

# EL PORVENIR DE LA FILOSOFÍA \*

Por EDUARDO NICOL

LA filosofía no tiene asegurado su porvenir. Este no es un vaticinio inspirado por un temor subjetivo, ni es una idea rebuscada en el afán de originalidad. Lo que vaya a suceder no podemos anticiparlo con exactitud; pero los indicios de peligro se acentúan y empiezan a marcar una dirección hacia el fin. Esos indicios han producido otro hecho nuevo, que ya no puede ocultarse y es la pérdida de aquella seguridad implícita en la continuidad de la filosofía, por la cual nos sentíamos dispensados de vaticinar sobre su porvenir. Ocurra lo que ocurra, *ahora* este porvenir es dudoso, por primera vez en la historia.

Hemos de filosofar sobre el peligro que se cierne sobre las condiciones del propio filosofar. Primeramente ¿se trata en verdad de un peligro? Si es un peligro, es externo; si es externo, es anónimo. Pero cabría pensar que el fin de la filosofía fuera un término, y llegase como el cumplimiento de su misión histórica. La filosofía habría obtenido cuanto podía esperarse de ella, dada su misma constitución original y el orden de su desenvolvimiento. El fin sería congruente con esa esencia y ese proceso, como la muerte es congruente con la vida.

La aceptación de esta conjetura nos obligaría a reformar la filosofía, cuando la reforma no tendría mayor empleo. Habría que

---

\* Notas para una obra en preparación, que llevará por título *La reforma de la filosofía*.

alterar por completo la idea que nos habíamos formado de la filosofía, y del ejercicio de la razón, para que pudiera *pasar* a la historia, y dejara de *ser* historia. ¿Qué se propuso la filosofía? ¿En qué consiste dar razón? Ha habido cambios en las teorías, pero la filosofía misma no ha cambiado. Y aunque la situación impone ahora la tarea de plantear de nuevo la cuestión de su fundamento y de sus fines, es indudable que la otra tarea, la de dar razón de las cosas “tal como ellas son en sí mismas” (según la fórmula platónica) no ha concluido y puede proseguir sin disturbio interno. No se percibe en ese interior nada que anuncie su extinción, o sea el término natural de su cometido.

Tal vez la conjetura de un fin natural de la filosofía crea apoyarse en la progresiva racionalización de la vida. La razón habría desbordado el cauce demasiado estrecho de la filosofía. Esta hubiera instaurado la razón, y la hubiera ejercitado dentro de las posibilidades de unas situaciones históricas, pero ahora la dejaría libre. Habría de morir la filosofía para que la razón pudiera operar con nuevos designios y para otras formas vitales.

Es notoria la presencia actual de “una nueva razón”. Para comprenderla hay que insistir en su novedad. La filosofía no decae, pero sería decadente aquella particular filosofía que concibiese a la nueva razón como un producto de la antigua, como una derivación y a la vez una superación histórica de aquella que era “la razón que se da” (*ratio reddenda*). La nueva es diferente porque no da razones; es incompatible con la antigua y acabará eliminándola; no es una razón libre sino forzosa: es “razón de fuerza mayor”.

¿Para qué se emplea la vieja razón, y para qué la nueva? ¿Pudo el hombre elegir sin coacción el cultivo de la razón nueva, o ha sido la anónima necesidad la que impide propiamente un cultivo, y más bien fuerza a recurrir a ella para subsistir? Las razones no se dan para subsistir, sino para existir como seres libres. Acaso la clave aparezca tras una rigurosa distinción entre existencia y subsistencia, entre necesidad y libertad.

\*

No es difícil que el filósofo, al examinar nuestra situación teórica, descubra que sus componentes la caracterizan como una situación de crisis. Si su pensamiento posee además suficiente alcance y penetración, no dejará de advertir que, como se dice, “así no se puede seguir”, y esto impone una reforma global. Dotado de

sentido histórico, tomará modelo, entonces, de sus antepasados, para plantear formalmente la cuestión de la reforma. Pero esto ya no basta. Cuando el filósofo no está encerrado en la filosofía, permaneciendo en ella como en un ambiente enrarecido, sustraído a la gravitación universal de la cultura; cuando, inversamente, la agitación exterior no le ha impedido preservar su capacidad de concentrarse, se percata de que el programa de una reforma ya no puede partir de aquella fórmula reveladora, que incitaba a grandes empresas: "así no se puede seguir".

Esta declaración tuvo siempre un doble significado. Por una parte, se condensaba en ella una crítica del pasado; por otra parte, era positiva y revelaba una seguridad en el futuro. Ahora la pregunta es ésta: ¿se podrá seguir, de alguna manera? Hemos sostenido que la razón no es menos vital cuando es más pura; que lo vital en ella es precisamente la pureza de la vocación. Pero, si es la vida misma la que rechaza la dádiva de la razón, la que impide el acto de *dar* razón, ¿qué apoyo va a obtener el intento de reformarla, de elaborar una nueva crítica de la razón?

