siendo sorprendido por algo no consolidado, uso extraño que se le propone como un enigma, como una máscara que oculta algo —así lo sabe el auditor, que sabe naturalmente de metáforas—, no para tapanlo en su evidencia cotidiana, sino para ir más allá de ello, atravesándolo, a otra cosa nueva. Y si el auditor sabe naturalmente de metáforas es porque tiene experiencia y sabe que las cosas pueden nombrarse de otro modo, y no sin consecuencias, y está capacitado para enfrentarse a una metáfora, a la espera del asombro de que va a gozar, porque sabe que ese otro modo de nombrar es nombrar ya otra cosa que va a aparecer. Máscara, pues, que tapa para desvelar pero no precisamente lo tapado, sino algo que está más allá de ello. Comenzando, pues, con una simple extrañeza que le arranca de lo cotidiano, llega al fin a lo nuevo asombroso tras un esfuerzo, correlativo al esfuerzo metaforizador del creador y configurador pero de índole y rango desigual, de carácter develador, de modo que el contento de haber descifrado el enigma no es nada comparable a la iluminación que alcanza en la sorpresa. Ortega, de quien es esta manera de ver¹⁴ según nos permitimos interpretar aquí, llamó a la metáfora la célula bella, sumergiéndose en el fondo misterioso de su esencia, aunque sin llegar a alcanzarla pues nadie tampoco la ha alcanzado, pues nadie ha acertado tampoco a describir con plena satisfacción qué es el *θαύμα* originario. Como la célula está contenida en todos los hechos de la vida biológica, la célula bella es parte constitutiva de todo lo que es obra de creación, desde el lenguaje mismo a la filosofía, a la poesía y al arte.

La metáfora viva, como la llama Paul Ricoeur, al consolidarse se va muriendo, es decir, se va convirtiendo en símbolo. Pero ésta que ya es una

entidad de la lengua cuando se consolida en ella sigue conservando algo de esa sorpresa originaria que es expresión de sentido. Cuando también se eclipsa ese residuo entonces tenemos el signo, la palabra opaca, sin motivación, el signo vacío de Saussure. Metáfora-*zauuma*, símbolo (metáfora muerta), signo: señalan los puntos de una vía decreciente en la vida del lenguaje. Todavía está el rótulo, signo muerto, pero esté ya no pertenece a la vida, sino a la muerte del lenguaje. Y lo que vale para los términos tiene un correlato en la estructura del lenguaje y la estructura del mundo, desde el sistema vivo a la estructura anquilosada para dar en la estructura muerta, que es lo que llamamos burocracia.

La metáfora viva, como la mariposa, vive solo un instante, pues es un solo fogonazo en el hablar, y cuando se hace lengua deja de estar viva, aun cuando viva como símbolo en sus repeticiones. Por eso la lengua está hecha de metáforas muertas, como quería Nietzsche, pero se trata de una muerte que admite reanimación mientras sigan viviendo como símbolos. Todo neologismo nació como metáfora si le damos a este término un sentido lato de símbolo motivado. El camino del origen metafórico a la vida simbólica y luego *sígnica* es sin embargo reversible y cada acto metafórico repite el origen del lenguaje: el origen se encuentra en el presente¹⁵. La metáfora se reanima cada vez que al toparnos con ella, aunque ya la conozcamos, nos sigue causando asombro.

En lo que se ha llamado los grandes relatos se podría ver una gran construcción metafórica consolidada, desde el mito a las religiones y las grandes construcciones metafísicas y teorías científicas, desde Homero a la novela moderna. Tal vez por ello siguen maravillándonos, pero tal vez porque son metáforas no logren escapar a la condición declinante. Se pierde la fe en ellas, se descubren sus fallas, sus engaños, junto a lo que decían descubrimos lo que callaban y olvidaban, lo que reprimían, aquello que tenían de vacío, la parte de la nada que contenían. Como quieren los que piensan en la perennidad de las grandes obras clásicas, quizá pueda salvarse al menos su valor poético, algo del resplandor del relámpago que las dio a luz. Pero la condición declinante de las metáforas, como de los símbolos, impone su renovación continua. De las antiguas metáforas se puede decir: «Conservadlas, y conservaréis el mundo. Cambiadlas, y cambiaréis el mundo»¹⁶.

