

EL HOMBRE Y LA GENTE

III. ESTRUCTURA DE «NUESTRO» MUNDO

Nos hallamos comprometidos en la difícil faena de descubrir con irrecusable claridad, esto es, con genuina evidencia, qué cosas, hechos, fenómenos entre todos los que hay merecen por su diferencia con todos los demás llamarse «sociales». La cosa nos interesa sobremanera, porque nos es urgente estar bien en claro sobre qué sean sociedad y sus modos. Como todo problema rigurosamente teórico, es éste, a la vez, un problema pavorosamente práctico en el cual estamos hoy sumergidos – ¿,por qué no decirlo? –, náufragos, Nos acercamos a este problema, no por mera curiosidad, como nos acercamos a una revista ilustrada, como, incorrectamente, miramos por la rendija de una puerta para ver lo que está pasando al otro lado de ella, o como el erudito, con frecuencia insensible a verdaderos problemas, papelea en los legajos de un archivo por mero afán de fisgonear y bucear en los detalles de una vida o de un suceso. No; en este afán presente de averiguar lo que es la sociedad nos va a todos la vida; por eso es un archiauténtico problema, por eso la sociedad nos es, usando la terminología enunciada, de una enorme «importancia». Y eso de que nos va la vida no es una manera de decir, por tanto, pura o mala retórica. Tan nos va la vida en ello, que, efectivamente, nos ha ido ya. Todos *nous l'avons échappé belle*. Cabe decir que la inmensa mayoría de los hombres actuales podemos y debemos considerarnos muy concretamente como «supervivientes», porque todos, en estos años, hemos estado a punto de morir... «por razones sociales». En los atroces acontecimientos de estos años que, en modo alguno están hoy conclusos y finiquitados, ha intervenido muy principalmente, como su causa decisiva, la confusión que los contemporáneos padecen respecto a la idea de sociedad.

Para ejecutar con todo rigor nuestro propósito hemos retrocedido al plano de realidad radical – radical porque en él tienen que aparecer, asomar, brotar, surgir, existir todas las demás realidades – que es la vida humana. De ésta dijimos, en resumen:

1. Que vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual vista desde ella misma; por tanto, que es siempre la *mía* – que es personal.
2. Que consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, teniendo, so pena de sucumbir, que hacer siempre algo en una determinada circunstancia – lo que nombraremos la circunstancialidad de la vida, o que se vive en vista de las circunstancias.
3. Que la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser – incesantemente.
4. La vida es intransferible. Nadie puede sustituirme en esta faena de decidir mi propio hacer y ello incluye mi propio padecer, pues el sufrimiento que de fuera me viene tengo que aceptarlo. Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago – por tanto, lo que pienso, siento, quiero – *tenga* sentido y *buen sentido* para mí.

Si reunimos estos atributos, que son los que más interesan para nuestro tema, tenemos que la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable. Y ahora noten bien esto: si más adelante nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posea estos atributos, quiere decirse, sin duda ni atenuación, que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida en cuanto realidad radical, sino que será vida, y si se quiere, vida humana en otro sentido, será otra clase de realidad distinta de aquella y, además, secundaria, derivada, más o menos problemática. Tendría gracia que en nuestra pesquisa tropezásemos con formas de vida nuestra que, al ser nuestra, tendríamos que llamar humana, pero que por faltarle aquellos atributos tendríamos que

llamar, también y a la vez, no humana o in-humana. Ahora no entendemos bien qué pueda significar esta eventualidad, pero lo anuncio para estar alerta.

Mas al presente hagámonos firmes en la evidencia de que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador* de ello o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa; por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo qué significa. *Sólo es humano, lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo.* En toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es agente, autor o *responsable* de ella. Consecuencia de lo anterior es que mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea – minerales, vegetales, animales, los otros hombres –, es, por esencia, *soledad*. Mi dolor de muelas – dije – sólo a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso -y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído – tengo que pensármelo yo solo, o yo en mi soledad. Dos y dos son verdaderamente cuatro – esto es, evidentemente, inteligiblemente – únicamente cuando me retiro un instante solo a pensarlo.

Si vamos a estudiar fenómenos elementales, al comenzar, teníamos que comenzar por lo más elemental de lo elemental. Ahora bien: lo elemental de una realidad es lo que sirve de base a todo el resto de ella, su componente más simple y, a fuer de básico y simple, lo que menos solemos ver, lo más oculto, recóndito, sutil o abstracto. No estamos habituados a contemplarlo y por eso nos es difícil reconocerlo cuando alguien nos lo expone e intenta hacérselo ver. Parejamente, de un buen tapiz lo que no vemos son sus hilos, precisamente porque el tapiz está hecho de ellos, porque son sus elementos o componentes. Lo que nos es habitual son las cosas, pero no los ingredientes de que están hechas. Para ver sus ingredientes hay que dejar de ver su combinación, que es la cosa, como para poder ver los poros de las piedras de que está hecha una catedral tenemos que dejar de ver la catedral. En la vida práctica y cotidiana lo que nos importa es manejar las cosas ya enteras y hechas, y por eso es su figura lo que nos es conocido, habitual y fácil de entender. Viceversa, para hacernos cargo de sus elementos o componentes tenemos que ir a redropelo de nuestros hábitos mentales y deshacer imaginariamente, esto es, intelectualmente las cosas, descuartizar el mundo para ver lo que tiene dentro, sus ingredientes.

Al haber vida humana – dije – hay *ipso facto* dos términos o factores igualmente primarios el uno que el otro y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hombre vive. Para el idealismo filosófico desde Descartes sólo el hombre es realidad radical o primaria, y aun el Hombre reducido a *une chose qui pense – res cogitans*, pensamiento –, a ideas. El mundo no tiene de suyo realidad, es sólo un mundo ideado. Para Aristóteles, viceversa, sólo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad. El hombre no es sino una cosa entre las cosas, un pedazo de mundo. Sólo secundariamente, gracias a que posee razón, tiene un papel especial y preeminente: el de razonar las demás cosas y el mundo, el de pensar lo que son y alumbrar en el mundo qué es la verdad sobre el mundo, merced a la palabra que dice, que declara o revela la verdad de las cosas. Pero Aristóteles no nos descubre por qué el hombre tiene razón y palabra – *lógos* significa, a la vez, lo uno y lo otro – ni nos dice por qué en el mundo hay, además de las cosas esa otra extraña cosa que es la verdad. La existencia de esta razón es para él un simple hecho del mundo como cualquier otro, como el cuello largo de la jirafa, la erupción del volcán y la bestialidad de la bestia. En este decisivo sentido digo que para Aristóteles el hombre, con su razón y todo, no es ni más ni menos que una cosa y, por tanto, que para Aristóteles no hay más realidad radical que las cosas o *ser*. Si aquéllos eran idealistas, Aristóteles y sus secuaces son realistas. Pero a nosotros nos parece que el hombre aristotélico, aunque de él se dice que tiene razón, que es un animal racional, como no explica, aun siendo filósofo, por qué la tiene, por qué en el universo hay alguien que *tiene* razón, resulta que no da razón de ese enorme accidente y entonces resulta que no tiene razón. Es palmario que un ser inteligente que no entiende por qué es inteligente no es inteligente: su inteligencia es sólo presunta. Situarse más allá o, si se quiere el giro inverso, más acá, más adelante de Descartes y Aristóteles no es abandonarlos ni desdeñar su magisterio. Es todo lo contrario: sólo quien dentro de sí ha absorbido y conserva a ambos puede evadirse de ellos. Pero esta evasión no significa superioridad alguna respecto a sus genios personales.

Nosotros, pues, al partir de la vida humana como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas y nos encontramos con que son en la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno, que el otro – Hombre y Mundo. El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante. De aquí que el Mundo en que ella tiene que transcurrir, que ser, consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*s. El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad o práctica – no una realidad que se compone de cosas. «Cosas» significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida – no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facilidades y dificultades, ventajas y desventajas para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven – su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades –, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser «cosas» *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable. Mas no existiendo en nuestra lengua palabra que enuncie adecuadamente eso que las cosas nos son en nuestra vida, seguiré usando el término «cosas» para que con menos innovaciones de léxico podamos entendernos.

Ahora tenemos que investigar la estructura y contenido de ese contorno, circunstancia o mundo donde tenemos que vivir. Hemos dicho que se compone de cosas en cuanto *prágmata*. Pero este hallarnos con cosas, encontrarlas, requiere ya ciertas averiguaciones, y vamos, paso a paso, a hacer rápidamente su entera anatomía.

1.º Y lo primero que es menester decir pareceme ser esto: si el mundo se compone de cosas, éstas tendrán una a una que serme dadas. Una cosa es, por ejemplo, una manzana. Prefiramos suponer que es la manzana del Paraíso y no la de la discordia. Pero en esa escena del Paraíso descubrimos ya un problema curioso: la manzana que Eva presenta a Adán ¿es la misma que Adán ve, halla y recibe? Porque al ofrecerla Eva es presente, visible, patente sólo media manzana. Lo que se ve, lo que es, rigurosamente hablando, presente, desde el punto de vista de Eva es algo distinto de lo que se ve desde el punto de vista de Adán. En efecto, toda cosa corpórea tiene dos caras y, como de la luna, sólo una de esas caras tenemos presente. Ahora caemos, sorprendidos, en la cuenta de algo que es, una vez advertido, gran perogrullada, a saber: que ver, lo que se dice estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una. Y, además, que si hay dos seres que la ven, ninguno ve de ella la misma cara sino otra más o menos distinta.

Ciertamente yo puedo dar vueltas en torno a la manzana o hacerla girar en mi mano. En este movimiento se me van haciendo presentes aspectos, esto es, caras distintas de la manzana, cada una en continuidad con la precedente. Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla. Pero, bien entendido, esta suma de lo recordado a lo efectivamente visto no hace que yo pueda ver juntos todos los lados de la manzana. Esta, pues, en cuanto unidad total, por tanto, en lo que entiendo cuando digo «manzana», jamás me es presente; por tanto, no *me* es con radical evidencia, sino sólo, y a lo sumo, con una evidencia de segundo orden – la que corresponde al mero recuerdo –, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa. De aquí que a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando el resto de ella, del cual diremos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o compresente. Ya verán la luz que esta idea de lo com-presente, de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están.

2.º Lo segundo que conviene hacer notar es ésto otro:

Nos hallamos ahora en este salón, que es una cosa en cuyo interior estamos. Es un interior por estas dos razones: porque nos rodea o envuelve por todos lados y porque su forma es cerrada, esto es, continúa. Sin interrupción, su superficie se hace presente a nosotros de suerte que no vemos nada más que ella; no tiene agujeros o aberturas, discontinuidades, brechas o rendijas que nos dejen ver otras cosas que no son ella y sus objetos interiores, asientos, paredes, luces, etc. Pero imaginemos que al salir de aquí, cuando la lección concluya, nos encontrásemos con que no había nada más allá, esto es, fuera; que no había el resto del mundo en torno a ella, que sus puertas dieran no a la calle, a la ciudad, al Universo, sino a la Nada. Hallazgo tal nos produciría un *choc* de sorpresa y de terror. ¿Cómo se explica ese choc si ahora, mientras estamos aquí, sólo teníamos presente este salón y no habíamos pensado, de no haber yo hecho esta observación, en si había o no un mundo fuera de sus puertas – es decir, en si existía, en absoluto, un fuera? La explicación no puede ofrecer duda. También Adán habría sufrido un *choc* de sorpresa, aunque más leve, si hubiese resultado que lo que Eva le daba era sólo media manzana, la mitad que él podía ver, pero faltando la otra media com-presente. En efecto, mientras este salón nos es *sensu stricto* presente nos es compresente el resto del mundo fuera de él y, como en el caso de la manzana, esta compresencia de lo que no es patente pero que una experiencia acumulada nos hace saber que aun no estando a la vista existe, está ahí y se . puede y se tiene que contar con su posible presencia, es un saber que se nos ha convertido en habitual, que llevamos en nosotros habitualizado. Ahora bien, lo que en nosotros actúa por hábito adquirido, a fuer de serlo, no lo advertimos especialmente, no tenemos de ello una conciencia particular, actual. Junto a la pareja de nociones *presente y compresente* nos conviene también distinguir esta otra: lo que nos es *actualmente*, en un acto preciso, expreso, y lo que nos es *habitualmente*, que está constantemente siéndonos, existiendo para nosotros, pero en esa forma velada, inaparente y como dormida de la habitualidad. Apúntese, pues, en la memoria esta otra pareja: actualidad y habitualidad. Lo presente es para nosotros en actualidad; lo compresente, en habitualidad.