El rigor inherente al pensamiento filosófico ya no exige tan sólo un esmero en el trabajo técnico. Aquella otra forma del rigor, la cual no es sino la valentía intelectual que permite inclinarse ante los hechos, sin compromisos ni evasivas, tiene que extremarse ahora: *no se puede filosofar en nuestros días sin someter a examen las condiciones de posibilidad de la filosofía*. Pero no con el designio metódico de precisar cuáles sean, como se ha hecho tradicionalmente (dando por descontado que existían, y que se encontraban en unas ciertas capacidades de la mente humana), sino considerando esas condiciones en su significado vocacional o vital, y con la duda mordiente de si la vida misma, en lo externo, permitirá que subsistan de veras para siempre, o determinará su desaparición.

Para esto se necesita valor denodado. Pues, si la vocación filosófica implicaba una entrega total, nadie puede a la ligera jugar la vida en una pregunta. Pero la pregunta es insoslayable: ¿podrá ser filósofo ese hombre nuevo del futuro, cuyos rasgos asoman ya en el semblante del hombre actual?

¿Cuáles son esos rasgos? En una típica situación de reforma, Descartes decía que "al mirar con ojos de filósofo las diversas acciones y empresas de los hombres, no hay casi ninguna que no me parezca vana e inútil". Los tiempos eran malos, cuando Descartes escribía estas líneas, y justificaban la manifestación expresa, en un texto de filosofía, del escaso aprecio que los desvaríos de los hom-

bres merecen, en verdad, en cualquier tiempo. Pero esta cura de todas las ilusiones no le infundía desaliento. Añade Descartes que, a pesar de todo, “no dejo de recibir una satisfacción extrema del progreso que creo haber logrado ya en la búsqueda de la verdad, y de concebir tales esperanzas para el porvenir, que si entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que esta es la que yo he escogido”. (*Discurso*, I).

La guerra, la opresión, la ambición, la violencia, la injusticia, la codicia, la crueldad, la envidia: la vocación filosófica habría de ser refugio y liberación de todo esto. Pero es más. Pues el trabajo que desempeña el filósofo cumpliendo su vocación es, por su intención y contenido, una de esas pocas empresas humanas que se sustraen a las vanidades de la vida. Es ocupación “buena e importante”, propia de los hombres que son verdaderamente “hombres”. Y esto tiene “porvenir”.

Tal ocupación impone el aislamiento. Descartes recuerda la ocasión en que trataba “de reformar mis propios pensamientos”. No teniendo, por fortuna, “cuidados ni pasiones” que le perturbaran, nos dice que gozó de la holgura necesaria para dedicarse en soledad a sus meditaciones. La soledad es necesaria, pero no es una evasiva, puesto que es productiva; no es siquiera indiferencia por los asuntos humanos, insensatos o no: Descartes venía entonces de las guerras. *La filosofía nada sustrae a la vida; sólo cambia su centro.* Pero, ¿cómo se habría sentido Descartes, sin una seguridad en la eficacia humana de su vocación? ¿Hubiera podido emprender, lastrado por esta duda interior, la otra duda metódica, con la cual reformó la filosofía?

No sabemos cómo hubiese procurado sustraerse al desconcierto de nuestra época. Porque en la suya había agitación, pero también había distancias, en el tiempo y en el espacio: alguna pausa, algún lugar de reposo como el que Descartes encontró a pocas leguas de los campos de batalla. Hoy no lo encontraría tan cercano. El campo de batalla parece ser el semblante de los hombres: la violencia es su rasgo más saliente. Desde la Grecia del siglo V a.C., la palabra de razón adquirió poder: fue convertida en instrumento del poder político. Esto no representó necesariamente una degeneración de la palabra (aunque causó trastornos en el seno de la filosofía, como es inevitable cada vez que pueden contraponerse las razones de poder y las razones de verdad). No hay ocasión de recordar con nostalgia unos “tiempos de oro”, en que los hombres hubieran usa-

do de la palabra para diversos fines, unos útiles y otros nobles, pero todos ellos inmunes al poder. Lo cierto es que la palabra racionalizó a la política: se descubrió la manera de hacer política razonable, o sea verbal.

Aunque, en rigor, y a pesar de los antecedentes que vienen de Solón, es la propia política la que se inicia con esa forma nueva del verbo. Antes de ser verbal, el régimen de la "cosa pública" no era una política: esa "cosa" era común pero no era realmente "pública". La publicidad inherente a un auténtico régimen político es cosa de palabras. Son ellas las que introducen la racionalidad en la existencia comunitaria. De ahí procede también la democracia; la cual ha de ser una forma de participación verbal en los asuntos públicos, una cohesión de todos por el juego de las buenas razones. La ley consentida también es una razón.