ANIMAL ETIMOLÓGICO

El declinar de lo expresivo y la aparición de nuevas formas simbólicas y nuevas iluminaciones metafóricas constituye la dinámica del devenir del lenguaje. Como en la vida biológica se advierte una cierta discontinuidad pues de los individuos nuevos no cabe decir que continúen completamente a los muertos, cabe pensar una aún mayor discontinuidad lingüística, y en definitiva una discontinuidad en la continuidad de las construcciones del mundo. Somos herederos, no continuadores, nos hacemos de la sustancia de los muertos sin continuar su individualidad, y en la medida en que le es posible nuestra libertad decide. Edificamos pues sobre las ruinas. Y por eso toda reconstrucción histórica es arqueología, etimología, revelación de las discontinuidades. Según Ortega y Gasset:

... a los usos les es *constitutivo* haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización¹⁷.

Y unas páginas más adelante:

El hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. Y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es.

Nuestra cultura actual desde Nietzsche es etimológica de cualquier forma que se llame: marxismo, genealogía, psicoanálisis, lingüística reconstructiva, hermenéutica, anámnesis, arqueología, deconstrucción, análisis del lenguaje, análisis del discurso. Variantes por su enfoque, por su objeto, por sus matices, por sus metas, por su *pathos*, por los tonos de su *ethos*, todas estas tentativas apuntan en una misma dirección y participan de un mismo temple general. Todas son analíticas, todas son hermenéuticas, la

dirección histórica es para todas inversa a la de la historiografía clásica, pues van desde el presente hacia el pasado, y mientras el origen se pierde en una lejanía cada vez menos alcanzable, se somete el objeto ante los ojos a un severa inspección, en pos de las huellas de algo que se esconde. Es la época de la investigación policial a la moderna y de la novela que la pone en primer plano, con Poe, contemporáneo de Franz Bopp. Como para el inspector policial, desde el comienzo, y para la mayoría de las variantes futuras, el temple anímico de la sospecha es el motor. Se trata de perseguir las huellas con atenta y maliciosa mirada, pues el pasado siempre deja huellas, ruinas. Lo oculto tras la apariencia no es ya la perfección platónica del mundo de las ideas que el alma por un ejercicio de la memoria (*ἀνάμνησις*) ha de rescatar para conocerse movida por la nostalgia y en busca de la belleza. Ahora lo oculto son los bajos fondos de la explotación del hombre por el hombre, las pasiones y vivencias insoportables reprimidas por la razón en el inconsciente, los bajos y cobardes intereses tras los valores morales, los engaños y trampas que el lenguaje nos tiende. Hay que leer entre líneas y esforzarse en descifrar los signos que se ocultan tras los signos como un cabalista. Hasta la historia de la ciencia de nuestros días busca tras lo que parecería más puro en su presunta validez universal, la geometría¹⁸, los intereses y las motivaciones completamente particulares, subjetivos, nada universales, que la originaron y aún la constituyen como creación y expresión de una cultura tan particular y contingente como cualquier otra. El movimiento en torno al concepto de *anámnēsis*¹⁹, reconociendo que las ruinas sobre que se edifica son a veces los cadáveres de los hombres, que «todo documento de civilización lo es a la vez de barbarie»²⁰, busca a las víctimas que, mal enterradas, claman su sufrimiento a través de nosotros, reivindicando con fuerza el dolor de los individuos y su inconmensurable valor, marginado e ignorado desde la política hasta la metafísica, en la idea de que nada sano puede construirse sin ponerlo en primer plano. Los persistentes mitos de la catábasis adquieren nuevo sentido, desde el descenso a los infiernos de Orfeo o Ulises y Eneas o Dante, pues solo quien se enfrenta a lo oculto y tenebroso, a la muerte y con ello a sí mismo puede tener un futuro que merezca llamarse vida.