Y esto nos hace desembocar en una primera ley sobre la estructura de nuestro contorno, circunstancia o mundo. Esta: que el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber – para el caso es igual – que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. Conste, pues, que ahora llamo latente sólo a lo que en cada instante no veo pero sé que o lo he visto antes o lo podría, en principio, ver después. Desde los balcones de Madrid se ve el expresivo, grácil, dentellado perfil de nuestra sierra de Guadarrama, nos es presente – pero sabemos, por haberlo oído o leído en textos que nos ofrecen crédito, que hay también una cordillera del Himalaya, la cual, no más que con un poco de esfuerzo y un buen talonario de cheques en el bolsillo, podríamos un día ver; mientras no hacemos este esfuerzo y nos falta, como es sólito, el susodicho talonaria, el Himalaya está ahí latente para nosotros, pero formando parte efectiva de nuestro mundo en esa peculiar forma de *latencia*.

A esa primera ley estructural de nuestro mundo que consiste – repito – en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas latentes, agregamos ahora una segunda ley no menos evidente; ésta: que no nos es presente nunca una cosa sola, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca. Aquí se ve bien claro por qué llamo a estas leyes *leyes estructurales*: porque éstas nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste; por decirlo así, describen rigurosamente su anatomía. Así, esta segunda ley viene a decirnos: el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan. Y, en efecto, nótese que constantemente el mundo adelanta a nosotros una de sus partes o cosas, como un promontorio de realidad, mientras deja, como forido desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito *en el cual* la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*. Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece. Ahora me refiero sólo a lo visible y presente. El horizonte es también algo que vemos,

que nos es ahí, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por tal o cual cosa que representa el papel de protagonista en cada instante de nuestra vida. *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente*.

Con lo cual se nos ha complicado un poco más la estructura del mundo, pues ahora tenemos tres planos o términos en él: en primer término la cosa que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el *más allá latente «ahora»*.

Precisemos el esquema de esta más elemental estructura anatómica del mundo. Como se advierte, empieza a mostrárenos una diferencia en la significación de *contorno* y mundo que hasta ahora habíamos usado como sinónimos. *Contorno* es la porción del mundo que abarca en cada momento mi horizonte a la vista y que, por tanto, me es presente. Bien entendido que, como sabemos por nuestra primera observación, las cosas presentes presentan sólo su faz, pero no su espalda, que queda sólo compresentada; vemos sólo su anverso y no su reverso; contorno es, pues, el mundo patente o semipatente *en torno*. Pero nuestro mundo contiene sobre éste, más allá del horizonte y del contorno, una inmensidad latente en cada instante determinado, hecha de puras compresencias; inmensidad, en cada situación nuestra, recóndita, oculta, tapada por nuestro contorno y que envuelve a éste. Pero, repito una vez más, ese mundo latente *per accidens*, como dicen en los seminarios, no es misterioso ni arcano ni privado de posible presencia, sino que se compone de cosas que hemos visto o podemos ver, pero que en cada instante actual están ocultadas, cubiertas para nosotros por nuestro contorno; mas en ese estado de latencia y veladura, actúan en nuestra vida como habitualidad, lo mismo que ahora actúa en nosotros sin que lo advirtamos el *fuera* de este salón. El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente.

En toda esta explicación, para hacer el asunto más fácil y pronto, me he referido sólo a la presencia visible de las cosas, porque la visión y lo visible es la forma de presencia más clara. Por eso casi todos los términos que hablan del conocimiento y sus factores y objetos son, desde los griegos, tomados de vocablos vulgares que en la lengua se refieren al ver y al mirar. *Idea* en griego es la vista que ofrece una cosa, su *aspecto* – que en latín viene, a su vez, de *spec*, ver, mirar. De aquí espectador, el que contempla, *inspector*; de aquí *respecto*, es decir, el lado de una cosa que se mira y considera; *circumspecto*, el cauteloso que mira en derredor, no fiándose ni de su sombra, etc.

Pero el haber yo preferido referirme sólo a la presencia visible no quiere decir que sea la única – no menos presentes nos son, con mucho, otros caracteres. Una vez más reitero que al decir que las cosas nos son presentes, digo algo científicamente incorrecto, poco riguroso. Es un pecado filosófico que con mucho gusto cometo para facilitar el ingreso en esta manera radical de pensar la realidad básica y primigenia que es nuestra vida. Mas conste que esa expresión es inexacta. Lo que propia- mente nos es presente no son las cosas sino colores y las figuras que los colores forman; resistencias a nuestras manos y miembros, mayores o menores, de uno u otro cariz: esto es, durezas y blanduras, la dureza del sólido, la resistencia deslizante del líquido o del fluido, del agua, del aire; olores buenos y malos, etéreos, aromáticos, especiosos, hedores, balsámicos, almizclados, punzantes, cabríos, repugnantes; ruidos que son murmullos, ruidos, runrún, chirridos, estridores, zumbidos, estrépitos, estampidos, estruendos, y así hasta once clases de presencias que llamamos «objetos de los sentidos», pues es de advertir que el hombre no posee sólo cinco sentidos, como reza la tradición, sino, por lo menos, once, que los psicólogos nos han enseñado a diferenciar muy bien.

Pero llamándolos «objetos de los sentidos» sustituimos los nombres directos de las cosas patentes, que integran *prima facie* nuestro contorno, con otros nombres que no los designan directamente, sino que pretenden indicar el mecanismo por el cual los advertimos o percibimos. En vez de decir cosas que son colores y figuras, ruidos, olores, etc., decimos «objetos de los sentidos», cosas sensibles que son visibles, tangibles, audibles, etc. Ahora bien -y téngase esto muy en cuenta –, que existen para nosotros colores y figuras, sonidos, etc., *gracias a que* tenemos órganos corporales que cumplen la función psico-fisiológica de hacérselos sentir, de producir en nosotros

las sensaciones de ellos, será todo lo verosímil, todo lo probable que ustedes quieran, pero es sólo una hipótesis, un intento nuestro de explicar esta maravillosa presencia ante nosotros de nuestro contorno. Lo incuestionable es que esas cosas están ahí, nos rodean, nos envuelven y que tenemos que existir entre ellas, con ellas, a pesar de ellas. Se trata, pues, de dos verdades, muy elementales y básicas, pero de calidad u orden muy diferente: que las cosas cromáticas y sus formas, que los ruidos, las resistencias, lo duro y lo blando, lo áspero y lo pulimentado está ahí, es una verdad firme. Que todo eso está ahí porque tenemos órganos de los sentidos y éstos son lo que se llama en la fisiología – con un término digno del médico de Moliere – «energías específicas», es una verdad probable, sólo probable, es decir, hipotética.

Pero no es esto lo que nos interesa ahora sino, más bien, hacer notar que la existencia de esas cosas llamadas sensibles no es la verdad primaria e incuestionable que sobre nuestro contorno hay que decir, no enuncia el carácter primario que todas esas cosas nos presentan, o dicho de otro modo, que esas cosas nos son. Pues al llamarlas «cosas» y decir que están ahí en nuestro derredor subentendemos que no tienen que ver con nosotros, que por sí y primariamente son con independencia de nosotros y que si nosotros no existiésemos ellas seguirían lo mismo. Ahora bien, esto es ya más o menos suposición. La verdad primera y firme es ésta: todas esas figuras de color, de claro-oscuro, de ruido, son y rumor, de dureza y blandura, son todo eso refiriéndose a nosotros y para nosotros, en forma activa. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Cuál es esa actividad sobre nosotros en que primariamente consisten? Muy sencillo: en sernos señales para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta.

El cielo azul no empieza por estar allá en lo alto tan quieto, y tan azul, tan impasible e indiferente hacia nosotros, sino que empieza originariamente por actuar sobre nosotros como un riquísimo repertorio de señales útiles para nuestra vida; es su función, su actividad, lo que nos hace atenderlo y, gracias a ello, verlo, en su papel activo de semáforo. Nos hace *señales*. Por lo pronto el cielo azul nos señala buen tiempo, y nos es el primer reloj diurno con el sol andariego que, como un laborioso y fiel empleado de la ciudad, como un servicio municipal, si bien, por caso raro, gratuito, hace cotidianamente su recorrido del Oriente al Ocaso; y nocturnamente las constelaciones que nos señalan las estaciones del año y los milenios – el calendario de Egipto se basa en los cambios milenarios de Sirio –, y, en fin, nos señalan las horas. Mas no para aquí su actividad señaladora, advertidora, sugeridora. No un supersticioso hombre primitivo, sino Kant, nada menos – y hace, para estos efectos, bien poco tiempo, en 1788 –, resume todo su glorioso saber diciéndonos: «Dos cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevos y que se hacen mayores cuanto más frecuentes y detenidamente se ocupa de ellas nuestra meditación: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.» Por tanto, los deberes y las estrellas.

Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles – climas, horas, días, años, milenios –, útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo de la vida humana: en la bruna nocturnidad de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos hace guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Heine cuando nos insinúa que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez, minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo.

XI. EL DECIR DE LA GENTE: LA LENGUA. HACIA UNA NUEVA LINGUISTICA

No hay relación más superlativamente humana que la de la madre y el hijo, del hombre y la

mujer que se aman. El individualísimo ser que es esta madre vive hacia el individualísimo ser que es este hijo. Es este hombre quien está enamorado de esta mujer – insustituible, incomparable, única. Cuanto el uno hace respecto al otro es un ejemplo máximo de acción interindividual. Ahora bien, lo que dos amantes hacen más abundante- mente es hablarse. Ya sé que entre ellos hay además la caricia. Pero dejémosla estar por ahora, pues tal vez resulte que la caricia en el amor es, no digo que únicamente pero sí más que otra cosa, algo así como seguir hablándose en una nueva forma. ¿En cuál? Dejémoslo estar. Lo que parece incuestionable es que el amor de los amantes, que vive en miradas, que vive en caricias, vive más que todo eso en conversación, en diálogo sin fin. El amor es parlero, gorjeante: el amor es elocuente, y quien al amar calla es que no tiene remedio, es que es anormalmente taciturno.

De modo que la interacción individualísima que es amarse, en la cual ambos participantes actúan desde su fondo más personal, que es, por tanto, una incesante creación original, tiene que realizarse por medio del habla. Pero hablar es usar de un determinado lenguaje, y ese lenguaje no es creación de ninguno de los amantes. La lengua en que conversan estaba ahí, antes que ellos y fuera de ellos, en su contorno social. Desde niños les ha sido inyectada al oír lo que las gentes dicen. Porque la lengua, que es siempre y últimamente la lengua materna, no se aprende en gramáticas y diccionarios, sino en el decir de la gente.

Ellos, los amantes, quieren decirse cosas, muchas cosas, pero todas esas cosas son una sola – el propio ser, el individualísimo ser de cada cual. Ya al comienzo de este curso, haciendo notar que la vida humana es en su última verdad radical soledad, añadí que es el amor el ensayo de canjear dos soledades, de entremezclar dos recónditas intimidades, lo cual, logrado, sería como dos venas fluviales que entremezclan sus aguas, o dos llamas que se funden. Para ello se dicen «amor mío» u otra expresión de análogo cariz. Hemos de distinguir entre lo que con esa expresión quieren decirse y esta expresión misma con que lo dicen. Lo que ellos quieren decir es su sentimiento hacia el otro, un sentimiento auténtico que les invade, que brota de la raíz de su persona, que sienten y entienden perfectamente; en cambio, la expresión «amor mío», que va a portar del uno al otro la noticia, la declaración o manifestación de ese sentimiento, les viene a ambos de fuera y no la entienden. Nos encontramos exactamente en el mismo caso del saludo: yo entiendo muy bien que necesito dar la mano, pero no entiendo en absoluto por qué eso que necesito hacer con los otros es darles la mano. Los amantes entienden muy bien que para comunicarse su sentimiento tienen que decirse esas palabras u otras parejas. Pero no entienden por qué su sentimiento se llama «amor», se dice «amor», y no con cualquier otro sonido. Entre su intención personal de decir su sentimiento y el acto de pronunciar y producir un cierto sonido, no existe nexo inteligible. Si hacen ese acto pronunciativo los amantes es porque han oído que se hace cuando dos se quieren, pero no por ninguna razón que en la palabra «amor» encuentren.

La lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional. La prueba más escandalosa, casi cómica, es que llamamos con las palabras «racional» y «lógico» a nuestro comportamiento máximamente inteligente, cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *lógos*, que en latín y en griego significaron originariamente «hablar», es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos.

Repito: entendemos, más o menos bien, las ideas que queremos expresar con o que decimos, pero no entendemos lo que dice eso que decimos, lo que por sí mismo significa nuestro decir, esto es, nuestras palabras. El paralelismo con el saludo es perfecto, y como en él sólo podemos entender el acto de dar la mano cuando dejando de saludar nos ponemos a teorizar sobre el origen del saludo y descubrimos la etimología de nuestro uso, así acontece con la palabra. A veces no lo conseguimos y la palabra queda ininteligible. Así acontece con la palabra «amor». Nosotros la hemos recibido de los romanos, pero no es palabra romana, sino etrusca. ¡Quién sabe de qué experiencias propias o de qué otro pueblo les llegó a éstos!... Es una pena, pero no sabemos por qué cosa tan importante en nuestras vidas como es el amor se dice «amor». Parejamente decimos «me entró miedo». Para nosotros esta expresión no tiene por sí sentido. No entendemos que el miedo, una emoción que en nosotros se produce y que es ajena al espacio, pueda estar fuera y «entrarnos».

Pero esta vez la etimología nos aclara el sentido porque nos hace saber que en griego y otras, lenguas indo-europeas existe una expresión idéntica, por lo cual averiguamos que el pueblo primitivo indo-europeo creía que las pasiones, como las enfermedades, son fuerzas cósmicas que están fuera, en el espacio, y de cuando en cuando nos invaden.

Mas el otro atributo del uso es que nos sentimos coaccionados a ejercitarlo, a seguirlo. ¿Dónde está en el habla la coacción? ¿Quién se enfada o me amenaza con represalias si no empleo palabras de lengua ninguna determinada, sino sonidos de mi propia invención?

Al hablar de la coacción en el caso del saludo me ceñí a enunciar el tipo de represalias que su omisión provocaba, pero ya veremos cómo en cada tipo de uso la coacción toma una forma de un tipo distinto. Estas diferencias son importantísimas: ellas hacen manifiesto, mejor que nada, la función a que cada tipo de usos sirve en la sociedad. La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama «Derecho». Ya veremos por qué esto pasa. Ahora baste decir que, comparada esta coacción con la que nos amenaza si no saludamos, ésta nos parece mucho más débil, difusa y lenta en su funcionamiento que aquélla. Si alguien roba un reloj y es cogido *in fraganti*, un policía se apodera inmediatamente de él y, a la fuerza, se lo lleva a la comisaría. En este caso, pues, la respuesta de la sociedad a un abuso es física, de máxima intensidad y fulminante. Esto nos permite nuevamente advertir que los usos pueden clasificarse en *débiles* y *fuertes*. Estos dos grados de energía en el uso se miden por la que manifiesta la coacción. Saludar y cuanto suele llamarse «costumbres» es uso débil; el Derecho, en cambio, es un uso fuerte. Espero poder mostrar cómo precisamente por ser un uso fuerte su aspecto y su *prima faces* más frecuentes son de perfil distinto a los demás usos, es decir, a los que, más o menos, han sido siempre reconocidos como usos, y ello fue causa de que juristas y filósofos del Derecho no hayan acertado a ver en éste lo que es y no puede menos de ser: un uso de entre los usos. Pero no es aún la hora de hablar sobre qué sea el Derecho. Ya he dicho que nuestro contorno, en la medida en que es contorno social, se manifiesta como permanente y universal coacción. Este es el momento de corregir en poquísimas palabras la idea errónea que de la coacción social o colectiva se tiene. Pues se supone que ésta ha de consistir en actos especiales, positivos o negativos, que los demás ejerzan sobre nosotros. No hay tal. Esa es sólo una forma de coacción de la cual hemos visto ya dos especies distintas; el enfado de los demás si no les saludamos, que es mera retirada de su amistad, de su estima y tal vez de su trato, y la intervención enérgica de la policía si alguien roba un reloj o falsifica un testamento. Pero me parece perfectamente natural llamar «coacción sobre mi comportamiento» toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social.

Por ejemplo: el amante quiere decir algo a su amada pero se niega a usar una determinada lengua. Evidentemente no por ello interviene la policía, pero el hecho es que entonces la amada no le entiende y él se queda sin decirle lo que deseaba. El uso que es la lengua, sin aspavientos, sin aparentes violencias, se impone a nosotros, nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable del mundo, impidiendo que seamos entendidos con toda plenitud y, en consecuencia, paralizando radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo. He aquí una coacción que no consiste en actos ni negativos ni positivos de nadie, sino en omisiones, porque supongo que nadie al «no entender» llamará acto, cuando es simplemente una cosa que a uno le pasa. Digamos, pues, formalmente que hay coacción siempre que no podemos elegir impunemente un comportamiento distinto de lo que en la colectividad se hace. La punición o castigo puede ser de los órdenes y grados más diversos – puede, por ejemplo, significar simplemente que no hacer lo que se hace en nuestro alrededor nos obliga a un esfuerzo mayor que hacerlo. Para citar sólo un caso mínimo pero, por lo mismo, muy significativo: si nos resolvemos a tomar como desayuno algo distinto de lo que es el repertorio de los desayunos usuales, se verán las dificultades que encontramos, el esfuerzo que en tan trivial cotidianeidad tenemos que gastar, por ejemplo, en los viajes y cambios de residencia. La sociedad, en cambio, nos ahorra incluso el esfuerzo de inventarnos el desayuno adelantándonos el menú de los usuales. Sin figura melodramática, esto que es tan simple, es la causa decisiva de que la sociedad exista; quiero decir, que persista. Porque ganas de huir de la sociedad han sentido en algún momento casi todos los hombres, pero la imagen del esfuerzo que supondría una existencia solitaria, en que tuviese uno que hacérselo todo, basta para reprimir ese

impulso de huida. Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable. Es esta una idea confusa que no tengo ahora tiempo de desmenuzar. Pero, al cabo, yo la admitiría con tal que me dejasen añadirle inseparablemente que el hombre es, también y a la vez, naturalmente insociable, que hay en él siempre, más o menos somnolento o despierta, un ansia de huir de la sociedad. Periódicamente aparece con proporciones visibles en la historia. Estos años últimos, en unos países antes, en otros después, ha habido en todo el mundo una epidemia de querer irse – irse de la sociedad en que se vive y, a ser posible, de toda sociedad. Son innumerables, por ejemplo, los europeos que estos años han soñado con una isla desierta.

Cuando Napoleón invadió Alemania y se acercaba a Weimar, Goethe decía: «¡Quisiera uno estar fuera!» Pero no hay «fuera». Durante los primeros siglos del Imperio Romano, muchos hombres, desilusionados de todo lo colectivo y público, huían al desierto para vivir sumergidos en su propia soledad desesperada. Los monjes cristianos no fueron, ni mucho menos, los primeros en aislarse. No hicieron sino imitar a los que en Siria y Egipto desde dos centurias se hacían «deserteros», *eremitas*, para practicar la *moné* – la soledad. De aquí que se les llamase *monakhoí* – monjes. Este tipo de vida les proporcionó un enorme prestigio y produjo una especie de epidemia. Los desiertos se poblaron de miles de «solitarios» que, en virtud de ello, dejaron de serlo y se convirtieron en «comunidad» – *cenobio*, de *koinós*, común. Pero individuos más resueltos a aislarse, inventaron, ya que era imposible aislarse horizontalmente, huir de los prójimos por la vertical, construyéndose una alta columna o pilar sobre el cual vivían. Se les llamó *estilitas*. Mas tampoco les dio resultado, y hasta el Emperador enviaba a sus ministros para consultar a San Simeón sobre asuntos de Estado, gritándole desde el suelo.

Menos simple que el saludo como fenómeno, es la lengua el hecho en que más clara y puramente se dan los caracteres de la realidad social y, por eso, en él se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad. Sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia aparte, separada de otras convivencias y colectividades. Tan pronto como un grupo de hombres se separa de la colectividad en que antes convivía, empieza automáticamente, sin la voluntad de ningún individuo, a modificarse la lengua que antes hablaba y a crearse, si la separación perdura, una nueva lengua. Si por alguna dramática causa los que nos hallásemos en una sala quedásemos separados del resto de los españoles durante algunos años y al cabo de ellos volviésemos a reunirnos con nuestros compatriotas, notaríamos sorprendidos que, sin habernos dado cuenta de ello, nuestro español sería notablemente diferente del que usaban los demás, diferente en la pronunciación de muchas palabras, en la significación de otras, en las formas sintácticas, en las locuciones o modismos. Esto que en nuestro caso es un evento imaginario, ha sido un acontecimiento innumerablemente repetido en la historia. Viceversa, demuestra este reiteradísimo hecho que para existir una sociedad es menester que preexista una separación. Esta puede haber sido engendrada por causas muy diversas. La más aparente consiste en los estorbos geográficos que aíslan un grupo humano. Si tuviese mayor espacio hablaría de un pueblo en Nueva Guinea, recientemente descubierto y estudiado, que hace siglos una catástrofe geológica aisló en unos valles de que sus individuos no podían salir. Pero la causa del aislamiento puede ser sólo política o fundada en otros motivos más complicados a que no puedo aludir con un simple nombre si se me ha de entender.

Si los estudios sociológicos anduviesen en buena forma se habría estudiado a fondo, tanto en el pasado como en el presente, esta influencia de la separación en la vida colectiva para producir automáticamente «sociedad» con todos sus atributos o parte de ellos. Persiguiendo el tema, tanto en el pasado como en el presente, tendríamos hoy a la vista, con suficiente claridad, una rica casuística que podría sernos más útil de lo que al pronto sospechamos. Por ejemplo: los actuales medios de comunicación han traído consigo que, por vez primera, sea normal el frecuentísimo traslado de innumerables personas desde su país a los demás, incluso los más lejanos. Este hecho, que hace pocos años ha comenzado a producirse, no hará verosímilmente sino crecer en los próximos. Junto al corporal traslado actúa la presencia constante en la Prensa de cuanto acontece en los otros países. Pues bien, ¿qué efectos va a traer todo esto para la vida de cada sociedad? Porque no está dicho que esos efectos, por fuerza, tenga que ser benéficos o, por lo menos, que la

velocidad con que este proceso avanza no acarree graves consecuencias, aunque sean transitorias.

Que los sociólogos y etnógrafos no han dado al tema la importancia que él reclama, salta a la vista cuando se advierte que no se hacen problema de hechos como el siguiente:

En Nigeria numerosas tribus, entre sí completamente dispares por su raza, su lengua, sus usos, etc., viven tan próximas unas a otras que no sería exagerado decir que viven mezcladas. No obstante, los individuos de cada tribu perduran adscritos a su particular sociedad y tienen plena conciencia de los otros como absolutamente extranjeros. Como los tambores sagrados simbolizan para los primitivos los usos todos de su tribu y, por tanto, su sociedad, cuando ven a alguien que pertenece a otra tribu, dicen: «Ese baila con otro tambor»; es decir, «ése» tiene otras creencias, otra lengua, otros tabúes, etc. ¿Cómo se explica que en esa casi convivencia no se borren las diferencias y que la identidad de tabúes, etc., mantenga una tan plena cohesión social dentro de cada tribu que, en medio de la más activa convivencia, baste para aislar? La identidad de tabúes produce la cohesión social y, en medio de la más activa intervención, aísla.

Es tan fina la reacción de la lengua a los caracteres de la sociedad que, no sólo se diferencian los de dos sociedades, sino que dentro de una misma se modifican según el grupo social. Una de las noticias más antiguas de la historia, por tanto, anterior al año 3000, nos dice que en las ciudades sumero-acacias se hablaban dos lenguas – una era la lengua de los hombres, eme-ku, otra la lengua de las mujeres, eme-sal, que significaba también la lengua de los cautos. ¿Es que tan pronto empezaron los hombres y las mujeres a no entenderse? El dato fue sostenido nada menos que por Eduardo Mayer. Hace un par de años, Hrozny, el descifrador de la escritura hitita cuneiforme y de la jeroglífica del otro pueblo hitita, lo ha puesto en duda. Pero no se comprende la dificultad que encuentra en admitirlo porque todavía hay muchos pueblos en que coexisten un lenguaje masculino y otro femenino. Carlos Alberto Bernóuilli llama la atención sobre este idioma femenino que no puede entender ningún hombre y que es el único que se emplea en los misterios propiamente femeninos; como entre los *suahili*. Flora Kraus ha estudiado el carácter y difusión de este lenguaje.