Digamos, pues, que la palabra sirvió primeramente para atemperar el poder, haciéndolo argumentativo, o sea político; para regir las voluntades, haciéndolas explícitas, obligándolas a que tomaran forma de opiniones contrastables. La política nació con discursos. La pura fuerza física quedó así, en principio, subordinada; pues incluso en su empleo como recurso final, era la palabra la rectora de la fuerza. En suma: la política se constituyó como uno de los dominios de lo razonable, nació como derecho político. Mientras pudiera hablarse, la acción política permanecía en este dominio circunscrito. La violencia llevaba la acción a otro dominio. Pero la transgresión del límite revelaba en cada caso la anomalía inherente a todo acto que saliera del dominio verbal.

El cambio que se está produciendo ahora, en un mundo en que cualquiera proclama el principio democrático, o sea el principio del verbo como instrumento de gobierno, representa una disminución progresiva de la participación verbal, una ineficacia de la palabra como vínculo de comunidad. El proceso se observa por igual en los más diversos regímenes políticos. La política se hace irracional (lo cual es un contrasentido), no porque algunos impongan por la fuerza sus propias razones políticas, sino porque se impone a todos, por sí sola, una razón de fuerza mayor; la cual, por ser fuerza, ya no es razón pensada y argumentable.

Esta mutación no se puede evaluar con un cálculo estadístico, como un ascenso cuantitativo en los casos de excepción que se produzcan dentro del régimen razonable de la vida política. El cambio es cualitativo, e indica el fin de este régimen. Desaparece la misma conciencia de aquella excepcionalidad. La palabra pierde su poder

*propio*, que es el político, al convertirse en auxiliar del poder físico; y la política se hace física ella misma, o se deshumaniza, simplemente por fuerza. Entonces es bélica en todo punto, y no sólo en el punto final. La violencia normalizada no proviene de una exacerbación en la belicosidad subjetiva, sino al revés; esta belicosidad de los hombres es su inevitable adaptación a un régimen de vida en que la violencia sería forzosa: sería un procedimiento, más que un recurso final.

Ya no va quedando, así, más que un solo dominio: cuando la política bélica emplea la palabra como arma de guerra en tiempo de paz, la palabra queda materializada, y la política queda excluida del orden razonable. Y lo que todavía quiere contribuir a este orden, ha de someterse, o se elimina. Por razón de fuerza mayor, lo que se busca no es lo razonable, sino lo necesario. Lo necesario puede tomar la apariencia de una victoria, porque hubo contienda. Pero la apariencia es falsa, porque no hubo alternativa. La alternativa de la victoria no es la derrota, sino la paz. Los protagonistas no son los contendientes; la necesidad es protagonista; la guerra es sujeto, y no episodio, de la historia. Por esto la victoria ha de lograrse a toda costa; inclusive, claro está, a costa de la verdad, que es lo más razonable de todo. Y como la palabra verdad todavía es impresionante, se evita contraponerla al interés, y se llama verdad a la fórmula triunfante. Pero ella no triunfa, ni triunfa el error. Triunfa la fuerza, por razón de fuerza mayor. Parece que se haya frustrado para siempre el intento, que nunca fue sino precario, de conjugar el poder con la verdad. Ese intento, sólo como intento, había trazado la línea noble en la historia de la vida política.

Entre naciones, la guerra en tiempo de paz se mantiene con palabras bélicas. Cuando reposan las otras armas, la palabra sirve para asegurar la necesaria continuidad de las hostilidades; porque la paz no podría interrumpir la continuidad de las necesidades. Este es el contraste de los tiempos. Antes la violencia era explosiva y discontinua; la palabra pertenecía al orden de la paz; su agresividad eventual, en estado de guerra, era deformación y anomalía pasajera. Ahora la violencia es universal y continua; abarca lo público y lo privado, y la palabra violenta no sólo se deja oír en plena guerra, sino que es arma de guerra en plena paz. Lo que desaparece, por tanto, es esta plenitud auténtica de la paz.

La paz es la normalidad de lo razonable. Por esto tiene que ser un fin. No es un prelude, ni un intermedio, ni una convalecencia: vale en sí misma y por sí misma. La paz es cosa de palabras finales.

La violencia es un medio, y como tal requiere una justificación de su fin. Pero esta justificación también es cosa de palabras. El orden razonable se mantiene, cuando todavía hay que dar razón de la violencia. Todos sabemos que la violencia no contiene su propia legitimidad, ni la adquiere cuando se acentúa. Sin embargo, este criterio implica la excepcionalidad esencial de la violencia. Cuando se difunde y se hace costumbre, no investigamos su causa, sino que la aceptamos implícitamente como algo necesario. Sólo si recapacitamos, si logramos interrumpir con la mente la continuidad habitual de la violencia, recordamos que no está de más justificarla en cada caso, y una y otra vez. Ante la razón necesaria, la razón de fuerza mayor, resultan superfluas las razones justificantes. Ellas son la última reserva que opone la razón a la normalidad de la violencia. Los hombres exclaman que esta normalidad es irracional, que sume a la existencia en el absurdo. Pero no hay nada más racional que la necesidad. Lo que ocurre es que esta no es la razón verbal; es como la razón física, y su imperio en política representa la eliminación de las alternativas: el fin de la libertad.