Esta sospecha y este movimiento retrospectivo poseen, pues, como en el psicoanálisis, propiedades terapéuticas. Si todo es histórico en este historicismo verdaderamente radical, desde nuestro lenguaje hasta nuestro propio yo y nuestra propia conciencia, en última instancia la meta consiste en hacernos ver la falta de fundamento de todo lo edificado, el *nihil* originario, que aquello que se ha ido edificando era perfectamente contingente: un puro imaginario histórico colectivo, que, abarcando toda nuestra experiencia, va más allá que el imaginario poético de las leyendas y de las ficciones. Su falta de necesidad denuncia con fuerza sin igual lo innecesario de tanto sufrimiento y de tantas víctimas y abre la mente a un tipo de constitución del mundo en que la violencia no tenga justificación.

Como el ojo no puede verse a sí mismo, los límites de este imaginario nos son sin embargo inaccesibles, y no pueden ser un objeto para nosotros pues son nuestro presupuesto y les pertenecemos, como ya sostuvo Ortega de las creencias en las que estamos frente a las ideas de que podemos hacer objetos. Pero, además de las grietas y los reflejos que pueden darnos, por mínimas y remotas que sean, señales indirectas de esos límites, está el logro de saber que, sea cual sea la cultura, la época, el uso, la costumbre, los valores, el mundo construido con el lenguaje es nuestro imaginario, nada más.

La construcción de este imaginario es la precondition necesaria de la humanidad. Solo en un mundo así construido puede llegar a ser el ser del hombre y es él expresión de apertura al ser, salida del instante hacia lo ilimitado, mezcla con el ser en la acción que es compenetración y conocimiento, descubrimiento de la finitud y de la nada que creará la contextura de nuestro tiempo y dará lugar a nuestro proyecto. Expresión-acción objetivante y comunicativa con el lenguaje, expresión predicativa, que afirma o niega, que pregunta, es decir, que duda porque se le ha revelado la primera gran dualidad entre lo verdadero y lo falso, lo que es y lo que no es, el ser y la nada.

Si alcanza a entender su libertad a través de esa primera dualidad que el lenguaje le presenta puede llegar a comprender el carácter de imaginario del mundo que construye, ya que el lenguaje desde el principio, por su carácter predicativo, le sitúa en la duda y en la contingencia, mientras que todo es necesidad natural para el animal que no duda ni sabe de la ver-

dad. Así su lenguaje es expresión de libertad y de vida, afirmación frente a la muerte, tanto más afirmación de vida cuanto más expresivo sea lo expresivo, cuanto más auténtica y plena sea la expresión. Por eso la vaciedad e inautenticidad de la expresión es expresión de muerte, de renuncia de humanidad.

Al término de su *Ética protestante*, nos habla Max Weber de un rígido cofre duro como el acero en que se ha convertido la que había de ser flexible y ligera capa con que nos teníamos que cubrir. Ese caparazón es la estructura —la organización burocrático-racional que siguió a la tradicional y a la de la autoridad carismática, según la tríada weberiana— en que estamos presos, que es la estructura del economicismo capitalista. Durante un tiempo esa estructura pareció albergar un cierto espíritu —el del puritanismo protestante— pero ya no oculta nada. Cerrada sobre sí misma como un molusco es la estructura en su última fase burocrática²¹. Como si el ser que se abrió al mundo en un momento prometeico afrontando lo ilimitado de la causalidad y su propia condición mortal, pero libre, volviera a cerrarse porque lo construido —lo que ha querido construir— era una cárcel en que encerrarse. Y así de nuevo retorna completo a la naturaleza, naturalizando su mundo, pero ya no exactamente como un animal, sino convertido en un extraño ser, un monstruo a mitad de camino entre el organismo y la máquina, dentro del cual en lugar de las reacciones e intercambios bioquímicos e instintivos de la araña, que construye sin sentido su tela, intercambia sin sentido expedientes, normativas, reglamentos, siendo sus órganos las comisiones y su objeto el número.