Nuestra lengua española, en su forma que, un tanto ideal o utópicamente pero, a la postre, con suficiente fundamento, podemos llamar normal, es el resultado, tal vez mejor dicho, la resultante mecánica de la colaboración entre las diversas clases sociales. Y es que cada una tiene su lengua propia. Y ello no por diferencias de azar sino por una razón fundamental que hace de esas diversas clases órganos sustantivos, cada uno con su papel en la existencia de nuestra lengua normal. Pues se trata de que la clase llamada popular, la intermedia y las superiores usan de la lengua en actitud radicalmente distinta. Como hace notar Lerch, el modo de hablar, esto es, de emplear la lengua, se diversifica en tres grupos sociales distintos: hay los que hablan sin reflexionar sobre su modo de hablar, en puro abandono y a como salga; es el grupo popular. Hay los que reflexionan sobre su propio hablar, pero reflexionan erróneamente, lo que da lugar a deformaciones cómicas del idioma, como la señora que, por dárseles de fina, dice que su marido ha llegado en el «corredo de Bilbao». Hay, en fin, el grupo superior que reflexiona acertadamente.

Eliminemos el grupo intermedio que raramente logra influir en la lengua normal. Nos quedan el pueblo y las aristocracias cultas. Su actitud en el lenguaje no es sino una manifestación particular de su actitud general ante la vida. Porque hay dos modos de estar en la vida. Uno consiste en abandonarse, dejando que los actos salgan como ellos quieran, Otro es detener los primeros movimientos y procurar que nuestro comportamiento se produzca conforme a normas, Lerch nos hace ver cómo el «culto», que suele pertenecer a las clases superiores, habla desde una «norma» lingüística, desde un ideal de su lenguaje y del lenguaje en general, El plebeyo, en cambio, habla a la buena de Dios. Por eso Lerch sostiene, frente a la tesis romántica, que los selectos, las aristocracias, al ser fieles a aquella norma fijan y conservan el idioma impidiendo que éste, entregado al mecanismo de las leyes fonéticas que rigen sin reservas el habla popular, llegue a las últimas degeneraciones, La pérdida de consonantes a que había llegado el francés cuando las clases superiores inician su vigilancia, es enorme: de *pediculum* queda sólo «pou»; de *parabolare*, «parler»; de *cathedra*, «chaire» o «chaise»; de *oculus*, «oeil»; de *augurium*, «heur». De aquí convergencias

múltiples que han cargado el francés de sonidos equívocos: «san» viene de vocablos latinos tan distintos como *centum*, *sanguem*, *sine*, *se inde* («s'en»); en fin, *ecce hoc inde* («c'en»); de aquí la expresión cuyo origen se buscaba, «c'en dessus dessous», que estúpidamente se escribe hoy «sens dessus dessous». y antes – en Vaugelas, en Mme. de Sévigné – «sans dessus dessous». Al abreviar los vocablos con acento antepenúltimo – *tepidus*, «tiede» – quedan sólo agudos y graves: de *portum*, «port»; de *porta*, «porte». Pero esta e es muda y, sin la intervención de los cultos, la e final desaparecería confundándose con «port» y luego ambos quedarían reducidos a *port*. Gracias a los cultos hay palabras abstractas y muchos medios utilísimos, por ejemplo, ciertas conjunciones.

En el siglo XVI, el francés va aún a la deriva de los caprichos individuales. A principios del XVII, comienza la presión de una norma proveniente de las clases superiores. Y la figura que para esa norma se elige es, no la del sabio o pedante que habla desde sí mismo, sino la del habla cortesana, en que domina el punto de vista del que escucha y va a contestar; porque no habla como escritor solitario, sino formalmente como conversador. Se adopta, pues, una norma proveniente del carácter más sustancial del idioma: la sociabilidad. Es el hombre en cuanto sociable quien va a legislar. Pero aun dentro de su concepto se prefiere el hombre sociable en quien el hablar – conversar –, es una ocupación formal – que habla por hablar –, el cortesano, el «hombre de sociedad» y «l'honnête homme, l'homme de bonne *compagnie*». Es justo que en el decir hablado, en que lo decisivo es ser gratamente entendido, decida sobre la forma del decir ese tipo de hombre, puesto que dice como hay que decir. En cambio, en el decir escrito, en que lo decisivo es que se diga lo que hay que decir, debe decidir el escritor.

El abandono al funcionamiento de las leyes fonéticas llevaría a un lenguaje de monosílabos equívocos, muchos de ellos entre sí idénticos, como acabamos de ver, aunque oriundos de vocablos muy diferentes. Esto ha acontecido en el inglés y en el chino. De aquí esta triste condición de la lengua inglesa que obliga a sus parlantes nativos al frecuente spelling, en que uno a otro tienen que deletrear la palabra que acaban de pronunciar. A veces, sospecharíamos que si un inglés entiende a otro es porque, siendo de sólo su conversación puros lugares comunes, sabe ya de antemano lo que el otro va a decir. En el chino han resuelto el problema complicando la pronunciación con diferentes alturas de tono, lo que hace de él una música no bien sonante y no permite su transcripción en caracteres latinos o de otra escritura no ideográfica.

¡Amor mío! – ¡No se dirá que no es éste un buen comienzo de párrafo! ¡Menos mal que no se puede colegir ni sospechar a quién va dirigido este suspiro verbal! De puro ser indiscreto, lanzar esta expresión ante un auditorio de más de mil personas hace de ella la discreción misma, más aún, la hace ultra-discreta. Porque la discreción consiste en callar lo que hay que callar, pero en el supuesto de que eso que se calla, en rigor, se podría decir porque tiene un sentido. Pero esas dos palabras, a pesar de tener el aspecto de palabras y poseer un vago sentido, algo así como una significación, no son un decir, no dicen nada. ¿Por qué, si su sonido está íntegro y correctamente pronunciado? No dicen nada porque no llevan en sí dirección a un consignatario; tienen un emisor que soy yo, pero carecen de un receptor y, por eso, una vez en el aire, como la paloma que ha perdido su rumbo e indecisa aletea sin saber hacia dónde, no rinden viaje, no llegan a nadie, no dicen, Las palabras «amor mío» están, en efecto, ahora en el aire, se han quedado en él exactamente como están en el diccionario. En el diccionario las palabras son posibles significaciones, pero no dicen nada. Son curiosos estos obesísimos libros que llamamos diccionarios, vocabularios, léxicos: en ellos están todas las palabras de una lengua y, sin embargo, el autor de ellos es el único hombre que cuando las escribe no las dice. Cuando, escrupuloso, anota los vocablos «estúpido» o «mamarracho», no los dice de nadie ni a nadie. Lo cual nos pone delante de la más imprevista paradoja: que el llamado lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del efectivo lenguaje, y que las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente, de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece. Todo lo que no sea tomar así la palabra es convertirla en una abstracción, es desvirtuarla,

amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella.

Así, al pronunciar yo las voces «amor mío», al no ser dichas a nadie, no serían un decir y, al no serlo, tampoco una auténtica acción verbal. Serían sólo sonido, lo que los lingüistas llaman fonema. Sin embargo, ese sonido tendría una significación. ¿Cuál? No es que vayamos a entrar en la arriesgada faena de definir la realidad que es el amor. A lo sumo nuestra tarea sería sólo definir lo que significa esa expresión, delimitar esa significación que, apenas pronunciada aquélla, nos hemos encontrado en la mente. Mas si lo intentásemos, advertiríamos que surgen ante nosotros, con perfil más o menos preciso, diversas significaciones concretas, reales o imaginarias, en que aquellas palabras son efectivamente dichas por alguien a alguien, y que entonces la significación es distinta según la situación y sus personajes. Es, por ejemplo, una madre que dice a su hijo: «¡amor mío!», o es el amante que lo dice a su amada. No es lo mismo el amor maternal que el amor de amorío. Pero no es esto, demasiado palmario, lo que nos interesa, sino más bien que se compare cualquiera de estas dos significaciones que la palabra «amor» tiene cuando es efectivamente dicha y es momento vivaz de una vida y la que parecía tener cuando al principio la pronuncié. En el caso de la madre y en el del amante la palabra «amor» enuncia y dice un sentimiento efectivo, real, completo, con todos sus componentes y arrequives. Me he expresado mal: no es un sentimiento real lo que en ambos casos la palabra designa o representa, sino dos sentimientos muy diferentes. Por tanto, hallamos que una misma palabra es empleada para nombrar dos realidades muy distintas entre sí. No se confunda esto con el hecho de que hay palabras equívocas, afectadas de lo que los lingüistas llaman «polisemia» o pluralidad de significación. Así la misma voz «león» significa la fiera africana, la ciudad española, un buen número de Papas y las dos esculturas que guardan la escalera de nuestro edificio parlamentario. En este ejemplo, el hecho de que el mismo fonema – león –, signifique todas esas cosas, es puramente casual, y en cada caso la coincidencia se debe a una causa determinada y distinta. El nombre «león» para el animal procede, sin más, del radical latino *leon* – de *leo*, *leonis* –, pero el nombre de la ciudad de León procede, por alteraciones fonéticas, de *legión*, porque allí se hallaba la cabeza militar y administrativa de un cuerpo de ejército romano, de modo que «león», nombre de animal, y León, nombre de ciudad, no son una palabra con dos significaciones, sino dos palabras que nada tienen que ver entre sí y a las que el azar de las transformaciones en la pronunciación de dos series fonéticas que empiezan en *leo* y *legio*, ha venido a identificar, produciendo un auténtico equívoco. Añadamos, para aprovechar esto, pero con vistas a lo dicho antes, que este ejemplo nos muestra cómo, abandonada la lengua a las transformaciones fonéticas de los vocablos, acabaría llenándose de equívocos como éste y no habría modo de entenderse porque la conversación sería un constante retruécano. En cuanto a los leones del Congreso, acontece que, metaforizando, se ha cambiado el sentido y de un animal de carne y hueso se hace al vocablo significar un pedazo de bronce o de mármol que tiene una forma algo parecida.

Pero en el «amor mío» de la madre y en el «amor mío» del amante no hay, según los gramáticos, equívoco. Se trata de la misma y única palabra con la misma y única significación. Por otra parte es incontestable que en aquellos dos casos nombra sentimientos de sobra diferentes, de modo que «amor», sin más y por sí, debería significar o el amor de la madre o el amor del amante, pero no se ve cómo puede significar juntamente los dos. Sólo se puede entender si advertimos que la palabra «amor», aislada, arrancada a toda situación viviente en que es efectivamente dicha, no significa éste ni aquél ni ningún amor real, concreto, por tanto completo y que sea efectivo amor, sino sólo unos cuantos atributos que en todo amor, sea éste el que sea – a personas, a cosas, a Dios, a la patria, a la esencia –, tendrán que darse, pero que ellos solos no bastan para que haya un amor, Lo propio acontece si digo «triángulo». Con las significaciones que desde luego parece aprontar este vocablo no se puede dibujar en el encerado ningún triángulo. Para ello se necesita añadir por propia cuenta algunos atributos más que no están en aquella significación, como son un tamaño preciso para los lados de la figura y una precisa abertura de sus ángulos; sólo con estas añadiduras un triángulo es un triángulo. «Amor», «triángulo» no poseen, en rigor, una significación, sino sólo un embrión de ella, un esquema de significación, algo así como la fórmula algebraica, que no es, por sí, una cuenta, sino sólo un esquema de cuentas posibles, esquema que reclama ser completado sustituyendo sus letras por cifras determinadas.