La relación oculta de la filosofía con la política y el derecho queda al descubierto en una situación de peligro común. No hay peligro en la influencia de *una* filosofía sobre *una* política; porque una filosofía política nunca llega sola: su misma presencia invita a otras alternativas, y esta es la regla del juego político. Esos tres dominios han existido históricamente como constitutivos del régimen de lo razonable. Los llamamos dominios con deliberación, porque han marcado el pre-dominio de la palabra en la vida humana, y por su solidaridad interna. La filosofía, el derecho y la política no han ocurrido simplemente en la historia: han sido integrantes de su base. Aunque, en lo externo, el lenguaje del filósofo sea distinto, porque sus objetivos, como hombre de ciencia, son inconfundibles con los de la vida práctica, la voz de la filosofía nunca se deja oír sola. Ha de escucharse en concierto, junto con la voz de todas las ciencias; y con la del derecho, que también da razones; y hasta con la poética, que tiene sus propias razones. Si el verbo no es múltiple, no hay razón ninguna, en ningún lado ni para nadie. Si el verbo se corrompe, se corrompe en todos los dominios.

\*

Entre los indicios del fin aparece una nueva manera de hablar. Esta manera nueva, ¿representa una forma de comunicación origi-

nal, que vendría a sustituir el habla de razón, o sería el indicio de una degeneración creciente del verbo expresivo y comunicativo?

El lenguaje de la filosofía, y especialmente el de las ciencias particulares, es considerado como una forma de representación, que atiende sólo al objeto, más que una forma de comunicación. Sin embargo, el logos racional no es menos dia-lógico que las demás formas verbales. El propio pensar (*noein*) es ya una dia-noia, un diálogo interior que se hace con palabras silenciosas, como dice Platón. La razón no se ha llamado pura sólo porque establezca una relación pura con el ser, sino porque establece de esta manera una forma purificada de relación interhumana. Se afirma que la filosofía, y en realidad toda ciencia, tiene la misión de hacer patente el ser, de manifestar su presencia. Pero el ser ya está presente ante el hombre, antes o aparte de la filosofía. Lo que ésta puede hacer es iluminar la presencia. Esta "luz" es la metáfora tradicional con que se designa la operación peculiar de manifestación propia del verbo racional. Para llevarse a cabo, la operación requiere una disposición vital, un cambio en la actitud con que el hombre hace frente a las cosas. Si algo se ve claro en la iluminación, es que el trato habitual con las cosas no las ilumina. También queda aclarado que esa disposición diferente altera por necesidad la relación entre los hombres. El prójimo no queda excluido del dispositivo científico. De hecho, es un componente funcional de la evidencia, de la visión iluminada. La evidencia de "uno solo" podría ser sospechosa, y en definitiva es nula si no es comunicable. En la evidencia compartida, el prójimo se hace próximo, ya no es simplemente "el otro", el ente extraño y ajeno. Lo que se comparte es el ser común; pero no el externo nada más: el ser del otro es lo primariamente comunicado. Esta comunicación, que ya es efectiva en el nivel precientífico del conocimiento, se afirma y se hace más nítida en la ciencia.

La ciencia sirve para hablar mejor; el entendimiento ilumina el ser para que los inter-locutores puedan entenderse mejor. Hacer frente a las cosas con el logos racional es usar de un medio de comunicación que se formaliza como un método (metodo-lógico) y se instaura como un paradigma en la comunidad. La verdad es vinculatoria. Lo es en sí, como operación, aparte del consenso. El acuerdo o la discrepancia sólo pueden promoverse cuando la verdad, para circular, toma forma de opinión. Este es su aspecto sociológico. Pero incluso la discrepancia implica la comunidad de la evidencia primaria: aquello de que se habla se hace igualmente patente en ambas opiniones contrapuestas. En la verdad se elimina la subjetividad (lo

relativo, lo azaroso, lo arbitrario: todo lo disolvente), y es sustituida por un recurso firme y final, al que todos pueden apelar. Las cosas como son, la realidad común objetivamente presentada, es lo que nos une.

Entender es entenderse con palabras. Por consiguiente, lo que hemos de temer, y de lo cual existen ya síntomas patentes, no es el paso de un cierto régimen dialógico a otro distinto, que resultara superior al régimen de la razón, sino la sustitución del régimen dialógico de vida por otro que no sea literalmente dia-lógico, y que no requiera entendimiento.