Estamos proponiendo aquí un uso especial del término burocracia, que no es naturalmente el de Weber, para quien la burocracia era una forma de organización racional no condenable sólo por sí misma. Distinguiendo entre la necesaria administración especializada y subordinada, y esta burocracia en mal sentido y que se superpone nos ha parecido que sería muy exacto usar el término simbólicamente para representar esa fase extrema de la estructura y de la degeneración del signo. Pues en el término burocracia está muy presente la idea del poder junto a la de algo que no es vital, pues mientras la vida discurre entre las manos de los trabajadores de la fábrica, al lado, en la oficina se elaboran las abstracciones con que se ejerce el control y la sumisión. La burocracia, más allá de la maquinaria

y el estamento funcionarial, se extiende de este modo de lo público a lo privado, de la justicia pública al ejercicio partidocrático de la política hasta la sanidad y la educación. Atributos esenciales suyos son el escrito, el expediente, el reglamento, aunque su atributo más antiguo sea el dinero, el gran vaciador. Pero dos son sobresalientes en nuestra época: la cuantificación y la comisión.

LA CANTIDAD

A la reducción de todos los valores a cuantificación monetaria se refirió Marx en sus reflexiones sobre la alienación. «*Alcabuete* (necesario) entre la necesidad y el objeto», según la expresión de Marx, el dinero no había alcanzado en su época la fase del capital financiero en que pone en acto la potencia que ya le atribuyó Marx, cuando somete a su poder incluso a la propia industria y al estado, que ya no es tanto expresión de la burguesía, manifestación de sus intereses en la superestructura, cuanto instrumento en manos de la oligarquía financiera que lo financia y lo domina obteniendo de él la mayor parte de sus beneficios²². Y por si fuera poco la reducción a cantidad que ya representaba el dinero como necesario medio de intercambio, en la época burocrática avanzada este reduccionismo cuantitativo llega hasta grados insospechados, que hubieran asombrado al mismo Galileo en su definición de la ciencia como medición de todo lo medible y conversión en medible de todo lo que no se pueda medir. Lejos ya del que parece su ámbito natural, el de las ciencias físico-matemáticas y el económico donde los índices y parámetros no han parado de crecer y de complicarse sofisticadamente, la cuantificación y la medida han invadido la teoría social y las ciencias humanas y han llegado en sus pretensiones totalizadoras a valores como la felicidad y la sabiduría de los hombres. El contenido del saber se cuantifica en los baremos curriculares y los créditos académicos parecen la nueva moneda (ECTS) con que se pone precio a la preparación y la formación de estudiantes, profesores e investigadores. Las revistas científicas y los artículos que en ellas se publican, los libros, los congresos, las universidades mismas, son tasados mediante índices precisos que hacen añicos y tabla rasa de todo los matices, de toda diferencia y en suma de todo lo cualitativo, reducidos todos

a un lugar en la escala de un *ranking* meramente vertical y unidimensional. Y si uno de los propósitos, el de una homogeneidad de dudoso importe, parecía fácil de lograr, parece que el otro, el del estímulo de la calidad, ha de quedarse en mera competitividad tras el logro de ambiciones puramente nominales, o mejor dicho, numéricas.