Yo no sé si con esto he logrado hacer ver la peregrina condición que tienen las palabras y,

por tanto, el lenguaje. Pues resulta que si tomamos el vocablo sólo y tal como vocablo – amor, triángulo – no tiene propiamente significación, pues tiene sólo de tal un fragmento. Y si en vez de tomar a la palabra por sí, en su pura y estricta verbalidad, la decimos, entonces es cuando se carga de efectiva y completa significación. Pero ¿de dónde viene a la palabra, al lenguaje eso que le falta para cumplir la función que le suele ser atribuida, a saber, significar, tener sentido? Pues no le viene de otras palabras, no le viene de nada de lo que hasta ahora se ha llamado lenguaje y que es lo que aparece disecado en el vocabulario y la gramática, sino de fuera de él, de los seres humanos que lo emplean, que lo dicen en una determinada situación. En esta situación son los seres humanos que hablan, con la precisa inflexión de voz con que pronuncian, con la cara que ponen mientras lo hacen, con los gestos concomitantes, liberados o retenidos, quienes propiamente «dicen». Las llamadas palabras son sólo un componente de ese *complejo de realidad* y sólo son, en efecto, palabras en tanto funcionan en ese complejo, inseparables de él, Del sonido «tinto» parten diversas series de significaciones posibles y, por lo mismo, ninguna efectiva. Pero dicho por alguien en una taberna, el vocablo se completa automáticamente con elementos no verbales, con toda la escena de la «tasca», y, sin vacilación, la palabra cumple perfectamente su oficio, dispara inequívoca su sentido y significa: «éste quiere vino tinto». La cosa en su trivialidad misma es enorme, pues nos muestra cómo todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son *sensu stricto* «lenguaje», poseen una potencialidad enunciativa, y que, por tanto, el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se integra como tal palabra – esto es, cumple su función de enunciar – en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales, Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero obra como un fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás. Esto no pasa igualmente con el lenguaje escrito, pero dejémoslo estar, ya que es evidente ser éste secundario y subsecuente al oral, o, como Goethe decía, que lo escrito es mero y deficiente sustituto o sucedáneo de la palabra hablada.

Ya anteriormente veíamos cómo «yo, tú, aquí, allí» eran palabras que tenían sentido diferente según quien las dice y el sitio en que se encuentra quien las dice; por eso los gramáticos las llaman «palabras de significación ocasional». Ya entonces dije que se podría disputar con los lingüistas sobre si en vez de una significación ocasional no tienen innumerables significaciones. Pero ahora entrevemos, aun en estas sumarísimas consideraciones, que, en rigor, a todas las palabras les acontece algo parecido, que su significación auténtica es siempre ocasional, que su sentido preciso depende de la situación o circunstancia en que sean dichas. La significación que el diccionario atribuye a cada vocablo es sólo el esqueleto de sus efectivas significaciones, siempre más o menos distintas y nuevas, que en el fluir nunca quieto, siempre variante del hablar ponen a ese esqueleto la carne de un concreto sentido. En vez de esqueleto, tal vez mejor podemos decir que son la matriz maleable en la cual las palabras, cuando realmente lo son, por tanto, cuando son dichas a alguien, en virtud de unos motivos y en vista de determinada finalidad, reciben un primer moldeo.

La lingüística tuvo que comenzar por aislar en el lenguaje real ese su lado esquelético y abstracto. Merced a ello pudo elaborar la gramática y el vocabulario, cosa que ha hecho a fondo y con perfección admirable. Mas, apenas logrado esto, vieron los lingüistas que con ello no se había hecho sino comenzar, porque el efectivo hablar y escribir es una casi constante contradicción de lo que enseña la gramática y define el diccionario, hasta el punto de que casi podría decirse que el habla consiste en faltar a la gramática y exorbitar el diccionario. Por lo menos y muy formalmente, lo que se llama ser un buen escritor, es decir, un escritor con estilo, es causar frecuentes erosiones a gramática y léxico. Por eso un tan gran lingüista como Vendryes ha podido definir lo que es una lengua muerta diciendo que es aquella lengua en que no hay derecho a cometer faltas – lo cual, invertido, equivale a decir que la lengua viva vive de cometerlas. Con lo que hemos venido a la curiosa coyuntura en que se halla hoy la lingüística y que estriba en rodear a la gramática y al léxico, constituidos por ella misma durante su etapa anterior, con una orla de investigaciones cada vez más ancha, que estudia el cómo y el porqué de esas faltas, faltas a que ahora, claro está, se reconoce un valor positivo; es decir, que son excepciones tan constitutivas del lenguaje como las reglas mismas, Esta orla que va envolviendo a la lingüística tradicional es la estilística. Para poner el ejemplo más grueso y trivial, si alguien grita «¡Fuego!» ofende a la gramática, porque al gritarlo quiere decir algo, y gramaticalmente todo decir, como correcta enunciación, reclama una frase entera – la palabra

solitaria, ya nos lo dijo Aristóteles, no dice nada –, por ejemplo, «en esta casa el fuego ha producido un incendio». Pero la emoción de pánico y la urgencia, vital del caso hacen que el hombre renuncie a este complejo enunciado, que según la vieja lingüística sería el correcto, y condense la frase en un solo vocablo eruptivo.

Como se ve, la estilística, a diferencia de la gramática, hace entrar en el estudio científico del lenguaje elementos extraverbales, que son el estado emocional y la situación determinada en que alguien pronuncia la palabra y, precisamente, una parte de todo aquello que, como antes vimos, es de la palabra inseparable, pero que la gramática y el diccionario habían separado de ella. Esto quiere decir que la estilística no es, como hoy se cree aún, un vago añadido a la gramática, sino que es, ni más ni menos, toda una nueva lingüística incipiente que se resuelve a tomar el lenguaje más cerca de su concreta realidad. Y no creo que sea insensato arrojar vaticinar que la reciente estilística, hoy breve orla que escarola el severo perfil de la gramática y el léxico, está destinada a tragarse a éstos y a alzarse con el santo y la limosna de toda la lingüística. Desde hace bastantes años postulo una nueva filología que tenga el valor de estudiar el lenguaje en su íntegra realidad, tal y como es cuando es efectivo, viviente decir y no como mero fragmento que ha sido amputado a su completa figura. Esa nueva filología tendrá, por ejemplo – conste que se trata sólo de un ejemplo elegido por su relativa sencillez –, que elevar a principio formal de la lingüística la vetusta receta, que, como una indicación secundaria, ha orientado siempre la interpretación práctica de los textos y que reza: *duo si idem dicunt, non est idem*, si dos dicen lo mismo... pues no es lo mismo.

La lingüística – sea fonética, sea gramática, sea léxico – ha estudiado bajo el nombre de lenguaje una abstracción que llama la «lengua», la cual, suponiendo que pueda precisarse su figura, es algo que he calificado de maravilloso y que ya quisiéramos poseer en cualquiera otra disciplina de Humanidades. Pero es evidente que con ello no ha logrado conocer al lenguaje, sino en una primera aproximación, porque eso que llama lengua no existe en rigor, es una figura utópica y artificial creada por la lingüística misma. En efecto, la lengua no es nunca «hecho» por la sencilla razón de que no está nunca «hecha», sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción. De aquí que la gloriosa hazaña intelectual que la lingüística, tal y como es hoy, representa, la obliga precisamente – nobleza obliga – a conseguir una segunda aproximación más precisa y enérgica en el conocimiento de la realidad «lenguaje», y esto sólo puede intentarlo si estudia éste, no como cosa hecha, sino como haciéndose, por tanto *in statu nascendi*, en las raíces mismas que lo engendran. Sería un error que la lingüística creyese bastarle para conocer la lengua en su hacerse, reconstruir sus formas anteriores a la actual o, más generalmente dicho, a la forma que presenta en una determinada fecha. Esto lo ha cumplido ya la lingüística y es un saber importantísimo. Pero esa llamada «historia de la lengua» no es, en verdad, sino una serie de gramáticas y léxicos del aspecto que, en cada estado pretérito, la lengua hecha ya en aquella fecha mostraba. La historia de la lengua nos muestra una serie de lenguas sucesivas, pero no su hacerse.

Aunque es, claro está, fecundísimo, no es forzoso irse al pasado para estudiar el hacerse de una lengua, porque siendo ella, en efecto, un constante hacerse y deshacerse, esto acontece hoy lo mismo que ayer. Con importar mucho su pasado, importaría más que la lingüística se resolviese a tomar el fenómeno del lenguaje en un estrato más hondo, a saber: antes de estar hecha la palabra, en sus raíces, en sus causas genéticas.

En forma lacónica yo expondría así mi idea de una nueva lingüística:

Hablar es principalmente – ya se verá el porqué de esta reserva – usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Es evidente que se inventan nuevos modos de la lengua, porque los que hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir.

El *decir*, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí. El decir es un

estrato más profundo que el habla, y a ese estrato profundo debe hoy dirigirse la lingüística. No existirían las lenguas si el Hombre no fuese constitutivamente el Dicente, esto es, el que tiene cosas que decir; por tanto, postulo una nueva disciplina básica de todas las demás que integran la lingüística y que llamo *Teoría del decir*. ¿Por qué el hombre es decidor y no silente o, a lo sumo, un ser como los demás, que se limita a señalar a sus semejantes con gritos, aullidos, cantos, un repertorio de situaciones prácticas dado de una vez para siempre?

Von Frisch ha logrado distinguir con suficiente precisión un pequeño repertorio de vuelos diferentes que producen ruidos distintos, con cada uno de los cuales la abeja señala a sus compañeras una determinada situación. Pero estas señales no son un «decir» de la abeja, sino reflejos automáticos que disparan en ella las diferentes situaciones.

Uno de los inconvenientes de no partir del decir – *función humana anterior al hablar* – es que se considera el lenguaje como la expresión de lo que queremos comunicar y manifestar, siendo así que una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo lo que «por sabido se calla». Ahora bien, este silencio actúa constantemente sobre el lenguaje y es causa de muchas de sus formas. Humboldt ya nos dijo: «En la gramática de toda lengua hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia. En la lengua china, aquella primera parte está en una relación infinitamente pequeña con la última.» «En toda lengua tiene que venir el contexto del habla en auxilio de la gramática. El es, en el chino, la base para la futura comprensión, y la construcción frecuentemente sólo puede ser derivada de él. El verbo mismo sólo puede ser reconocido merced al concepto verbal» – es decir, a la idea de una acción verbal que el contexto sugiere. Sólo advirtiéndose esto se explican las frases sin sujeto, como «¡Llueve!», o las exclamaciones: «¡Fuego!, ¡Ladrones!, ¡Vamos!».

Pero si el hombre es el que «dice», urgiría determinar qué es lo que dice, o, expresado de otro modo, cuáles son las direcciones primarias de su decir, qué cosas son las que le mueven a decir y cuáles las que le dejan silencioso, esto es, que calla. Es patente que esta necesidad de decir – y no una vaga y cualquiera, sino un preciso sistema de cosas que tenían que ser dichas – es lo que llevó al invento y existencia posterior de las lenguas. Esto nos permite hacernos bien cargo de si este instrumento inventado para decir es suficiente y en qué medida lo es o no.

El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace porque cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas. Ya al hablar de física empieza a ser equívoco e insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que éstos, más humanos, más «reales», va aumentando su imprecisión, su torpeza y su confusiónismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que «hablando þ nos entendemos», decimos y escuchamos de tan buena fe que acabamos por malentendernos mucho más que si, mudos, nos ocupásemos de adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua – aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta –, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío.

En 1922 hubo una sesión en la Sociedad de Filosofía, de París, dedicada a discutir el problema del progreso en el lenguaje. Tomaron parte en ella, junto a los filósofos del Sena, los grandes maestros de la escuela lingüística francesa, que era, en cierto modo, al menos como escuela, la más ilustre del mundo. Pues bien: leyendo el extracto de la discusión, topé con unas frases de Meillet que me dejaron estupefacto – de Meillet, maestro sumo en la lingüística contemporánea – «Toda lengua – decía – expresa cuanto es necesario a la sociedad de que es órgano... Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa.» ¿No parece que, salvando todos los respetos debidos a la memoria de Meillet, hay también en esas palabras evidente exageración? ¿Cómo ha averiguado Meillet la verdad de sentencia tan absoluta? No será en calidad de lingüista. Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus

pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllas y haber hallado que coinciden; sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que por ello mismo estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones.

No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. La «teoría del decir» – «de los decires» – tendría que ser también una teoría de los silencios particulares que practican los distintos pueblos. El inglés calla innumerables cosas que solemos decir los españoles. ¡Y viceversa!