No se oculta que este suceso, configurado así en términos abstractos, parece un contrasentido inconcebible, algo que estaría fuera del alcance de toda concepción o comprensión. ¿Cómo podrían los hombres existir sin dialogar? Lo detonante de esta situación imaginaria revela hasta qué punto damos por descontado sin examen que nuestra existencia está basada en el logos. Rechazamos casi por instinto, con energía, la eventualidad de que el logos desaparezca de la base. ¿Qué podría en ella ocupar su sitio? No podría ser el enmudecimiento total. Persistiría, pues, alguna forma de logos. Y en efecto, de esto se trata: de que venga una forma no-dialógica del logos, un sistema de transmisiones sin auténtica comunicación, un orden de coexistencia sin esa íntima participación que ensambla con palabras una comunidad.

El régimen dialógico de la existencia se ha consolidado en la historia con la participación de varias formas verbales diferentes. Esta participación es solidaria. El hombre, sujeto de la historia, no es tan sólo aquél ente que tiene la peculiaridad de pronunciar palabras, sino el que forma con ellas la base de su existencia. Por esto debemos todos reconocer que, si se acabara la filosofía, se acabaría todo diálogo con importe histórico; y no por coincidencia, sino porque la índole misma del logos impone a todas sus formas un destino común. La obra histórica de la cultura no es sino un complejo organismo de expresiones, el cual abarca desde la mística hasta la política, pasando por la literatura y la ciencia. Las mismas causas que operan sobre, o contra, el logos racional, pondrían en peligro a las demás formas comunicativas. Sirva como recordatorio la creciente ineficacia de la comunicación dialógica en política; y no sólo cuando hay intereses en pugna, que desembocan en la violencia, sino inclusive (y esto es lo significativo) en la organización y en el trámite normal de los asuntos.

En verdad, son estas otras formas de expresión las que acusan

más inmediatamente el peligro, mientras que la filosofía, a los ojos del profano, parece que pueda desenvolverse como si nada la afectase esencialmente. Pero sí queda afectada, cuando se disocia la razón y la expresión. Este artificio de disociación es un problema viejo, y grave, en el que habrá de insistirse. El hecho es que la crisis dialógica, conocida popularmente como "el problema de la comunicación", ha impresionado a la propia filosofía. Para mejorar el entendimiento *de las cosas*, se ha tratado de depurar lógicamente el lenguaje de la filosofía, como si alguna vez hubiera sido impuro, y como si los medios expresivos que ella emplea, en su intención comunicativa, fueran extrínsecos y hasta perturbadores: mera cuestión de lucimiento en el estilo literario personal. Pero el entendimiento *entre personas* es el fin que buscamos en el entendimiento de las cosas.

El logos no sale reforzado cuando se olvida su esencial carácter dialógico. Los formalismos siempre han dado la impresión de un rigor acentuado. Sin embargo, el rigor formal no es un fin, sino un medio requerido para aquel doble fin de entendimiento. Lo significativo ahora es una sustitución de fines o intenciones entre los cultivadores de las ciencias naturales. Lo que importa no es afinar el rigor para entender las cosas, sino saber de ellas para usarlas; lo cual exige el rigor de una manera más perentoria aún que cuando se busca la simple verdad. A esta exigencia, que ya no es puramente científica, sino pragmática, atiende de manera insensible la filosofía logicista. Más que olvidarse, aquel aspecto dialógico y expresivo del logos se desdeña por inoperante. ¿Puede ser inoperante lo que es esencial? El entendimiento entre personas ha quedado más atrás que el entendimiento de las cosas. En realidad, los dos van juntos. ¿Qué es la razón sin el entendimiento? El nuevo logicismo no ha ofrecido una idea crítica de la razón. Sin cumplir con este compromiso, está contribuyendo de hecho a las manifestaciones iniciales de una razón nueva. Esta razón, que ya no *da* razones (pues las razones siempre se dan a alguien), sería uno de los síntomas del peligro para la filosofía, oculto en su propio seno.

Incluso para el profano, es manifiesto que no existe una decadencia de lo racional. Ahí está el trabajo de las ciencias positivas. Ahí también ese incremento de los estudios lógicos y de las filosofías logicistas. Y lo que es más perceptible: la racionalización de la vida se acentúa, y abarca cada día nuevos sectores. A pesar de esto, no podemos pensar que tales fenómenos representen una expansión de aquel logos que se incorporó desde antiguo al régimen de la vida.

Tan manifiesto como la racionalización es el decaimiento en la intención y la efectividad dialógica de la razón: en el uso de razón como iluminación comprensiva del ser. Comprensiva, porque literalmente abarca el ser, y porque sólo puede comprenderlo abarcando a los sujetos en esa evidencia compartida que es iluminación verbal.

La posibilidad de que se implante en el régimen de la vida una forma no-dialógica del logos, una razón que no sea comunicativa y expresiva, es una posibilidad que no se presenta como simple conjetura, como arbitraria composición de variables. Debe ser explorada en los hechos que anuncian su presencia. Pero la exploración, ¿cómo puede hacerse, sino con la misma razón dialógica, compitiendo con la nueva razón, al tratar precisamente de comprenderla? Aunque el peligro para la razón sea efectivo, nada podrá impedir que ella sea protagonista incluso de su propio fin. Los datos de donde ha de partir la razón, para dar razón de los sucesos, son estos: el mundo no puede *funcionar* sin la razón; por otra parte, decaen las modalidades racionales o dialógicas de la relación interhumana. En esta situación, ¿cuál es la dirección *concebible* que haya de tomar la humanidad? Es decir, ¿cómo ha de concebir la razón ese nuevo régimen de una razón que no procura entendimiento?