Órganos anónimos y tenebrosos, como los aparatos que transforman la energía de un tipo en otro, las comisiones y agencias evaluadoras son el aparato con que la burocracia transforma en cuantitativo todo lo cualitativo. Surgen por doquier en todo tipo de administración: comités, comisiones evaluadoras, agencias de control de la calidad de la investigación y la docencia. Pero las de más relumbre son las de tipo financiero de carácter internacional. Nuevos sacerdotes de nuestra pobre mitología, según diría Borges, el pontífice de Roma en su poder universal de carácter espiritual, es sustituido por la agencia evaluadora que mete en cintura a las poblaciones y los estados. Órganos de control y de opresión, garantizan y promueven el crecimiento y la eficacia burocrática, aseguran el logro de la nada. Perseguidoras de todo contenido, allá donde lo detectan acuden justicieras a sofocarlo, deciden con sus evaluaciones numéricas sobre la política de los países así como el destino de los individuos.

LA RAZONES DEL VACIAMIENTO. CONCLUSIÓN

¿Por qué ha de tener razón Ortega? ¿Por qué ha de ser constitutivo de lo que él llama usos sociales el vaciarse de sentido, automatizándose y quedando como supervivencia mineralizada, según su expresión? Quizá, según dijimos, como un efecto de ese modo de transmisión propio del hombre que es la herencia. Somos herederos de la lengua y de la cultura, cuyos caracteres no es por vía biológica sino por tradición que se transmiten. Hay ella, en contraste con la transmisión biológica²³, una condición triple: a) el carácter necesario en general; b) su asunción relativamente libre por el heredero, lo que quiere decir que, dentro de ciertos límites, acepta o rechaza o transforma tales o cuales elementos; c) la herencia cultural hay que lograrla, debemos merecerla, como si muriera con la generación anterior y la nueva tuviera que volverla a la vida. Una vez en el heredero la herencia ya no es lo que era, es otra cosa. Cada generación

remodela necesariamente la tradición recibida, mediante cambios y supresiones. El olvido juega aquí un papel capital. De ahí que pueda decirse que edificamos sobre ruinas.

El tema de la degeneración de todas las cosas, el *clinamen*, es un conocido tópico de la antigüedad, de Platón a Horacio y a Polibio. Hoy hablamos de entropía. Pero podemos seguir el hilo de otro tema, el tema presocrático de la contraposición *fisis/nomos*, anterior a la concepción teleológica de la naturaleza que luego predominaría hasta el siglo XVI. Según lo sigue Spaemann²⁴, este tema reaparecerá tras el declive del finalismo y se planteará en la modernidad de una forma sugestiva en la oposición freudiana principio del placer/principio de la realidad. La moderna polarización derechas/izquierdas, conservadurismo/progresismo, tras 1789, es una expresión suya. A la derecha le pertenece el principio de la realidad, la norma, a la izquierda el de placer, la naturaleza. Toda revolución es una vindicación del principio de placer contra el de realidad. Pero las revoluciones triunfantes trocan los papeles. Cuando la izquierda asciende al poder se hace conservadora y la derecha se opone en nombre de la libertad, aunque sea una libertad sin contenido. Libertad y control, autorrealización y autoconservación, cual si la libertad y la libido no tuvieran límites en sus anhelos y hubiera que ponérselos por autoconservación, para evitar la caída en el abismo a que nos lleva nuestra desbocada naturaleza. Speaman culpa de esta extrema polarización al divorcio entre el hombre y la naturaleza, propio del hombre moderno, manifiesto en teorías de carácter metafísico, en la dualidad cartesiana de la extensión y el pensamiento. Una conciencia ecológica supondría, admitiendo cierto finalismo natural, aproximar naturaleza y hombre, volviendo en nuevo modo al espíritu antiguo que ve en la naturaleza el *telos* de la perfección. Todas las cosas buscan su propia perfección según lo que son y según la escala jerárquica de los fines en cuya cúspide está el hombre. ¿Por qué admitir esa escisión entre naturaleza y norma en que por el principio del placer nos encaminamos a la destrucción y en consecuencia necesitamos de un serio correctivo opresor que nos meta en cintura?