Pero en un sentido aún más radical será forzoso que la lingüística se oriente en una «teoría del decir». Hasta ahora ha estudiado la lengua tal y como ésta se nos presenta y se halla ahí, es decir, en cuanto ya hecha. Pero, en rigor, la lengua no está nunca hecha sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, como todo lo humano. La lingüística cree responder a esa estricta realidad no contentándose con estudiar la lengua hoy presente, sino investigando su evolución, su historia. Es la famosa distinción de Saussure entre la lingüística sincrónica, que contempla los fenómenos del lenguaje coexistentes en la actualidad, y la lingüística diacrónica, que persigue hacia atrás las transformaciones que esos fenómenos han sufrido en la historia de la lengua. Pero esta distinción es utópica e insuficiente. Utópica, porque el cuerpo de una lengua no está quieto ni un instante, no se da en ella estrictamente un sincronismo de todos sus componentes, pero, además, porque el diacronismo no hace sino reconstruir otros relativos «presentes» de la lengua según existieron en el pasado. Nos hace ver, pues, tan sólo cambios, nos hace asistir a la sustitución de un presente por otro presente, a la sucesión de figuras estáticas del lenguaje, como el «film» con imágenes quietas engendra la ficción visual de un movimiento. En el mejor caso, nos proporciona esto una visión cinemática del lenguaje, pero no una comprensión dinámica en que se nos hiciese inteligible el hacerse mismo de los cambios. Los cambios son sólo resultados del hacerse y deshacerse, son lo externo del lenguaje, y cabe postular una concepción interna de él, en que descubrimos, no formas resultantes, sino las fuerzas mismas operantes.

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 listas, hechas, sino que está, al mismo tiempo, originándose constantemente. Esto significa que, en una u otra medida, siguen hoy funcionando las potencias genítrices 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.

De aquí que las teorías sobre el origen del lenguaje hayan oscilado siempre entre estos dos extremos: o bien consideraban que el lenguaje había sido regalado, al hombre por un poder divino, o bien intentaban derivar el lenguaje de necesidades que son las normales en todo animal, como el grito, la llamada, el imperativo – así últimamente G. Révész – o el canto, como en los pájaros (Darwin, Spencer), la interjección, la onomatopeya, etc. La explicación teológica es, en éste como en todos los demás casos, lo contrario de una explicación. Porque decir que Dios hizo al hombre desde luego «animal racional», esto es, que le regaló sin más la llamada «racionalidad», y que ésta implica el lenguaje y, por tanto, que le regaló el lenguaje, equivale a declarar que ni la «racionalidad» ni el lenguaje necesitan explicación. La verdad es que el hombre ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía. Se trata de una especie, surgida – hoy se afirma – hace un millón de años, que en su evolución – es decir, en su historia – tomó una vía que podrá llevar en futuros milenios a una efectiva racionalidad. Por ahora tenemos que contentarnos con instrumentos intelectuales bastante torpes y que sólo en menguada dosis poseen algo así como «razón». Pero también es un error pretender derivar el lenguaje partiendo de un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás. De otro

modo no se comprende por qué otras especies no han llegado – puesto que en estas teorías se les atribuye las mismas necesidades que el hombre- a elaborarse lenguajes. Ni siquiera era forzoso que fuesen lenguajes fónicos articulados. En principio, cabe un lenguaje de gritos. Y muchas especies animales, no sólo los primates, tienen en el cerebro un aparato «electrónico» de sobra suficiente para retener un sistema de gritos diferenciales lo bastante rico para que mereciese llamársele «lengua», aunque la lengua interviniese poco y actuase más la laringe.

Es, evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que inició su «humanidad», una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales, y esa necesidad tan vehemente sólo podía originarse en que ese animal que va a ser el hombre «tenía mucho, anormalmente mucho que decir». Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un «mundo interior» rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho. El error está en suponer que ese mundo interior era racional. Basta contemplar con un poco de rigor eso que hoy es en nosotros la llamada «racionalidad» para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En el animal que luego resultó «hombre» tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, bastante abusivamente, llamamos «razón». Por qué en una especie animal brotó aquel torrente de fantasía, de hiperfunción imaginativa, es tema a que aludo en la primera lección y de que me he ocupado en otro trabajo mío. No es posible aquí entrar en él. Pero sí quiero hacer notar que, frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina, y la zoológica que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un «mundo interior». El hombre sería, según esto – y en varios sentidos del vocablo – un animal fantástico. Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo, porque no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la intimidad que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación. No basta el utilitarismo zoológico para que podamos representarnos la génesis del lenguaje. No basta con la señal que está asociada con algo que hay o pasa fuera y podemos percibir, sino que es preciso suponer en cada uno de aquellos seres la incoercible necesidad de hacer patente al otro lo que en su propio «interior» hervía oculto – el íntimo mundo fantástico –, una necesidad lírica de confesión. Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con «señalarlas»; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación. Sólo un animal que «tiene mucho que decir» sobre lo que no «está ahí», en el contorno, se verá obligado a no contenerse con un repertorio de señales, sino que choca con la limitación que éste representa, y este choque le lleva a superarlo. Y es curioso que este choque con un medio de comunicación insuficiente, al que parece debe atribuirse la «invención» del lenguaje, es lo que en éste perdura y sigue actuando en incesante serie de pequeñas creaciones. Es el permanente choque del individuo, la persona, que quiere decir lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros no ven, y la lengua ya hecha – el choque fecundo del decir con el habla.

Por esta razón indicaba antes que el origen del lenguaje puede ser en parte investigado hoy. La lengua, el habla, es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una colectividad. El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ella penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro. Este es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social (Aristóteles, para decir «social» usa la palabra «político»). Es social, aunque sea, como pasa

con frecuencia, insociable. Su socialidad o pertenencia a una determinada sociedad, no depende de su sociabilidad. La lengua materna le ha acuñado para siempre. Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones. Aquí vemos con toda transparencia cómo lo que llamamos el hombre es una acentuada abstracción. El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad.

Pero también es verdad la viceversa. El individuo que quiere decir algo muy suyo, y por lo mismo, no encuentra en el decir de la gente, en la lengua, un uso verbal adecuado para enunciarlo; entonces el individuo inventa una nueva expresión. Si ésta tiene la fortuna de ser repetida por suficiente número de otras personas, es posible que acabe por consolidarse como uso verbal. Todas las palabras y giros fueron inicialmente inventos individuales que luego se degradaron en usos mecanizados, y entonces, sólo entonces, entraron a formar parte de la lengua. Pero la mayor parte de esas invenciones no produce consecuencias ni deja rastro, porque, a fuer de creación individual, no son entendidas por los demás. Esta lucha entre el decir personal y el decir de la gente es la forma normal de existir el lenguaje. El individuo, prisionero de su sociedad, aspira con alguna frecuencia a evadirse de ella intentando vivir con formas de vida propias suyas. Esto se produce a veces con buen éxito, y la sociedad modifica tales o cuales de sus usos adoptando aquellas formas nuevas, pero lo más frecuente es el fracaso del intento individual. Así tenemos en el lenguaje un paradigma de lo que es el hecho social.

Los etnógrafos nos hablan de que en muchos pueblos primitivos es frecuente, cuando la situación excita a los individuos, que éstos pronuncien fonemas no existentes en la lengua. Estos fonemas son creados porque la fisonomía de su sonido expresa adecuadamente lo que el individuo en aquel momento siente y quisiera decir. Esto debió ser más frecuente en la etapa primaria, cuando las lenguas se originaron y eran sólo bocetos de lenguaje.

Lo que no parece tan claro es si, en la creación de los vocablos, lo decisivo, lo que lleva a producir tal sonido y no tal otro, es su fisonomía sonora, como acabo de decir para atenerme por lo pronto a lo que suelen pensar los lingüistas. Mas tengo la sospecha de que también la fonética reclama ser construida partiendo de un estrato más profundo. La reducción del lenguaje a la palabra *sensu stricto*, es decir, a su porción sonora, es ya una abstracción; por tanto, algo que no coincide con la concreta realidad. Esta abstracción, constituyente de la ciencia lingüística según hasta ahora se ha elaborado, no dañaba para que pudiera llevarse a cabo un estudio amplísimo y, en su tipo, ejemplarmente riguroso del fenómeno «lenguaje». Mas, precisamente, el triunfo logrado por la lingüística la proyecta sobre investigaciones cada vez más afinadas, y entonces empiezan a descubrirse los límites que aquella abstracción inicial impone. Ya anteriormente vimos la necesidad de que la lingüística incluya en su análisis del habla una porción de cosas que en ella no van dichas. Mas ahora es preciso atreverse a hacer constar un punto de vista más radical, a saber: el habla no consiste sólo en palabras, en sonoridades o fonemas. La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa. En esta gesticulación van, claro está, incluidos no sólo los movimientos de manos, brazos, y piernas, sino también las leves modificaciones del tono muscular en ojos, mejillas, etc. Todos los lingüistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar es gesticular. Y ello en un sentido más agudo y concreto de lo que al oír esto se presume.

Algunos pueblos, sobre todo algunos pueblos de Occidente, desde hace dos siglos, practican al hablar una disciplina que ha logrado reducir y, en casos extremos, hasta prácticamente suprimir, las gesticulaciones macroscópicas. Recordemos a los ingleses, que no hablaban tan quietos como hoy en tiempos de la *Merry England*. Entre Falstaff y Mr. Eden ha habido una enorme poda de gestos. Si ello es bueno o malo para la función elocuente es cosa bastante problemática. Pero conforme retrocedemos a estadios más elementales la gesticulación aumenta hasta el punto de que hoy mismo no pocos primitivos de África son incapaces de entender a un explorador o a un misionero, aunque conozcan bien su lenguaje, simplemente, porque gesticulan poco. Más aún: hay pueblos centroafricanos en que de noche, cuando la oscuridad es plena, los individuos no pueden

conversar porque no se ven, y al no verse queda amputada del habla la gesticulación.

Pero hechos de este género no son el fundamento último que da sentido a la fórmula:
«Hablar es gesticular.»

Cuando la lingüística, a principios del siglo pasado, quiso entrar en lo que Kant llama «el seguro camino de una ciencia», resolvió contemplar el lenguaje por el lado más asequible a las investigaciones rigurosas y se puso a estudiar el fundamento del aparato bucal cuando emite los sonidos de la lengua. A este estudio llamó Fonética, nombre inadecuado porque no se ocupa, de los sonidos como tales, sino sólo de los movimientos articulatorios que los producen. De aquí que al clasificar los sonidos del lenguaje les dé nombres tomados al funcionamiento de la boca: labiales, dentales, etc. Es incuestionable, sin embargo, que este método logró una eficacia ejemplar. Pero es evidente que atender a la pronunciación es un punto de vista secundario. Es contemplar el lenguaje desde el que habla y no desde el que oye, y la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha. Ahora bien, el que pronuncia se esfuerza en articular para producir un determinado sonido, un fonema que ha oído previamente a los otros. En la lengua hecha es, pues, el oír lo primario y la lengua es ante todo un hecho acústico. De aquí que fuese una excelente idea del príncipe Trubetzkoi, cuando, hace unos treinta y cinco años, comenzó a estudiar los sonidos del lenguaje como tales sonidos y a determinar qué parte sonora del fonema es la que efectivamente hace a cada uno diferencial o discernible y por tanto eficaz para la función del habla, llamar a este estudio – y ahora el nombre es adecuado – Fonología.

No tiene duda que este punto de vista es primario en comparación con el que inspira a la Fonética. Pero ocurre preguntarse si no queda aún tras él otro carácter del lenguaje más radical. La fonología estudia los sonidos de la lengua como tales. Ahora bien, esos sonidos, fijados ya en la lengua hecha, tuvieron que ser en algún día pronunciados por primera vez, es decir, que ahora vuelve a presentárenos la pronunciación como lo primario, pero en un sentido muy distinto del que aparece en la Fonética. Porque ahora se trata, no de una pronunciación que se esfuerza en reproducir un sonido preexistente y conocido, una pronunciación, por tanto, imitativa, sino de una pronunciación que no tiene ante sí una pauta o modelo sonoro que intentar reproducir, y que, en consecuencia, no consiste en movimientos adaptativos, seleccionados desde fuera del parlante por la imagen sonora del vocablo preexistente. Y como cada lengua consiste en un sistema peculiar de fonemas, hay que suponer tras él un sistema peculiar de movimientos articulatorios de carácter espontáneo y no voluntario e imitativo. Pero movimientos con estos atributos son los que se llaman movimientos expresivos o gestos, en oposición a los movimientos con los que procuramos conseguir una finalidad.