Pensemos bien en lo que significa radicalmente comunicación. Lo comunicado no es un cierto contenido que se transmite de una inteligencia a otra, sino alguna realidad, siempre una realidad, en cuya aprehensión participan dos seres humanos completos, y no sólo dos inteligencias registradoras. El contenido significativo no es más que el nexo para conseguir esa comunidad en la posesión del ser; tampoco es más que un medio la depuración, necesaria siempre, de las significaciones. Diríamos que la comunidad *se expresa*, mejor aún que en las emociones, tantas veces turbulentas, en aquella pureza de los significados, porque la puede hacer más efectiva. La pureza no elimina la expresividad.

En cambio, no cabe duda ninguna de que va estableciéndose un sistema de transmisión e intercambio de mensajes que ya no es dialógico en sentido propio. Se le puede llamar todavía comunicación, pues ha de haber alguna base común para que los símbolos del mensaje sean inteligibles y operantes; pero el sistema prescinde de todo propósito vinculatorio, y la persona engrana como una pieza intermedia en el mecanismo de las transmisiones. El hecho nuevo es el de la comunicación sin expresión.

En las formulaciones de la razón más depuradas por el rigor, más aparentemente neutralizadas por la abstracción científica, la

razón ha sido siempre expresiva, aunque no dieran cuenta de esto las críticas de la razón. No expresaba una subjetividad individual: la verdad era la verdad, no era nunca *mi* verdad. Lo que la verdad de razón expresa es la condición del ser que la busca, del que propone a la verdad como base común de entendimiento. Ahora este lenguaje de razón está siendo reemplazado por algo así como una razón sin lenguaje. Seguimos llamando razón y lenguaje a un sistema cifrado y mecanizado de signos cada vez más esotéricos. Y no son esotéricos por recónditos e inaccesibles, porque no sean traducibles siquiera a los términos del habla común, sino porque su destinatario no es el hombre: el nuevo lenguaje es un álgebra que permite organizar la acción. Estos símbolos no son expresivos ni dialógicos, porque declaradamente no se forman, mantienen, ni transmiten con fines de verdad, sino con otros fines.

El logos será expresivo mientras sea proveedor de verdades, es decir, mientras dé razones. Podrá ser inexpressivo cuando provea otras cosas, por ejemplo, bienes y servicios. La razón abastecedora no necesita dar razón de los abastecimientos. Habrá que indagar aquellos fines. Lo que ahora urge es señalar que esta nueva razón es un problema, y no sólo un tema nuevo de especulación, porque es distinta de la antigua razón y está sustituyéndola en la base vital. Si es ella la que rige, la existencia humana, que es libertad, quedará rebajada al nivel de la subsistencia, que pertenece al orden de la necesidad.

\*

No hay ciencia mayor que saber de qué se habla. La ciencia culta no hizo otra cosa en la historia que montar, sobre la base firme del habla popular, otras formas simbólicas y estructuras verbales que representaban otras dimensiones descubiertas en las cosas. La filosofía y las demás ciencias parece que hayan tronchado la rama que les llevaba jugos vivos desde las raíces del lenguaje común y desde la literatura. Así predomina en ellas la afectación de un tecnicismo, de un artificio verbal que finge el rigor y lo suplanta.

También ha degenerado el habla popular, por diversos influjos. Uno de ellos, muy efectivo y pertinaz, es la incultura lingüística de muchos que usan la palabra como instrumento del trabajo profesional. Esos disponen de los medios de difusión que tienen mayor alcance. Por esta amplitud, y por su reiteración cotidiana, sus voces forman una mala escuela, y avasallan la ejemplaridad moderadora y depuradora de los buenos escritores y oradores.

También contribuyen la expansión de la media cultura, la popularización de la ciencia, las improvisaciones del lenguaje tecnológico y comercial. El vocabulario común se llena de términos mal entendidos, entre los que abundan los barbarismos. Pues, quien hace un descubrimiento, en ciencia o en tecnología industrial, le asigna, con mayor o menor fortuna lingüística, un nombre que pertenece a su lengua, o que en ella se adopta, pero que luego se traspone a las demás, sin verdadera traducción, expeditivamente, sin atender al objeto representado y buscar para él una denominación autóctona. Y como *la capacidad inventiva de la tecnología y de la propaganda procede con mayor celeridad que la capacidad digestiva de las lenguas*, resulta de ello que estas lenguas quedan agobiadas por la densidad de la intrusión. El habla de las gentes medio cultas va perdiendo, no sólo corrección formal y agudeza semántica, sino el carácter de una expresión genuina: el término extraño se interpone en la relación directa del sujeto con el objeto. Viene aflorando así, por encima de las fronteras, una especie de *lingua franca* espúrea, que azolva las fuentes de la espontaneidad en cada región lingüística.