La tensión semiológica reflejaría también esta contraposición. Con la metáfora, que repetiría el momento prometeico del lenguaje, según lo hemos imaginado mitológicamente, tendríamos la extrema expresión del

deseo, la autorrealización, la creatividad, la construcción. Luego se iría descendiendo por autoconservación hacia lo consolidado. Para llegar, tras la palabra simbólica, relativamente motivada, transparente, y luego tras la palabra sígnica, inmotivada, opaca, al extremo del signo hueco, del vacío, al grado cero de significación y expresividad. De la estructura flexible y viva a la estructura anquilosada, la burocracia. Así, en las palabras de la lengua, si sabemos mirar bien, que es mirar en ellas mirando más allá de ellas, hallamos, *in nuce*, todas estas cosas.

Quizá la razón físico-matemática se quedó corta y no sea sólo que el libro de la naturaleza esté escrito en caracteres matemáticos. Quizá el sustrato material último, si de tal cosa puede hablarse, no sea más que cantidad en lo homogéneo. El alumbramiento del ser por aquel que se pregunta por él y en virtud de esta pregunta no sería quizá sino la transformación a lo diverso cualitativo en su inagotable floración. La figura de Proteo en su incesante transfiguración puede simbolizarlo, pero quizá estemos asistiendo a su agonía, como plantea Nicol en uno de sus últimos libros, titulado precisamente *La agonía de Proteo*²⁵. Según Walter Benjamin²⁶, el lenguaje es el ser espiritual de las cosas. El ser y el lenguaje son cualitativos o no son. Por eso el vaciamiento del signo por la burocracia sería como un regreso a la mera cantidad: la muerte del lenguaje.

La crítica moderna es una crítica del signo y de sus estructuras. Estamos presos de estructuras sígnicas que ocultan la nada referencial. A esta ilusión referencial de la crítica negativa hay que oponer la positividad de la expresión, que da la cara y se somete a una continua movilidad. El signo permite el anquilosamiento y la ocultación, la expresión no, porque el signo es del concepto mientras la expresión es de la vida. Así por ejemplo el lenguaje del nazismo expresaba odio de tal naturaleza que pronto hubo de ser derrotado por insoportable. En el régimen actual —dominación, control burocrático, avidez plutocrática y su unilateralidad cuantitativa como exclusivo sentido— el lenguaje oculta sus intenciones convertido en máscara inexpressiva bajo cuya presunta objetividad se pone a resguardo de la crítica. El signo pertenece al mismo desgarramiento, a la misma dicotomía que cuerpo y alma, espíritu y materia. Por eso dice Derrida que corresponde a una época teológica²⁷. Quizá en la expresividad hallemos otra vía que pueda conducirnos un poco más allá de la tan arraigada, tan pegajosa

y dañina dicotomía. ¿No había sido puesto el logos encarnado, el verbo hecho carne, en el lugar de un logos descarnado y de una carne enemiga del espíritu?

NOTAS

- 1 Las siguientes líneas no constituyen sino una nota en que se pretende ensayar desde el punto de vista de la expresión una manera de ver la tensión dialéctica que se da entre el símbolo y el mero signo, entre lo vivo y lo muerto en el lenguaje, siguiendo y ampliando la línea de nuestro trabajo publicado en esta revista, N° 12-13, 2006-2007, pp. 289-328: «Esencia y sentido de la etimología como dinámica simbólica del lenguaje».
- 2 *Vid.* Sigmund Freud, *Sobre la conquista del fuego*, 1932. En *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial. Freud interpreta el mito de Prometeo en el sentido de una conquista —el fuego, la civilización, la hominización— que lleva consigo una contrapartida: la renuncia a los instintos.
- 3 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1980. Cf. especialmente Caps. II y III: La aprehensión sensible y Modos de aprehensión sensible, respectivamente, pp. 27-74.
- 4 Zubiri, *Op. cit.*, Cap. III. § 1, Aprehensión de estimulidad, pp. 48-53. Zubiri define al hombre (frente al animal que vive en sus exclusivas impresiones) como un «animal de realidades» que «se instala sentientemente en lo real», p. 283.
- 5 J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998, p. 87 y ss.
- 6 «El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita». Martin Heidegger, «...poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994. p. 146.
- 7 E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, FCE, México, D.F. 1957, pp. 16-17: «En su forma primitiva de naturaleza entera, el mítico ser (se refiere al mito de Empédocles referido a unos seres primitivos que en su carácter a la vez masculinos y femeninos eran estériles, no tenían deseos y eran completos hasta que fueron divididos en dos y cada uno deseó la otra parte) no hubiera sentido deseos, ni hubiera tenido que expresar. La existencia trae consigo la insuficiencia, y el deseo de ser y de expresar. *El hombre expresa porque tiene que morir*». Es sugestivo en relación con este tema el relato *El inmortal*, de Jorge Luis Borges, en la colección que lleva por título *El Aleph* (1949), *Obras Completas II*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, pp. 127-138.
- 8 Ignacio Guiu, «El asombro como principio del libre saber del ser», *Convivium*, Num 13. Universitat de Barcelona, 2000, pp. 129-147.