Esto, cualquiera que sea nuestra sorpresa, nos lleva a sospechar que los sonidos del lenguaje han surgido de la gesticulación interna del aparato bucal, labios inclusive. En cada pueblo habría predominado y seguiría hoy predominando una indeliberada, involuntaria preferencia por determinados movimientos articulatorios que expresarían los caracteres íntimos más frecuentes en él. Y como la gesticulación intrabucal se produce acompañada de los gestos que el resto del cuerpo emite, tendríamos que el sistema sonoro de cada lenguaje representa, en proyección, el «alma» de ese pueblo. Ya los lingüistas nos han sugerido que para aprender un idioma ajeno lo primero que conviene hacer es colocarse en una determinada actitud corporal. Para aprender el inglés hay que comenzar por echar adelante la quijada, apretar, o poco menos, los dientes y casi inmovilizar los labios. De esta manera surge en los ingleses la serie de leves maullidos displicentes en que su lengua consiste. Para aprender el francés, opuestamente, hay que proyectar todo el cuerpo en dirección a los labios, adelantar éstos como para besar y hacerlos resbalar uno sobre otro, gesto que expresaría simbólicamente la satisfacción de sí propio que ha sabido sentir el hombre medio de Francia. Otra variante de la propia satisfacción, de tener una gran idea sobre sí mismo, es la acentuada nasalización que los americanos han hecho sufrir a la lengua inglesa. Al nasalizar un sonido lo traemos al fondo de la boca y hacia lo alto, gozándonos en hacerlo retumbar en las fosas nasales, lo cual es una manera de sentirnos más enérgicamente a nosotros mismos, de oírnos por dentro. Y como entre los lingüistas no falta el audaz, pueden ver los americanos cómo el inglés Leopold Stein, en su libro *The Infancy of Speech and the Speech of Infancy*, atribuye el origen de la

nasalización al *Pithecanthropus*.

De esta manera queda el lenguaje, por su raíz misma, que es la pronunciación, incluido en el repertorio de gestos – tal vez, en lugar de repertorio, podría decirse sistema – del hombre. Ahora bien, ese repertorio de gestos que el individuo emite es sólo en mínima parte de carácter personal. Casi todos nuestros gestos provienen de nuestra sociedad, son movimientos que hacemos porque la gente los hace. Por eso suele bastarnos ver gesticular a un hombre para averiguar a qué pueblo pertenece. La gesticulación es un conjunto de usos, como los que hemos estudiado en las lecciones anteriores, y en su ejercicio encontramos los mismos problemas. También aquí el individuo se siente presionado por lo que se hace en su contorno; también aquí hay vigencias, y si se hubiera hecho la historia de la gesticulación aparecería bien claro que el uso y el desuso y el abuso de los gestos obedecen a las leyes generales del uso. En ellos vive cada sociedad con su carácter más visible y cada pueblo siente un choc al percibir la gesticulación peculiar del otro. Con frecuencia ese choc se consolida en indomable antipatía y repulsión, de modo que cosa aparentemente tan nimia como son los movimientos expresivos de cada colectividad humana contribuye más de cuanto se suele reconocer a la distancia y hostilidad entre unos y otros.

XII. EL DECIR DE LA GENTE; LAS «OPINIONES PUBLICAS», LAS «VIGENCIAS» SOCIALES. EL PODER PUBLICO

La lengua materna está ahí; fuera de cada uno de nosotros, en nuestro contorno social, y desde la primerísima infancia va penetrando mecánicamente en nosotros al oír lo que en nuestro derredor dice la gente. Si en sentido estricto entendemos por hablar hacer uso de un lenguaje determinado, hablar no es sino la consecuencia de haber, nosotros recibido mecánicamente desde fuera esa lengua. *Hablar*, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a dentro. Mecánica e irracionalmente recibida del exterior, es mecánica e irracionalmente devuelta al exterior. *Decir*, en cambio, es una operación que, empieza dentro del individuo. Es el intento de exteriorizar, manifestar, patentizar algo que hay en su intimidad. A este fin consciente y racional, procura emplear cuantos medios encuentra a mano: uno de ellos es hablar pero sólo uno de ellos, Todas las bellas artes, por ejemplo, son maneras de decir. El hablar se presenta más o menos a disposición del individuo según que haya recibido más o menos bien una lengua, varias lenguas. El hablar es como una serie de discos gramofónicos que, según la intención de su decir, dispara. Esta contraposición nos permite ver claramente que mientras decir, o intentar decir, es una acción propiamente humana, de un individuo como tal, hablar es ejercitar un uso que, como todo uso, no es ya ni nacido en quien lo ejercita ni suficientemente inteligible ni voluntario, sino impuesto al individuo por la colectividad. Por tanto, en el habla, que los antiguos llamaban, nada menos, *ratio* y *lógos*, vuelve a aparecer- nos esa extraña realidad que es todo hecho social; extraña porque es, a la vez, humana – la hacen los hombres, la ejercitan con plena conciencia de ejercitarla –, e inhumana porque eso que ejercitan, los actos del hablar, son mecánicos. Mas si perseguimos hacia atrás la historia de cada palabra de la lengua, de cada estructura sintáctica, con frecuencia llegamos a lo que podemos llamar, al menos relativamente, su origen, y entonces vemos que en su origen – su etimología – la palabra o el giro fueron una creación que tenía sentido para el que la inventó y para sus inmediatos receptores; por tanto, que fue una acción humana, la cual al entrar en el uso de la lengua se vació de sentido, se convirtió en disco gramofónico, en suma, se deshumanizó, se desalmó.

Durante nuestra guerra civil alguien inventó la expresión «manda-más». Sin duda el que la inventó tampoco entendía por qué a mandar se le llama «mandar» ni por qué a ser «más» se le llama más; pero la combinación de ambos vocablos fue, sí, una creación original suya, que para él y para su contorno tenía un sentido, era inteligible y esclarecía inteligentemente un hecho de la vida pública, tal y como era en aquellos días; tan lo esclarecía e iluminaba que describir con alguna precisión el sentido tragicómico de la palabra – subrayo los dos componentes de «tragicómico» – nos daría la

definición más exacta de la situación en que entonces se hallaba el poder público. Pasada aquella situación superlativamente anómala, y por ello, incapaz de perdurar y estabilizarse, la palabra «manda-más» se usa ya con frecuencia incomparablemente menor y es lo probable que desaparezca tras su breve existencia. Tenemos, pues, aquí un ejemplo de un uso – el de ese vocablo que estuvo en vigor y gozó de vigencia lingüística unos años y que muy pronto, ya ahora, va cayendo en desuso. Pero imaginen ustedes que, por una u otra causa, continuase vivaz en el decir de la gente; dentro de pocas generaciones es probable que manda-más se habría contraído y se pronunciaría malmás o algo así. Entonces los que siguiesen usándolo no entenderían por qué al que, en efecto, manda más en ciertas situaciones confusas de autoridad, se le llamaba «*malmás*».

La acción humana, llena de sentido, del compatriota que genialmente la inventó, transmutada en puro uso verbal y pieza de la lengua común, se habría deshumanizado. Esto es precisamente lo que nos acontece hoy con las palabras mandar y más. Tan es así, que ni siquiera el gran lingüista que fue Meillet consiguió entender esta última. Conviene que nos detengamos un momento en ella porque, sobre servirnos como un ejemplo más del desalmamiento, de la deshumanización que es el uso de la lengua, anticipa asuntos de monta con que en seguida vamos a toparnos.

Más viene del latín *magis*, cuya significación nos aparece si decimos, por ejemplo, *magis esse*. Del mismo radical proviene *magnus*. Meillet añade dos advertencias como marginales, que, por lo visto, no le dicen nada, de que no extrae jugo ninguno. Advierte que en latín para decir más existían también otras dos palabras: *grandis*, que se refiere al tamaño espacial, y *plus*, que indica abundancia numeral, cuantitativa. En cambio, agrega, *magnus*, por tanto, *magis*, tiene con frecuencia una idea accesoria de fuerza, de poderío, que no hay en *grandis* ni en *plus*. Meillet no da más sustancia, pero con lo que dice basta para extraer a este radical *mag* – o *mai* – un importante sentido. De *magis esse*, de ser más, proviene *magister*, en rigor *magis-tero-s*, de donde *magisteratus*, *magistratus*. Pero magistrado es en Roma el gobernante, el que manda. Es, pues, más que los otros ciudadanos, porque es el que manda y ya vimos que man-dar, de manu-dare, es el imponerse porque se puede, porque se tiene poder superior, porque se es poderoso. El error de Meillet, en éste como en muchos casos, está en que se queda ante la cosa nombrada por la palabra como si la cosa existiese en virtud de pura magia; quiero decir, no percibe que toda cosa ante nosotros es mero resultado, decantación o precipitado de una energía que la ha causado y la «sostiene en el ser», como decía Platón. Magistrado es quien es más – pero este ser más es poder más. Esto pone en la pista de lo que significó originariamente el radical *mag* – de *magnus* y *magis* – que aparece también nada menos que en majestad. En efecto, si nos pasamos al germánico, nos encontramos con que este mismo radical no significa simplemente ser más, sino cínica y claramente, *poder*, *Macht*; en alto alemán *magan* es poder; en viejo franco *amoier*, asustar, causar espanto, *esmoi*, de donde en el francés actual *émoi*. En inglés *may*, poder; *might*, poderío. En alemán corriente *mogen* es poder, ser capaz de, *moglich* es posibilidad, lo que tiene poder para ser, lo que puede ser. Pero en griego tenemos lo mismo: *megalé* no es sólo grande en tamaño y cantidad, sino que es poder de hacer algo; *mekhané*, mecanismo, mecánica y máquina. Todo esto nos revela que en una etapa de la evolución indoeuropea *mag* – más ha significado «poderío», «fuerza». Y como alguna tuerza y algún poderío tiene todo hombre, evidentemente significó desde luego un poderío o potencia superior a los de los demás – por tanto, prepotencia, poder más, y como mandar es poder, resulta que magistrado significa propiamente manda-más. El matiz diferente que tiene nuestro reciente vocablo se nos aclarará luego. Nadie hoy al decir «magistrado» piensa en ello, pero esto demuestra hasta qué punto las palabras son cadáveres de antiguas significaciones. Porque si reflexionamos, no sobre la palabra, sino sobre la realidad «magistrado» aun en el valor que este oficio tiene hoy, al punto caemos en la cuenta de que el magistrado es magistrado porque hace funcionar las fuerzas de policía. No digamos en Roma, donde el magistrado, el cónsul, era a la vez el capitán general del ejército.

No es juego vano el de las etimologías, porque casi siempre nos ponen al desnudo crudas realidades de la vida humana que siglos posteriores, más aficionados a la hipocresía y las formas eufemísticas, ocultan. Me he detenido un momento en hacer ver una etimología más porque, sobre recalcar de nuevo cómo las palabras, al dejar de ser invenciones individuales y entrar en el sistema

de usos verbales que es la lengua, pierden su inteligibilidad, su alma, y perduran desalmadas, convertidas en piezas mecánicas, anticipa algo muy importante, que no es cuestión lingüística y en seguida vamos a encontrar.

Pero el caso es que con esas piezas mecánicas – las palabras que han perdido su propio sentido – decimos, más o menos, mejor o peor, lo que pensamos. Y, en efecto, nuestro contorno social, la gente, al inyectarnos desde la infancia el lenguaje usadizo en nuestra sociedad, nos insufla de paso las ideas que con tales palabras, mediante ellas, – dice. Esto ya es más grave. Las ideas sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos – en suma, sobre lo que es la vida – es lo que más hondamente nos constituye y, cabría decir, lo que somos. La vida es un drama y, a fuer de tal, tiene siempre un argumento y ese argumento varía principalmente según nuestras ideas sobre el mundo y el hombre. Es, sin duda, hartamente diferente el argumento de su vida para quien cree que hay Dios y para quien cree que sólo hay materia. Pues bien, la mayor parte de las ideas con que y desde las que vivimos no las hemos pensado nunca nosotros por cuenta propia, ni siquiera las hemos repensado. Las empleamos mecánicamente a cuenta de la colectividad en que vivimos y de la cual han caído sobre nosotros, nos han penetrado a presión, como en el automóvil el lubricante. Si fuera posible, que no lo es, sería curioso poder hacer una estadística de cuántas personas en una sociedad, por ejemplo, en nuestra nación entera, han pensado alguna vez, lo que se llama pensar, que dos y dos son cuatro, o si el sol va a salir mañana. De donde resulta que la inmensa mayoría de nuestras ideas, a pesar de ser ideas y actuar en nosotros como convicciones no son nada racional, sino usos como la lengua o el saludo; en definitiva, no menos mecánicos, ininteligibles e impuestos a nosotros que ellos. Que quede claro esto: nos hacemos cargo de un sentido primario y tosco, de lo que una frase, repetida innumerables veces en nuestro alrededor, significa: distinguíamos dos de tres, y esto nos permite tener una vaga idea de la idea que la frase enuncia. Pero adviértase que la frase «dos y dos son cuatro» representa una idea porque declara una opinión sobre esos números, por tanto, algo que pretende ser una verdad. Las ideas son ideas de o sobre algo y, en consecuencia, son opiniones – verdaderas o falsas – y, por lo tanto, sólo son ideas cuando nos hemos hecho presentes, además de su sentido riguroso, las razones que fundan su verdad o demuestran su error. Sólo entonces, gracias a sus razones, son racionales. Ahora bien, nada de eso pasa en la emisión, que constantemente hacemos, de ideas. Decimos, decimos cosas sobre todos los asuntos del universo a cuenta de lo que la gente dice como si girásemos constantemente sobre un Banco cuyo balance no hemos leído nunca. El hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, crédito de que no se ha hecho cuestión nunca. Vive, por tanto, como un autómatas, de su sociedad. Sólo en tal o cual punto se toma el trabajo de revisar las cuentas, de someter a crítica la idea recibida y desecharla o readmitirla, pero esta vez porque lo ha repensado él mismo y ha examinado sus fundamentos.