Esta pérdida de la gracia y de la propiedad no sólo es dolosa para las lenguas que la sufren. Si las lenguas no son entidades abstractas, ni tienen vida aparte de las comunidades que las hablan, es manifiesto que el detrimento verbal ha de afectar a la existencia humana. Este no es un problema de buen gusto y corrección, que incumba sólo al arte literario y a la ciencia lingüística. Incumbe ya a la filosofía. *Es un hecho que no tiene ser propio quien no tiene manera propia de hablar*. La llamada propiedad o autenticidad existencial no depende de unas ciertas actitudes insólitas ante la vida, o ante la muerte, ideadas con sutileza intelectual por los filósofos. En lo más radical y sustantivo, que es lo común a todos, *la autenticidad de la existencia depende de la autenticidad de la expresión*.

La autenticidad implica la diversidad. Diríamos mejor que la produce. Cada lengua y cada lenguaje representan modalidades diferentes de ser auténtico. Una *lingua franca* sobrepuesta, uniforme para todos, no es vía de autenticidad para ninguno. Por esto la libertad de la lengua es la primera libertad del ser. Esta libertad es la que está comprometida, incluso donde la uniformidad lingüística no se impone gubernativamente. Tampoco la libertad es un don abstracto: sólo se encuentra donde se ejercita. El hombre queda mermando *en su ser* cuando no logra remontarse, con la palabra liberal y autóctona, por encima de las formulaciones que han que permanecer sumisas a la necesidad utilitaria. La necesidad es uniforme; la co-

rrupción del lenguaje utilitario es útil ella misma. De ahí su gravedad, pues la brecha que separa cada vez más el lenguaje culto del lenguaje útil no es signo de un mayor refinamiento en el primero, sino de una esterilidad vital en ambos. La cultura vital de la palabra es literalmente innecesaria; siempre lo fue, pero ahora lo innecesario es dañino.

Hablar es nombrar; nombrar las cosas es poseerlas. Poseerlas y ofrecerlas: la palabra es dádiva de realidades. La forma suprema de dar el ser es dar razón del ser. Pero incluso en otras formas verbales, las más comunes, la palabra consigue lo que no puede conseguir la mano. La mano es poseedora, pero es excluyente, es retentiva, y cuando se abre para dar queda privada de lo que ofrece. La palabra, en cambio, retiene cuando da, posee mejor cuando ofrece. El ser está presente en la palabra como objeto de participación abierta. En esta apertura consiste lo dialógico de todo logos. La apertura se cierra cuando el lenguaje no sirve para entender, sino sólo para usar.

La atrofia progresiva de la facultad original de nombramiento, ¿no equivale a una incapacidad de poseer efectivamente lo nombrado? ¿Y puede poseerse a sí mismo, que es de lo que se trata, quien no posea, con título verbal acreditado, las realidades de su mundo? Es dudoso que logre saber de los objetos reales, saber de veras, quien los nombra con vocablos deformes, advenedizos, que no pueden aclimatarse en la propia lengua. Porque la lengua no es propia por uso habitual. La propiedad de una lengua es un "carácter propio", que ella posee y puede perder, como la autenticidad que ella confiere a las personas, la cual también puede decaer. La autenticidad no se toma de prestado. Siendo esto así, el mal nombramiento de las cosas, en que consiste la inautenticidad verbal, entraña una verdadera enajenación de estas cosas. Los malos nombres servirán provisionalmente para señalarlas, y para que puedan pasar de mano en mano. Pero es la mano la que rige entonces el negocio con ellas, y ha de pasar mucho tiempo para que la palabra ajena llegue a ser propia y pueda apropiárselas. La posesión del ser es verbal, y ha de ser genuina para ser efectiva.

¿Y los objetos que no son cosas, como las experiencias de la vida interior? También la expresión de este mundo interior está sufriendo invasiones, las cuales no enriquecen, sino que reducen y uniforman el vocabulario. El hombre no es capaz de sentir con propiedad sino aquello que es capaz de decir con palabras propias. Pero, como la palabra siempre es operante, las palabras ajenas in-

ducen a actuar con fingimiento, como si cada persona fuese un personaje y representara un papel en una obra escrita para otros actores. Las palabras de moda imponen un sistema restringido y automático de reacciones, de actitudes y de cualificaciones, como los uniformes reflejos condicionados por la propaganda. Las otras vivencias posibles quedan eliminadas con el desuso de las palabras autóctonas con que se comunicaban. La uniformidad de la vida emocional se establece en el nivel de la mínima denominación común.

El lenguaje de las ciencias naturales, que son las que más impresionan al vulgo, ha decaído también hasta el extremo de que puede reducirse hoy, aparte de los vocablos técnicos, a unos pocos centenares de palabras, si a tanto llega. Pero no hay, en la expresión científica (cuando no se ha de formular matemáticamente), nada que imponga por necesidad esta penuria. Donde más resalta, y donde más deprime la penuria, es en las formas didácticas o expositivas de la comunicación científica y tecnológica, las que exigen orden gramatical en el discurso. Va siendo rara esta capacidad de discurrir, porque la sustituye, en vez de completarla, la simple capacidad de calcular. Esta, a su vez, se transfiere a los aparatos mecánicos, los cuales son infaliblemente lógicos, pues no dan nunca más de lo que reciben (como las conclusiones del silogismo). La buena lógica, por supuesto, quiere ser reguladora y analítica de un logos productivo. La cooperación del cálculo y el discurso es el arte de expresión científica que ha venido decayendo. La proporción desnivelada de estos dos componentes contrae el horizonte intelectual. ¿O será acaso la consecuencia de una previa contracción? Todo depende de lo que el intelecto le pida a la realidad. Si le pide que se dé entera, es necesario discurrir; si se le pide un servicio, entonces basta calcularla. Con el cálculo, la razón que hemos de dar de la realidad, inclusive de la cuantificable, no es más que una razón a medias.

¿Ha cambiado solamente la forma de expresarse? Era inevitable que cambiase el lenguaje de las ciencias, especialmente el de las naturales. Este cambio de forma corresponde al de las teorías y al de los métodos. La "presentación de la realidad" que se confía a la expresión científica (en física sobre todo, pero también en biología) no ha de llevarse a cabo a la manera tradicional, cuando se trata de unas realidades microscópicas, cuya presentación simbólica adecuada no puede despertar imágenes sensoriales, ni apenas recurrir a modelos gráficos. Por otra parte, la diversificación interior de estas ciencias impone la especialización. Ya es imposible cultivar a la vez varios de los campos en que se subdivide cada ciencia.

Todo lo cual fija límites estrictos a las formas de comunicación científica.

Pero la cuestión no queda resuelta al admitir estas limitaciones. Si ella incumbe a la filosofía es porque la especialización del lenguaje no es causa determinante de la incultura verbal. No han cambiado sólo las formas específicas de expresión del hombre de ciencia; ha cambiado el científico como hombre. Pues no es un supuesto, sino un hecho, que el hombre que habla de manera diferente es un hombre diferente; y si la diferencia no marca un nuevo estilo, sino que es una deficiencia, ¿no será deficiente el hombre, en general, que se expresa de manera deficiente, sea físico, artesano o filósofo?

Vale la pena retener estas preguntas. Se afirma con frecuencia que la especialización deforma: que la concentración de la mente en un solo sector lo deja inapto para enfrentarse a otros sectores de la realidad. Esto no es enteramente cierto: la concentración profesional sólo limita a quienes ya eran limitados por naturaleza. Lo que debemos reconocer es que la especialización científica, independientemente de sus limitaciones eventuales, no es *en sí misma* formadora del pensamiento auténtico, y por tanto no puede deformar. Ninguna especialidad, en ciencia natural, contiene los estímulos indicados para la capacidad de discurrir, que es la de guiar con orden conjunto el discurso del pensar y de la expresión. Esto es arte y ciencia verbal. A la especialidad hay que llegar ya provisto de tales capacidades, o hay que proveerse al margen de ella. La deformación consiste en permanecer desprovisto. La especialización no es culpable, primero porque es inevitable y provechosa, y sobre todo porque está probado que *se puede hacer ciencia valiosa sin discurrir*. Las fallas en el discurso tienen otro origen. A pesar de ellas, la ciencia misma no parece haber sufrido deterioro. Hace falta indagar esa causa del deterioro que haya sufrido el científico; porque es presumible que acabará afectando también a su ciencia imperceptiblemente: no en su quehacer, sino en su sentido.

El cambio, en apariencia trivial, en el uso de la palabra, va conduciendo a un cambio en el concepto de la ciencia, en el proyecto de sus fines. Ahí radica la clave de la cuestión. Las especialidades no determinan la deshumanización, por ninguna ley de economía intelectual, ni por una forzosa distribución del tiempo. Las formas incultas de la especialización son señal inequívoca de una desviación en la actitud que asume el especialista, *no frente a las realidades ajenas a su ciencia, sino frente a la ciencia misma*. Lo rele-

vante en el contraste entre la ciencia de antaño y la de hoy, aparece como un progresivo abandono de la disposición teórica, en una suplantación de la sapiencia contemplativa por las utilidades pragmáticas. De acuerdo con este nuevo plan, las ciencias (en verdad, sólo algunas ciencias naturales) habrían de prescindir de los rigores propios de la palabra expresiva, comunicativa, explicativa, porque su finalidad no sería pro-poner, ex-poner, o dar razón del ser, sino utilizarlo.