- 9 El punto de partida es la pregunta, pero esta supone como en un círculo, la afirmación y la negación. Sartre, J. P., *El ser y la nada*, I parte, cap. 1, II: Las negaciones: «Il serait donc vain de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde»; la pregunta: «elle est, en elle-même, une relation d'être avec le non-être, sur le fond de la transcendance originelle, c'est-à-dire d'une relation d'être avec l'être.». Y en relación con el construir/destruir a que hemos aludido antes: «l'homme est le seul être par qui une destruction peut être accomplie. Un plissement géologique, un orage ne détruisent pas ou, du moins, ils ne détruisent pas directement : ils modifient simplement la répartition des masses d'êtres. Il n'y a pas moins après l'orage qu'avant. Il y a autre chose». *Ibidem*.
- 10 «Es un hecho que el sujeto no está sólo. [...] Que el proceso de conocimiento no concluye en la aprehensión subjetiva del objeto, ni siquiera en ese diálogo interior, en esa *diánoia* que origina la confrontación de dos aprehensiones del mismo objeto: el llamado objeto no es todavía entonces propiamente un objeto. [...] todo pensamiento es diálogo, toda *diánoia* requiere el logos: *diánoia mèn kai logos tàntón* (Platón, *Sofista*, 263e). El objeto no se constituye como real, no adquiere para mí una auténtica objetividad, con una certidumbre que no depende de mí sólo, sino con la palabra [...] pues la palabra común atestigua que el objeto es una realidad común también. [...] En el diálogo concluye la fase primera del conocimiento», dice Eduardo Nicol en *Metafísica de la expresión*, FCE, México, D.F. 1957, pp. 112 y 113. Aunque aquí parece que Nicol se inclinara más por una interpretación basada en la verificabilidad por testificación que en el hecho de que en el diálogo se trasciende el logos de cada uno de los dialogantes, el todo es mayor que la suma de las partes, principio holístico, que ya se halla formulado en la *Metafísica* de Aristóteles. La verdad no viene asegurada tanto por la superación de la subjetividad por medio del testimonio de los demás y en coincidencia con ellos, como por su relación con ese todo donde lo intersubjetivo es más y es distinto que la articulación aditiva de las subjetividades. Lo que ocurre es que ahora se da una cierta relatividad al limitarse la validez a esa relación con el mundo construido por los hombres y sólo dentro de él.
- 11 Vid. José María González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid, Visor, 1989.
- 12 Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.
- 13 Ignacio Guiu, «El asombro como principio del libre saber del ser », *Convivium*, Num 13. Universitat de Barcelona, 2000, pp. 129-147.
- 14 En múltiples ocasiones se ha ocupado Ortega de la metáfora, tema privilegiado en el vanguardismo de su época. Probablemente el razonamiento más acabado se encuentra en «Ensayo de estética a manera de prólogo», *Obras Completas*, VI, Madrid, Alianza Editorial, pp. 247-264. Es prólogo al poemario *El pasajero* de J. Moreno Villa, 1914. Especialmente, el apartado V, La metáfora, pp. 256-264. *Vid.*

- También Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (ed. original, París, Seuil, 1975), Madrid, Trotta, 2001; Tomás Domingo Moratalla, «La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur», *Éspéculo*, Universidad Complutense de Madrid, 2003. *Vid.* ahora el reciente libro de Emmánuel Lizcano Fernández, *Metáforas que nos piensan*, Traficante de sueños, Madrid, 2006.
- 15 Que el origen se está siempre originando es una idea que encontramos en Ortega: «La lingüística ha declarado *tabú* el problema del origen del lenguaje, y ello es razonable si se tiene en cuenta la falta absoluta de *datos lingüísticos* suficientemente primitivos. Pero el caso es que la lengua no es nunca sólo *datum*, formas lingüísticas hechas, sino que está, al mismo tiempo, *originándose* constantemente. Esto significa que, en una u otra medida, siguen hoy funcionando las potencias genitricas del lenguaje, y no parece haber razón para pensar que sea imposible poner de manifiesto en el hablar de hoy esas potencias. No intentar esto es lo que hace imposible tratar con alguna verosimilitud sobre el origen del lenguaje». *El hombre y la gente* (1957), en *OC*, VII, Madrid, Alianza Editorial, p. 251. *Vid.* ahora, recién traducida al español por primera vez: Jean Gebser, *Origen y Presente* (1953), Barcelona, Atalanta, 2011.
 - 16 Emmanuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006, p. 71.
 - 17 *El hombre y la gente*, pág. 216 para esta cita, y 251 para la siguiente.
 - 18 Michel Serres, *Les origines de la géométrie*, París, Flammarion, 1993.
 - 19 Reyes Mate, «La herencia pendiente de la “razón anamnética”», *Isegoría*, 10, 1994, pp. 117-132.
 - 20 El famoso apotegma de Walter Benjamin, postulado en la séptima *Tesis de filosofía de la historia*. También el concepto benjaminiano de alegoría se encuentra dentro de este círculo.
 - 21 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Península, Madrid, 1969, pp. 258-59. Las afirmaciones de Weber están en el contexto de un comentario sobre el moralista y teólogo puritano Richard Baxter (1615-1691), que es quien había afirmado que la posesión de riquezas no había de ser sino como un manto del que podamos desprendernos. La imagen afortunada del molusco es del sociólogo José María González García en una entrevista para el diario *Clarín* (Buenos Aires, 11/12/2005) publicada con el título «La burocracia es una forma organizada de ser irracionales»: «Weber —dice el entrevistado— habla de que nos encaminamos hacia una situación sin salida posible... Ese caparazón duro sería como un molusco que se cierra dentro de un caparazón de acero. En esa situación parece que estamos instalados. Y en esa situación, la metáfora es más dura, porque no permite ver en absoluto lo que hay detrás. Kafka le da la vuelta a la metáfora, escribiendo que “una jaula salía en busca de un pájaro”».
 - 22 Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1848*, tercer manuscrito: «El poder del dinero». Wladimir I. Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, 1917. *Vid.* III: «El capital financiero y la oligarquía financiera».

-
- 23 Bertalanffy, L. v., *Robots, Men and Minds*, 1967, trad.esp. Guadarrama, Madrid, 1971.
 - 24 R. Spaemann, «Ontología de derechas y de izquierdas», en *Anuario Filosófico*, 17, 1984, pp. 77-87. Tr. J. Cruz Cruz.
 - 25 Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM-Herder, 2004.
 - 26 Walter Benjamin, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», p. 143, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Artemisa, México, 1986, pp. 139-153.
 - 27 J. Derrida, *Op. cit.*, pp. 11-12: «El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca termine. Sin embargo, su clausura histórica está esbozada».