Nuestro contorno social, que está lleno de palabras, de decires, está, por lo mismo, lleno de opiniones.

Si contemplamos el enjambre incontable de ideas u opiniones que en nuestro alrededor salen incesantemente revolando del decir de la gente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosa que va de suyo y en que, al decirlas, se cuenta desde luego con que lo que se llama «todo el mundo» las admite. Otras, en cambio, son enunciadas con el matiz, más o menos acusado, de que no son opiniones admitidas; a veces, con pleno carácter de ser opuestas a las comúnmente admitidas. En el primer caso, hablaremos de opiniones reinantes; en el segundo, de opiniones particulares. Si nos fijamos en la diferente fisonomía que tiene el decir las unas o las otras, notarán que las opiniones particulares son emitidas con brío, como haciéndolas subrayadamente constar o viceversa, tímidamente, con temor a disgustar, pero casi siempre con cierta interna vehemencia que procura ser persuasiva y contagiosa, casi siempre mostrando, aunque sea sólo en brevísimo escorzo, las razones que las abonan. En todo caso, se advierte con claridad que el opinante tiene plena conciencia de que aquella su opinión particular necesita, para tener alguna existencia pública, que él o todo un grupo de afines la afirmen, declaren, sostengan, apoyen y propaguen. Todo esto se hace aún más patente cuando lo comparamos a la expresan de opiniones que sabemos o suponemos admitidas por ese «todo el mundo». A nadie se le ocurre decirlas como un descubrimiento propio tu como algo que necesita nuestro apoyo. Más que decirlas con energía y

persuasión nos basta con referirnos a ellas, tal vez como una mera alusión, y, en vez de tomar la actitud de sostenerlas, hacemos más bien lo inverso, las mentamos para apoyarnos en ellas, como un recurso á instancia superior, como si fuese una ordenanza, un artículo de reglamento o ley. Y es que, en efecto, esas opiniones son usos establecidos, y «establecidos» quiere decir que no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que, al revés, se imponen a todos, ejercen sobre todos su presión, Esto es lo que me lleva a denominarlas «vigencias». El vigor de esta vigencia lo percibe claramente, y con frecuencia enojosamente, el que intenta oponerse a ella. En todo instante normal de la existencia colectiva ejerce su vigencia un repertorio enorme de estas opiniones establecidas, que son lo que llamamos «tópicos». La sociedad, la colectividad no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos. Con ello no quiero decir que sean ideas falsas, pueden ser magníficas ideas; lo que sí digo es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles egregias cualidades, lo que actúa es simplemente su presión mecánica sobre todos los individuos, su coacción sin alma. No deja de tener interés que en la lengua más vulgar se las llame «opiniones reinantes». Su modo de estar en la sociedad se parece sobremanera a la que tiene el Gobierno – imperan, en efecto, reinan. Son lo que se llama «opinión pública», de la cual decía Pascal que es la reina del mundo, y que no es una noción moderna. Ya Protágoras usa en el siglo V a. C. la misma expresión: *dógma poleón* – lo cito porque es ello poco conocido – y Demóstenes en el IV dice en la oración 18 que hay una «voz pública de la patria». Reina como reinan el saludo y las costumbres a él similares; reina como reina la lengua. Todo lo que es verdaderamente social es, sobre los individuos, presión, coacción, imperación y, por tanto, reinado.

Hay, pues, una diferencia radical entre la opinión particular de un grupo, por enérgico, proselitista y combatiente que sea, y la opinión pública, esto es, la opinión efectivamente establecida y con vigencia. Para que ésta se afirme no tiene, nadie que preocuparse en sostenerla; por sí y sin necesidad de defensores, mientras es *vigente*, predomina e impera, al paso que la opinión particular no tiene existencia sino estrictamente en la medida que uno, varios o muchos se toman el trabajo de sustentarla.

Casi siempre, en libros, estudios y muy especialmente en las encuestas que hacen en los países anglosajones determinados Institutos, dedicados al menester de investigar la opinión pública, confunden ésta con una opinión particular sostenida por mayor o menor número de individuos. Pero el *fenómeno sociológico fundamental que es la vigencia* y que se da, no sólo en la opinión, sino en todo uso – que es, por tanto, el carácter más sustantivo del hecho social y de la sociedad como conjunto de los hechos sociales –, no consiste en la adhesión individual tanto o cuanto numerosa. En que se vea esto claro estriba todo el acierto de una sociología. Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos, sino que precisamente es uso porque se impone a ellos. Merced a esto, todo lo social es realidad diferente de lo individual. Ya, con motivo del, saludo, ejemplo de uso que nos ha servido de paradigma, hice notar que aunque todos los individuos que forman parte de una reunión sean *in pectore* enemigos de dar la mano, este uso sigue gravitando sobre ellos mientras no se pongan paladinamente de acuerdo para anular el uso entre ellos. Pero como el uso no se forma en esa reducida reunión, sino en los grandes espacios multitudinarios de toda una sociedad, ¿será menester para que un uso deje de ser vigente o viceversa – que es lo que ahora nos interesa – para que un comportamiento, por ejemplo una opinión, llegue a ser uso, esto es, a tener vigencia –, que se pongan de acuerdo respecto a él todos los individuos de esa sociedad? Evidentemente, no. Pero entonces, ¿qué proporción relativamente al número total de individuos? En aquella ocasión indiqué que la instauración o establecimiento de un uso no es por fuerza, ni de hecho suele ser, efecto de la coincidencia en una mayoría de individuos. Padecemos en esto un error de óptica que nos viene precisamente de haber sido durante casi cien años opinión vigente, tópico reinante, el principio mayoritario que, torpemente, creyeron nuestros tatarabuelos y bisabuelos deducirse ineludiblemente de la idea democrática.

Es, pues, una cuestión, que por sí da materia a muy sabrosas investigaciones, determinar las condiciones en virtud de las cuales algo – sea una opinión o cualquier otro uso – adquiere ese peculiarísimo carácter de vigencia social. Desgraciadamente es tema que nos es forzoso dejar

intacto. Pero sí quiero hacer constar que con ser asunto de tanta importancia, lo es mucho más que se comprenda bien la idea misma de vigencia, alfa y omega de toda la sociología, pero que no es fácil de ver y, aun vista una vez, propende a escapar de nuestra intelección. Insisto en que sus dos más acusados caracteres son éstos: 1. , que la vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, es indiferente a nuestra adhesión, está ahí, tenemos que contar con ella y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción; pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella; 2., viceversa, en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de «poder», en que apoyarnos.

La palabra «vigencia» procede de la terminología jurídica donde se habla de leyes vigentes frente a las derogadas. La ley vigente es aquella que cuando el individuo lo ha menester y recurre a ella, se dispara, automáticamente, como un aparato mecánico de poder. Pero nótese que no sólo el nombre «vigencia», sino que esos dos caracteres mismos que le atribuimos coinciden con los que tradicionalmente se atribuyen al derecho y a la acción del Estado. Esto hace ya manifiesto que ha sido un error común a los filósofos del derecho juzgar que el no depender su funcionamiento de nuestra adhesión individual y el servirnos como instancia colectiva a que recurrimos o podemos recurrir, son atributos específicos del derecho. En efecto, los hemos encontrado claramente perceptibles en el primer uso que sometimos a análisis, y eso que era un uso débil, simplemente ceremonial, el saludo. Se trata, pues, de atributos constitutivos de todo hecho social. La sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone; de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que amparamos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es, por esencia, poder, un poder incontrastable frente al individuo. La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el «poder público».

Pero existe y se arrastra, nunca del todo curado, un vicio intelectual que impide ver con claridad los fenómenos sociales. Consiste en no acertar a percibir una función social si no hay ya un órgano social especializado en servirla. De este modo, hasta hace poco, los etnógrafos, al estudiar las sociedades más primitivas en que no existen magistraturas judiciales ni un cuerpo o individuo que legisle, juzgaban que en ellas no existía el derecho, es decir, la función jurídica ni la función estatal.

Lo propio acontece con el poder público. No se le ve más que cuando, en etapa muy avanzada de la evolución social, toma la figura de un cuerpo armado especial, con su reglamento y sus jefes a las órdenes de los gobernantes. Pero la verdad es que el poder público está actuando constantemente sobre los individuos que integran la colectividad desde que existe una agrupación humana y que, en la nuestra misma, opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército, lo que pasa es que, de puro constante y ubicuo, no lo percibimos como tal, lo mismo que nos acontece con la presión atmosférica o la dureza del suelo sobre el que se apoyan nuestros pies. Mas su eficacia se manifiesta incesantemente en nuestro comportamiento que está regulado en nosotros por él, y tan pronto como, por voluntad, descuido o azar, nos salimos del cauce marcado por las costumbres, nos vemos batidos por la protesta amenazadora de nuestro contorno, que se encrespa en borrasca contra nuestro abuso.

En los pueblos primitivos no hay, claro está, policía encargada de vigilar, de inspeccionar. ¿Quiere esto decir que el cuerpo social no ejerza esa función? La verdad es lo contrario: la ejerce y con una minuciosidad y continuidad muy superior a las practicadas por nuestra policía.

Speiser – en su contribución al libro *The Depopulation of Melanesia* – hace notar que en las Nuevas Hébridas los hombres viven todo el día juntos por su lado y las mujeres por el suyo. La ausencia de un hombre es siempre notada y, por tanto, habrá de tener una justificación. No hablemos de la presencia de un hombre entre las mujeres.

Por fuerza, las costumbres tienen que ser lo que suele llamarse, ignoro con qué razón, «buenas». La colectividad vigila – sin proponérselo – cada minuto de la vida individual. ¿Para qué un

«cuerpo» especial de policía? Al llegar los europeos y desarticular la sociedad nativa atrayendo a los hombres hacia trabajos industriales y agrícolas, la vigilancia espontánea del cuerpo colectivo ha desaparecido y ha sido sustituida por auténtica policía. Ahora bien, en el mismo momento las costumbres de las islas han empezado a ser «malas».

Podría aducir muchos hechos como éste, pero creo, por ahora, suficiente el citado para adiestrar nuestra mirada en la percepción de las funciones que toda sociedad ejerce sin darse el aire de ello.

El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de violencia con que el poder público actúa depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso. En buena porción de pueblos africanos actuales de lengua bantú la palabra con que se dice «crimen» significa «cosas odiosas a la tribu», es decir, contra la opinión pública.

Pero si esto es verdad también lo será la viceversa: que el poder público supone tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, por tanto, unitaria, con robusta vigencia. Cuando esto no acontece, en vez de opinión pública nos encontramos sólo con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil.

Pero estas máximas disensiones no son más que el superlativo de un hecho que se da en toda sociedad, que le es anejo, a saber: el carácter antisocial de muchos individuos: el asesino, el ladrón, el traidor, el arbitrario, el violento. Bastaría esto para que caigamos en la cuenta de que llamar «sociedad» a una colectividad es un eufemismo que falsea nuestra visión de la «vida» colectiva. La llamada «sociedad» no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como, por otro lado, pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad constitutivamente enferma, deficiente – en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores y antisociales. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno «poder público» en forma violenta y hasta crear – cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva – un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontestable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado.