

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

# Las palabras en su espejo

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 27 DE NOVIEMBRE  
DE 1994, EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA, POR EL  
EXCMO. SR. DON EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

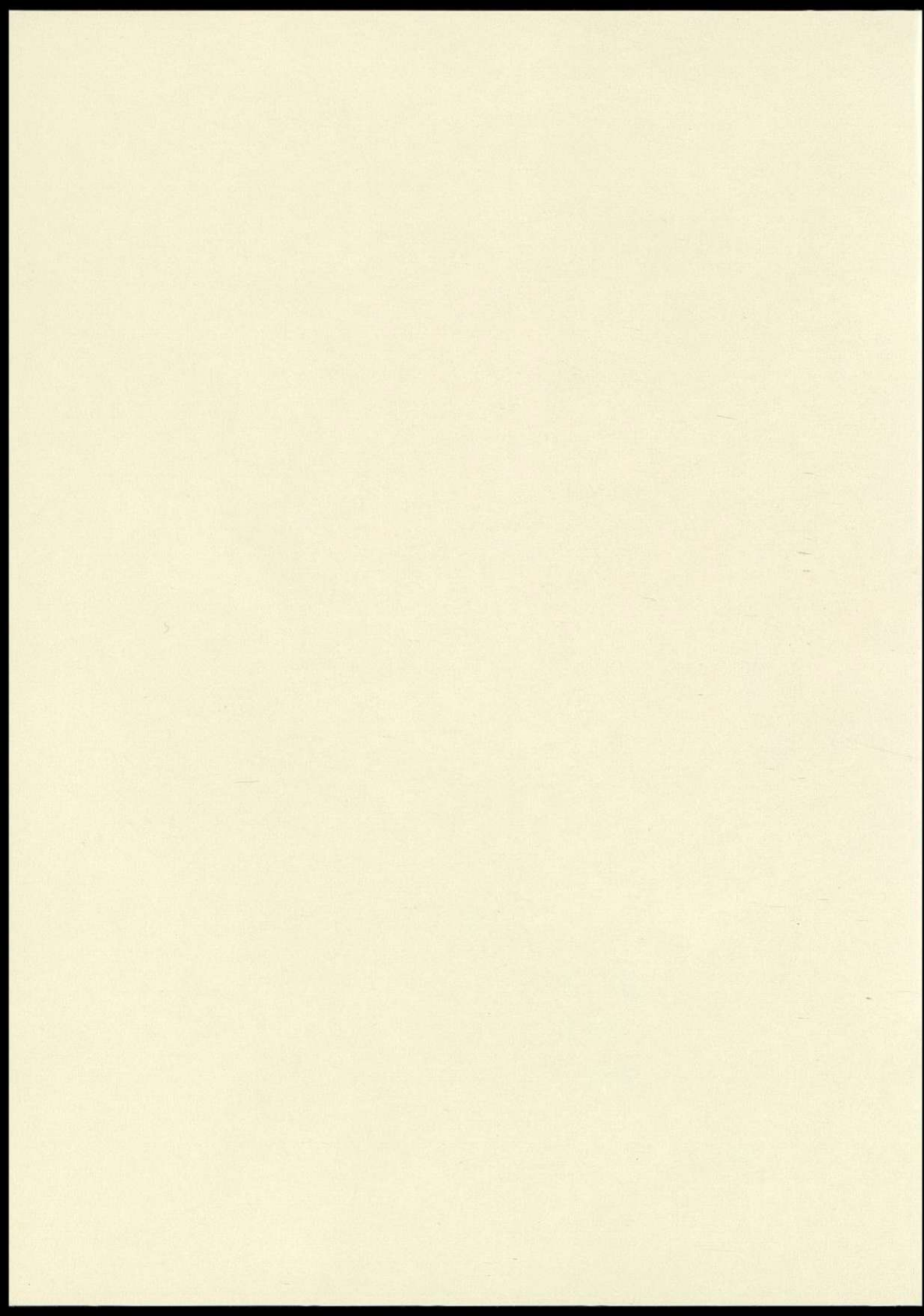
Y CONTESTACIÓN DEL  
EXCMO. SR.  
DON FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS



MADRID

1994





REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

# Las palabras en su espejo

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 27 DE NOVIEMBRE  
DE 1994, EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA, POR EL  
EXCMO. SR. DON EMILIO LLEDÓ INIGO

Las palabras en su espejo

EXCMO. SR.

DON FRANCISCO RODRIGUEZ ADRAJOS



MADRID

1994



Las palabras en su espejo

R. 44930

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

# Las palabras en su espejo

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 27 DE NOVIEMBRE  
DE 1994, EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA, POR EL  
EXCMO. SR. DON EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

Y CONTESTACIÓN DEL

EXCMO. SR.

DON FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS



MADRID

1994



R. 4430

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

# Las palabras en su espejo

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 27 DE NOVIEMBRE  
DE 1994 EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA POR EL

EXCMO. SR. DON EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

Y CONTESTACIÓN DEL

Copyright 1994, Emilio Lledó Íñigo y Francisco Rodríguez Adrados

DON FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS



Depósito Legal: M-36006-1994

Impreso en **Picem** Artes Gráficas, S.L.

Alesanco, 11 - 28039 Madrid

Excelentísimo Señor Director,  
Señoras y Señores Académicos:

**E**n un ya famoso libro que lleva el expresivo título *How to Do Things with Words*, J. L. Austin introdujo una distinción que ha tenido una cierta fortuna en la terminología filosófica. Austin y

**DISCURSO**

DEL

**EXCMO. SR. DON EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO**

El acto «locucionario», sin entrar en los matices con que Austin lo precisa, diría, en una tan solemne y serena y generosa ocasión: «gracias». Palabra que sería recibida, como era escueta, precisa, tal vez, seca, formulación del más estricto ceremonial académico. Pero «gracias» es una hermosa palabra. Tiene que ver con solidaridad, con alegría, con vinculación afectiva y, sin duda, será interpretada como expresión de mi reconocimiento y de mi deuda ante la generosa benevolencia con que habéis mirado mis méritos y me habéis elegido por compañero. Quizás no serían precisas más explicaciones para que, como en el «silencio de la sacristía», entendiérais, interpretárais todo lo que asada en mi voz.

DISCURSO

Excmo. Sr. Don EMILIO LLERDÓ ÍÑIGO

Copyright 1994, Emilio Llerdó Íñigo y Delfi de la Hita, PG&I Siginosa

Deposito Legal: M. 56006-1994

Impreso en  Artes Gráficas, S.L.

Alemania 71 - 28035 Madrid



Excelentísimo Señor Director,  
Señoras y Señores Académicos:

**E**n un ya famoso libro que lleva el expresivo título *How to Do Things with Words*, J. L. Austin introdujo una distinción que ha tenido una cierta fortuna en la terminología filosófica. Austin proponía tres tipos de actos lingüísticos que, de una manera un tanto ruda, como rudo es el original inglés, podríamos traducir por actos *locucionarios*, actos *ilocucionarios* y actos *perlocucionarios*.

El acto «locucionario», sin entrar en los matices con que Austin lo precisa, diría, en una tan solemne y para mi gozosa ocasión, «gracias». Palabra que sería recibida, como una escueta, precisa, tal vez, seca, formulación del más estricto ceremonial académico. Pero «gracias» es una hermosa palabra. Tiene que ver con solidaridad, con alegría, con vinculación afectiva y, sin duda, será interpretada como expresión de mi reconocimiento y de mi deuda ante la generosa benevolencia con que habéis mirado mis méritos y me habéis elegido por compañero. Quizás no serían precisas más explicaciones para que, como en el «silencio de la escritura», entendiérais, interpretaseis todo lo que anida en mi voz.

Pero yo no me quedaría contento de tan estricta y rigurosa locución, por mucho que cada una de sus letras estuviera henchida de sinceridad. Tendría que pasar de las «gracias» *locucionarias* a un cierto acto de *ilocución* e intentar exponerles de qué manera estoy usando ese término y lo que significa, aquí y ahora, mi agradecimiento. La palabra «gracias» tiene, para mí, un largo, intenso, eco. Una palabra atada a mi memoria, a mi biografía.

Y estoy agradecido porque, con vuestra elección, me habéis hecho participar, desde esta secular Institución, en el cuidado y cultivo del tesoro de nuestra lengua. Y estoy agradecido porque creo que es en torno a este tesoro donde, en un inmediato futuro, se van a dar fuertes combates, acosos turbulentos, que podrían desgarrar nuestra manera de ser, nuestra posibilidad de pensar, nuestra capacidad de sentir. Y gracias, también, porque sabemos que la lengua no sólo expresa la realidad sino, sobre todo, la idealidad, forma suprema de la libertad, de la creatividad; y porque, para esa idealidad, me convocáis. Me siento, pues, ilusionado con la ocasión que me ofrecéis de poder mirar más, más abiertamente, con más dedicación hacia el lenguaje, amenazado en el centro mismo de esa libertad y creatividad que lo constituye, que nos constituye.

Pero la manifestación de mi agradecimiento está ya entrando en un cierto acto «perlocucionario»; en el efecto que mi voz pueda provocar y que es, sobre todo, la aceptación de ese vocablo «gracias» como prueba de lealtad hacia esta Academia, hacia tan extraordinarios colegas, hacia una tradición intelectual a la que me enorgullezco de pertenecer e, incluso, hacia ese grato azar que me ha asignado la silla *ele* minúscula.

Ya me venía avisando la *elle*, que inicia mi apellido, de ciertas inseguridades en las ordenanzas alfabéticas, y la consulta de algún catálogo, de algún diccionario, empezaba a traerme testimonios de ese inminente allanamiento de morada. No había, pues, más remedio que amistarse con la *ele* que, desde ahora, sin el menor apunte de xenofobia, va a darnos cobijo en su más dilatado redil. Somos pocos los habitantes de tan hermosa letra, somos pocas *elles*, y no habrá grandes movimientos sísmicos en los abismos del léxico. Pero nos habíamos acostumbrado a llevar con soltura, en los desfiles alfabéticos, la llama honrosa de nuestra independencia, de nuestra etérea comunidad autónoma. Comprendo, sin embargo, que en un país de sequía, no sería justo que fuéramos los exclusivos administradores de la lluvia, aunque también, para compensarlo, habíamos dado asilo al humano, desamparado, llanto. Es verdad que el cercado de la *elle* era demasiado estrecho para encerrar en él a la impetuosa llanura que podrá mejor desentumecer sus ya sueltos brazos por el luminoso imperio de la *ele*.

Desde mi silla *ele* minúscula espero no renegar, frívolamente, de mi entrañable origen, y estaré atento a cualquier reclamación, —que, sin duda, será hecha por conductos oficiales—, de la jugosa, cálida, sonora, palatalesca, generosa letra. Ojalá que, en su nuevo reducto no se nos estrague, de abandono, el paladar, hecho ya que estaba a su sensual ternura. De lo que, sin embargo no estoy tan seguro, es de si la otra problemática consonante de mi segundo apellido, Íñigo, será tan sumisa. Me temo, incluso, que se va a revelar, ya que no se trata sólo de alfabetizarla de nuevo, sino de alterar su estructural sustancia, de atentar con-

tra su propio ser. Está siendo, desde hace años, tan inmisericordemente vapuleada, tan vilipendiada por Instituciones y Ministerios que deberían mimarla, que no es extraño que Bancos, Seguridades Sociales y otras Cajas de Ahorro le hayan perdido totalmente el respeto. A veces Íñigo aparece escrita con un descortés trallazo, en lugar de la *eñe*, con un signo que tanto indica el enrevesado guiño del dolar, como la serpentina de una clave de sol mal encarada y sin melodía alguna. Hay entidades, por no decir Entes, que no se pierden en estas garabatescas sustituciones sino que, derechos al grano de la *eñe*, la fulminan de un despiadado mandoble del que queda constancia en un oblicuo tajo gráfico. Una sociedad cultural a la que pertenezco, perdón, a la que pertenecía, —así empieza la inocente rebeldía de mi *eñe*—, deja entre las dos *és* de mi apellido un inquietante, lastimoso vacío. Alguna agencia de viajes, para consolarnos a todos los de la *eñe*, de estos desafueros, y mientras nos promete excursiones a insólitos caribes coloca, en su lugar, un coqueto asterisco, ¿la sombra de la rosa? De todas formas siempre fue un gesto de buena educación eso de ¡«Dígase lo con flores»! Claro que tratándose de modestos individuos, sin importancia colectiva, según decían los existencialistas, las fechorías gráficas se sumergen rápidamente en el singular anonimato. Quiero, sin embargo, manifestar mi solidaridad con todos los afectados de tan inadaptables costurones: los Bousoños, Núñez, Bolaños, Ureñas, Ortuños, Peñas, Cañizares, etc... aunque más me preocupa el destino de esa tilde semidormida que flota en sueño, que acaricia en cariño, que sonrío en niño y que tiembla en España.

Es verdad que las palabras cambian, que las grafías se modifican, y uno de los grandes maestros de esta Casa, en

una obra ya clásica, nos ha recordado que la lengua tiene historia, que se transfigura, y que hasta sus significados se alteran. Tener historia es tener vida, es estar sometido al pausado ritmo del tiempo, al latido de la existencia. Pero estas agónicas, espasmódicas, tergiversaciones de nuestros días no tienen nada que ver con ese río de la temporalidad que amarillea en las palabras. Son frutos artificiales; hijos no de la ira, sino de la nada, azarosos remiendos de la precipitación, de la frivolidad, del desprecio y lo que es peor, de la ignorancia.

Espero que la venerable memoria de los ocupantes de la silla *ele* minúscula, Juan Eugenio de Hartzenbusch, Marcelino Menéndez y Pelayo, Jacinto Benavente, Salvador González Anaya y, sobre todo, de mi inmediato predecesor, Joaquín Calvo Sotelo, me ayude en estos y otros empeños.

No tuve la fortuna de conocer personalmente a don Joaquín Calvo Sotelo. En la época de sus mayores éxitos teatrales vivía yo fuera de España. Su nombre, como escritor, tuve que aprenderlo en los manuales de Historia de la Literatura. Después, a mi regreso en 1962, mis azares, gratos azares de funcionario docente de aquellos tiempos, me llevaron por distintos Institutos de Enseñanza Media y Universidades —Calatayud, Valladolid, Alcalá de Henares, La Laguna, Barcelona—, sin contar mis catorce años entre Heidelberg y Berlín. Estos años de inolvidable aprendizaje, me mantuvieron alejado no sólo de Madrid, sino de su vida intelectual y cultural. Al haber estado casi tres décadas fuera de esta ciudad se debe, tal vez, el que no llegase a conocer las obras y al autor que hoy deja en mis manos la llama académica. Pero este desconocimiento e, incluso, el que no haya querido informarme por otros

amigos de sus admirables virtudes, de su singular y ejemplar personalidad, me han permitido ejercer, con Joaquín Calvo Sotelo, un elemental y saludable principio hermenéutico que tiene lugar en el silencio de la escritura.

En estos meses pasados, he escuchado su voz en las interpretaciones de *La Bolsa de los refranes*, en su *Bolsa de las palabras*. He dejado sonar sus *Diez temas musicales en una vida* y he paseado, con él, por las ideales avenidas de Alemania o Nueva York. Una grata compañía para las largas tardes de la pasada primavera, ayudándome a montar en mi imaginación el tinglado de la antigua farsa. Sus palabras, su escritura, alzaban, en mi despacho o en la sala de lectura de la Biblioteca Nacional, la tramoya del imposible teatro. Porque el teatro, su etimología nos lo dice, es para ser visto, para ser oído con la mirada. Precisamente, de algunos aspectos de este original proceso, aunque en un contexto muy distinto, quisiera hablarles esta tarde.

La lectura silenciosa de la obra de Calvo Sotelo me enseñó también el horizonte de sus preocupaciones, de sus seguridades morales, de sus sueños y de sus luchas. *La Muralla*, que es, si no la mejor, sí al menos su más dura, real comedia, vuelve a levantarse, en épocas de caída de muros, como certero dedo acusador en un territorio donde se alzan, de nuevo, otras renegridas, insidiosas murallas. Muros también de sombra, que se perfilan en nuestras cabezas, y con los que chocan y se hieren las palabras que esperan fluir por otros cauces, alimentar otro ánimo, crear otro futuro, que no sea el de la hipócrita, singular avaricia, el de la individual miseria.

Ese horizonte moral, que reluce en obras como *El Jefe*, *El poder* y en el impresionante, dolorido *Proceso del Arzobispo*

*Carranza*, deja ver el rostro más severo y triste del autor que nos habla. Una tristeza vencida, por supuesto, con la ironía picaresca, el humor de esa *Muchachita de Valladolid*, y con las innumerables «visitas que no tocan el timbre».

En el prólogo a una de las recopilaciones de sus obras, escribió Calvo Sotelo algo que recuerda la mejor tradición hermenéutica, surgida del Romanticismo alemán: «Está por escribirse —dice— un ensayo sobre la forma y el modo en que los temas acuden a la imaginación del autor». Este es, efectivamente, el problema fundamental de la creación literaria. Ese fondo en el que se constituye el texto literario, la voz que verdaderamente hablamos.

Alentado por esa cita, y desde la inmortalidad de las palabras, yo tiendo a don Joaquín la mano silenciosa de otro texto que estrecha la suya. Ese texto dice:

«Quien no ve claramente cómo la corriente del pensamiento y de la creación parece chocar contra las paredes de su cauce, y dirigirse en otra dirección de aquella que habría tomado libremente, ese tal no puede comprender ya el *flujo interior* de la creación y, mucho menos, asignar al escritor el lugar exacto que ocupa en vistas a su relación con el lenguaje y sus formas».

El texto es de Friedrich Schleiermacher, el genial traductor de Platón, el teólogo, filólogo y filósofo que, junto a W. von Humboldt, luchó por renovar, por revolucionar el sistema docente, la organización universitaria alemana porque sabía que era la educación el único sistema capaz de transformar, mejorar a un pueblo, de colaborar en la creación de una cultura material, de una cultura moral y, en consecuencia, la mejor herencia que podían dejarle sus gobernantes.



«Caraxa» de la vez el rostro más severo y triste del autor que  
 nos habla. Una tristeza venida, por supuesto, con la ironía  
 picaresca, el humor de esa Alabanza de Villavieja y con  
 las innumerables «visitas que no tocan el tiempo».  
 En el prólogo a una de las recopilaciones de sus  
 obras, escrito Cavao dice algo que recuerda la mejor tra-  
 dición hermeneútica, surgida del Romanticismo alemán:  
 «Esta por escribirse — dice — un ensayo sobre la forma y el  
 modo en que los temas acuden a la imaginación del au-  
 tor». Este es efectivamente el problema fundamental de  
 la creación literaria. Ese fondo en el que se constituye el  
 texto literario, la voz que verdaderamente hablamos.  
 Alentado por esa cita, y desde la inmutabilidad de las  
 palabras, yo tengo a don Joaquín la mano silenciosa de  
 otro texto que escucha la suya. Ese texto dice:  
 «Quién no ve claramente como la corriente del pen-  
 samiento y de la creación parece chocar contra las paredes  
 de su cauce y dirigirse en otra dirección de aquella que  
 habría tomado libremente, ese tal no puede comprender  
 ya el gran misterio de la creación y mucho menos, asignar  
 al escritor el lugar exacto que ocupa en vistas a su relación  
 con el lenguaje y sus formas».  
 El texto es de Friedrich Schlegel, conocido el español  
 traductor de Fichte, el teólogo, filólogo y filósofo que  
 junto a W. von Humboldt, luchó por renovar, por revolvi-  
 cionar el sistema docente, la organización universitaria  
 alemana porque sabía que era la educación el único siste-  
 ma capaz de transformar, mejorar a un pueblo, de colabo-  
 rar en la creación de una cultura material, de una cultura  
 moral y en consecuencia, la mejor herencia que podían  
 dejarle sus gobernantes.





## Las palabras en su espejo

### I

Hablar sobre el lenguaje, en este ámbito tan singular, donde laten las palabras de nuestra lengua, produce un cierto desasosiego. Desasosiego y respeto por la memoria y la presencia de tantas personalidades, verdaderamente sabias, que, durante casi tres siglos, han dejado fluir, despacio, entre sus manos ese caudal de voces que nos ha entregado, como su mayor tesoro, el aliento de nuestra historia. Pero las palabras que han sido objeto de estudio y cultivo por generaciones de escritores y filólogos, constituyen el alimento imprescindible de la vida mental, y estamos instalados en ellas como en el aire que respiramos, y con la misma fuerza e inconsciencia con que estamos sumidos en la naturaleza.

Por ello esa vida ideal del lenguaje está ahí en la calle, donde está la vida real y donde la voz, el habla, se entrecorta o se expande en el implacable fluir de la existencia, en sus contradicciones y confirmaciones, en ese polícromo tejido donde se enreda la *dóxa*, las *opiniones de los mortales*, como dijo uno de los primeros filósofos.

Pero es en esta casa donde esos ríos de las palabras se asumen, se encauzan y se muestran. Aquí encuentran siempre puerto y aquí el tantas veces tempestuoso aire semántico se serena y viste de sosiego y luz...usada. No sería, sin embargo, fiel a mí mismo, si, al comienzo de mi trabajo en compañía de tan admirados colegas y en el espíritu de la ya secular memoria, no me atreviese a traer ante Vds. una breve entrega de alguno de los cauces por donde, en mí mismo, ha discurrido últimamente ese ya personal fluir de las palabras. Aunque no creo que pueda ahora aportar, como desearía, alguna luz a problemas que hoy empiezan a plantearse en la ya casi inabarcable bibliografía de los estudios sobre el lenguaje, permítanme, al menos, mostrarles una página de mi propio libro del desasosiego.

Confieso, además, que pensando en el argumento preciso de este discurso y leyendo clásicas, modernas e, incluso, postmodernas páginas, desde las que pudiera atisbar la línea en la que se sitúan las fronteras de los siempre nuevos o renovados estudios sobre la teoría del lenguaje, anduve lleno de *pensamientos varios* sobre el método, quiero decir, sobre el camino que debería emprender. Y me sacó de dudas el libro de siempre, el autor de siempre, el prólogo de siempre. Ese prólogo asombroso, donde se enfrentan la realidad con el deseo, la verdad con la simulación, el saber, el modesto y cálido saber, frente a sus yertos simulacros. Sentí, pues, una cierta tranquilidad porque al menos en el gesto, sólo en el gesto, podía aproximarme al inmortal maestro.

Anduve, pues, *suspense*, con el papel delante, la pluma en la oreja, el codo en el bufete y la mano en la mejilla. Como esos largos momentos, de espera, de reflexión y de silencio

que Cervantes expresó en su insuperable inicio. En mi caso, esa inseguridad no estaba producida por las posibles citas de autoridades que, como en el genial «ingenio lego», hubieran de dar consistencia al discurso, sino por los múltiples temas que, durante días, se posaron sobre mis primeros papeles.

La pluma, la oreja, la mano, el codo, simbolizan el tiempo original de la creación literaria y expresan ese momento previo, esa aún indecisa tensión, donde se estanca, en el dique real que las letras contienen, el torrente de nuestro ánimo, el sutil e indeterminable caudal de nuestra mente. Un tiempo de silencio, calma y espera, donde la duda tensa todas las bridas del espíritu, antes de que ese fluido que nos habita, esos múltiples ríos de cauces imprecisos, esas vetas que forjan la voz íntima de cada personalidad, empiecen a desbordarse hacia las palabras.

*La pluma en la oreja.* Un oído atento, pues, al rumor de la voz que ha ido alimentándonos desde que nacimos. Un oído que oye no sólo el lenguaje en el que estamos, la lengua materna, sino esa lengua de palabras que *somos* la *lengua matriz*, engendradora de nuestra persona, que habla en nosotros el propio, inconfundible lenguaje que, como la sangre, nos constituye y nos mueve. Singular destino de esa lengua común cuyas huellas dactilares, como la piel de los dedos que, pluma en ristre, empuñan la escritura, nos indican, en sus inconfundibles, originales vericuetos, que somos quienes somos. También el ánimo se pierde a veces por los entresijos de las pasiones, discurre por tensas redes de los deseos, y se remansa en las ideas que acaban articulándose en la voz propia y configurándose en las propias, inconfundibles, letras.

El codo sobre la superficie del pequeño banco de trabajo, donde vivimos las horas de la reflexión y de los sueños, del esfuerzo y de la esperanza. Ese bufete que, madera al fin, materializa nuestro modo de instalación en el mundo y donde, como íntimo recuadro de inmediata realidad, nos deja sentir otras mediaciones, nos hace encontrarnos en medio de los círculos de la sociedad que nos ayuda o nos olvida, nos estimula o nos desespera, nos templea o nos hiela.

El codo en el bufete, allí donde la madera aguarda y confirma, en su firmeza, que lo que escribimos se sostiene en ella, porque ella simboliza todo otro sostén, todo otro sustento, todo otro sentido. El sentido de la compañía y de la variada recepción de los productos que se posan en el material tablero. Porque ese codo clavado ya en lo otro, tan duro y firme como la madera, pero tan terso como lo posible, nos abre la puerta de la solidaridad que, inalterablemente, deja paso, querámoslo o no, hacia otro tiempo por venir. Y desde el codo, se alza a la mejilla una mano que, según el otro texto famoso, *es como el alma, todas las cosas* (Aristóteles, *De Anima*, 432a1).

La mano como el alma. La mano, pues, lenguaje, medio y remedio de comunicación, espacio material que, como la lengua, habla en el pronunciado silencio de ese *diálogo del alma consigo misma* (Platon, *Sofista*, 263 e). Y esa mismidad anuncia su singular lenguaje porque esa mano que a la mejilla apoya, se vuelve hacia su compañero rostro, hacia esa parte de nuestro ser que, como las máscara griega, es *prósopon*, algo que se ha ido haciendo sobre nuestra visión y nuestra vista.

La luz con la que vemos y la luz con que nos ven, se hace presente como *persona*, —también nombre de la máscara latina—, como alguien que habla su voz y dice esas

palabras que sólo él puede decir. En ese rostro, en esa expresión, en esa máscara que el tiempo ha ido posando, se anuncia el aspecto visible de nuestro ser, donde alienta siempre el sonido inalterable de cada sustancia singular, de cada individualidad. Ese rostro proyecta la imagen de una lengua que es universal, inmortal y común, en el fluido espacio de la sociedad, y que es concreta, propia, real, única, en esa mano de carne que transmite su calor a la también carnal, mortal y cálida mejilla. Mortal y efímera, aunque siempre a través del helado y firme rictus de la máscara, de la *persona*, sobrevivirá, como materia eterna de la lengua, a la palabra concreta, a la voz inmediata que, por medio de ella y en cada instante de la vida, resonaba, *personaba*.

El espacio que se extiende desde el punto singular en el que el azar y la historia nos han situado, aprieta también la mano sobre nuestro rostro y llega, a través de esa inevitable, gozosa, presión, a transmitir inquietudes y deseos que tienen que conjugarse con los propios. Una gozosa presión, no porque sea siempre gozo lo que la historia nos enseña, ni placentero el ruido con el que, tantas veces, se aturde nuestra percepción y nuestra mente.

Pero ya la existencia es un bien, decía el Filósofo. Un bien que brota incluso de sus contradicciones y cuya forma más honda de presencia es *noús* y *lógos*, pensamiento y expresión; hilos sutiles que nos atan al tiempo y le dan sentido y sustancia. Esa atadura nos engarza a la memoria del pasado con la escritura, a toda instancia del presente con la voz, a toda urgencia del porvenir con la inteligencia que proyecta, y que muchas veces tiende hacia el tiempo, hacia el futuro, esa mano que, como texto, pervivirá más allá de los dedos cuyo gesto instantáneo lo traza en las letras.

Y precisamente porque me preocupan, en el tiempo que nos ha tocado vivir, algunas de las mutaciones que acosan y no se si amenazan a lo que constituye el inagotable tesoro del lenguaje, permítanme que les hable de ese fondo especulativo de las palabras donde se abre el espacio para la verdad que en ellas se cobija.

## II

Cada palabra, cada sintagma articulado pronunciado o escrito, ha estado refluyendo siempre hacia el oculto paradigma de lo que, en nuestra cultura, se ha llamado *alétheia*, *veritas*, *verdad*, *Wahrheit*. Un concepto arrancado a la arbitrariedad del poder que tantas veces sometió el lenguaje donde pudiera expresarse esa verdad al filo de la espada —una espada de múltiples aceros— del señor que la empuñaba, y que encarnaba en su propia corrupción la insolidaria, desgarrada, voluntad de dominio. Una palabra llevada más allá de cualquier *dogma* donde, al perder el aplastado círculo de su yerta rotundidad, ganaba en las «opiniones de los mortales» y en su tensión por superar la *dóxa*, tan frágil y humana, ese camino —*métodos*—, senda que va haciéndose pluma, voz en risitre, mano en la mejilla, ojos y oído atento.

La supuesta verdad de las palabras se desplaza hoy en un nuevo horizonte absolutamente distinto de aquel que, en un principio, la cobijó. Ese principio que la antropología y la lingüística no pueden precisar —tampoco es muy importante hacerlo porque no hay un principio del que, de pronto, hubiera podido surgir algo así como el

lenguaje— tuvo probablemente un concreto horizonte: el mundo en torno, las inmediatas imágenes de ese mundo, la necesidad de comunicarlas. Necesidad que expresaría la defensa de la vida, ante lo ajeno y ancho de ese mundo. Las primeras palabras que el hombre habría de «dejar escapar del cerco de sus dientes» —dientes apretados, tal vez, por la ignorancia, el miedo o la inseguridad— no sólo forjaron una indisoluble atadura desde la que se levantó su propia humanización, sino que a través de ella, empezó a alzarse un aire semántico, un mundo de significados y una manera única e insólita de presencia entre las cosas. Una forma instintiva, casi visceral, de verdad.

El animal humano empezó a servirse de su entorno real, del inmediato presente que percibían los sentidos, en concretas e instantes circunstancias. El entorno, cuyos perfiles distinguían los ojos, el aire que trasmitía el sonido cercano hasta nuestros oídos y, sobre todo, la materia que palpaban sus manos —para irse orientando en el hueco de la oscuridad del mundo— comenzaron a moldearse, a transformarse, a recrearse en función de un mundo especulativo que ya inventaba nuevas necesidades.

Precisamente, esa larga instalación en la voz significativa, en el articulado fluir del tiempo, hizo que oír palabras fuera un proceso semejante al respirar, y, de la misma manera que el respirar, el *oír* signos y *ver* significados fue algo entrañado a la sustancia misma de la naturaleza. La esencia del hombre, el corazón de su estructura natural, no eran ya los ojos que sorbían las imágenes del mundo, los *phainómena* que manifestaban el recóndito y nunca abarcable ser, ni esos oídos con los que se percibía el rumor del mundo; ni siquiera esas manos que, naturaleza

también, la modificaban y creaban. Esa esencia era, sobre todo, la capacidad de interpretar el articulado tiempo de los sonidos que venían de otras bocas y que, como la propia, podían nombrar y decir.

Pero hasta que llegara la luz —ese *logos-principio*— el universo entero fue para el hombre un ámbito sin reflejos, un espacio de infinita soledad. Sólo los latidos de la sangre, —latidos que con los ojos y el oído iba empezando a nutrir— prestaban contenido y voz al desasosegado silencio. Y las manos que palpaban el mundo, marcaban, a su vez, en él una distancia.

Al tocar y sentir lo real —la posible apropiación de ese mundo a mano—, se iba, poco a poco, estableciendo la frontera del «intelecto», del pensamiento, la distancia que, en la supuesta apropiación o identificación con los objetos, surgía de la apenas musitada pregunta con la que se iniciaban el camino del pensar y las variadas sendas de la interpretación. Desde el momento en que tuvo lugar ese contacto físico, ese encuentro real con el mundo, se abrió otro espacio nuevo donde la realidad se convertía en objeto de utilización y creación.

Probablemente fue poniendo nombre a las cosas vistas y engarzando esas visiones en la primera y fundamental interpretación de la vida, como se construyó ese cerco ideal donde, como en la gruta o tras la muralla de piedra, empezó el ser humano a edificar una barrera de seguridad. Esas señales sonoras fueron, en el espacio teórico de la comunicación, un dominio de sociabilidad que nos arrancaba desde la inicial soledad del origen en la que, únicamente, late la naturaleza, y nos ponía en camino de la alteridad. Una alteridad donde empieza ya a hacerse pre-



sente la cultura. El otro al que hablamos es, así, nuestro semejante. Es el otro que nos habla, el otro que nos mira y que vincula, en esa mirada, la voz de las necesidades de la vida, o esa otra voz que ya no menciona objetos o sucesos, sino que comienza —y aquí nació la creación más sutil del lenguaje, la Literatura— a nombrar lo ausente y, en ello, lo deseado, lo soñado, lo ideado: esa Musa que jamás cantó la inexistente cólera de Aquiles porque la Musa no tiene *lógos* ni Aquiles vida; pero que, enfurecida al ritmo de los labrados exámetros, habría de resonar para siempre en el territorio donde se expande una de las formas más enigmáticas de la verdad de las palabras.

Voz interior del lenguaje que ya no estira su índice hacia las cosas, que no indica objetos que confirman a las palabras que los pronuncian, y que tampoco apuntan ya a forma alguna de adecuación posible entre el entendimiento y la cosas. Esa ausencia de mundo real inventa, en cambio, otras cosas no visibles, y descubre que el entendimiento no es facultad simple que discurre como una estructura *adecuada* de sujetos a objetos, sino que es facultad plural, donde se estratifican los múltiples planos del saber, encerrados en la consciencia y en su solapada memoria, la subconsciencia.

El lenguaje comienza, así, a transformar la misión encomendada a su origen: señalar el mundo, para decirnos su manera de adecuarnos a él e, incluso, para defendernos de él. Porque esta verdad inmediata hizo presente, una extraña e inesperada modificación. La realidad vista comenzó a ser dicha, a ser exclusiva criatura del aire, que transmitía otra forma de verdad, y que buscaba otro asentamiento distinto de esas cosas reales para las manos y los ojos, y que habían provocado los primeros sonidos. La metáfora del

alma y el conocimiento de las palabras se va a hacer más etérea, menos prensil, más volátil y «de la misma manera como antes disponíamos, en nuestras almas, esa especie de tablillas de cera, pongamos ahora en cada alma un palomar con toda clase de pájaros, unos en bandadas separadas de los demás, otros en pequeños grupos, y unos pocos, aislados, volando al azar entre los otros» (Platón, *Teeteto*, 197d).

Esta airosa imagen platónica alude al todavía misterioso suceso del espíritu humano que mueve y alienta, en su interior, ese microcosmos que nos constituye y cuya estructura y movimiento depende de la historia, de la sociedad en la que hemos nacido, de la educación, de la naturaleza.

### III

No puedo por menos de recordar aquí el tantas veces citado texto de Aristóteles al comienzo de la *Política*. Siempre que dialogamos con esas palabras descubrimos perspectivas nuevas que siguen enriqueciendo, tal vez hoy más que nunca, el caudal de nuestras ideas.

En las mismas páginas en donde, por primera vez, se define al hombre como un animal con *lógos*, un «animal que habla», se nos especifican también las características de ese *lógos*; se nos dice para qué sirve. Los pájaros de ese palomar del espíritu no vuelan al azar. El aire de su vuelo tiene precisos confines.

«La razón por la que el hombre es un ser social más que la abeja y cualquier otro animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano y el

hombre es el único, de entre los animales, que tiene *lógos*. Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre, frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido (*aísthesis*) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de todo esto es lo que constituye la casa y la ciudad» (Aristóteles, *Política*, I, 1253a7-18).

Sorprende que el creador de la lógica, el inventor, en los *Analíticos*, de una compleja red para descubrir la verdad de las proposiciones plantease, en el contexto de la *Política*, una más espaciosa teoría de la verdad. En el pasaje aristotélico, no se menciona la palabra *verdad* —*alétheia*—, ni se habla de racionalidad, y mucho menos de que esa racionalidad sea camino para llegar, abstractamente, a fórmula de verdad alguna. Son el placer y el dolor, según el texto de las *Leyes* de Platón (I,636 d-e), las dos fuentes de las que bebe nuestra naturaleza, como si la naturaleza, para preservar la persistencia en el ser de sus individuos —su verdad—, marcase, con estas modificaciones del sentir, las laderas de la existencia. Este límite del dolor y el placer sumerge a los seres en una peculiar manifestación de verdad que tiene, en la persecución (*dióxis*) y en la huida (*phygé*), su forma corporal de afirmación y negación. En ese nivel fundamental de la naturaleza encontramos, pues, un atisbo de verdad. El original sentido de esta palabra tuvo que ver, pues, con esta memoria que en el arcano de lo real nos indica la salvación de nuestro ser; la coherencia

de nuestra individualidad con la totalidad de la que somos pertenencia.

Ese principio de coherencia que seguirá manteniéndose, de manera absolutamente distinta en las más abstractas construcciones de la Lógica, emerge de este primitivo origen. La misma coherencia que buscará, en las posteriores construcciones formales, sentido y verdad, se enraíza, naturalmente, en los primeros escalones del ser y de la vida. La mente humana seguirá arrastrando, en sus más sutiles productos, el inconfundible esquema que, como elemento de la naturaleza, la sostiene y anuda. Por ello, como el texto de la *Política* afirma, los animales gregarios necesitan señales para comunicarse. La individual experiencia del dolor y el placer forja el fondo de la propia memoria —una síntesis de temporalidad— en la que el individuo se pone en contacto con el grupo, a través de esa voz (*phóné*) que inarticuladamente transmite las sensaciones de su carne.

Pero la tajante diferencia que marca la frontera de esa nueva forma de animalidad es lo que la voz puede comunicar en el hombre: un sonido alentador de sentidos que tienen que ver con lo justo y lo injusto, con el bien y con el mal. Y esas palabras son ya conceptos abstractos cuyo esencial sustento se funda en los sutiles trazados de la mente humana y se ha engendrado en ella. Unos signos que se han ido alzando desde el territorio de la convivencia, desde el cálido plasma de la Polis, y que subliman y humanizan los límites del placer y el dolor que la naturaleza sola no traspasa.

El *lógos* es, pues, lo propio del hombre. Una propiedad exclusiva y no sólo porque, por la palabra, nos permite salir de la esencial soledad, sino por lo que ese intercambio de sonidos expresa: el contenido de ese aire *semántico*, el mundo

ideal de referencias abstractas, con fundamento en la experiencia del vivir; pero circunscrito ya a ese espejo donde las significaciones se posan. Un espejo en el que se proyecta la memoria y todo lo que ella, como grabado eco de la existencia, guarda consigo. Por eso la «experiencia es una mezcla de sensación y memoria» (Aristóteles, *Analíticos*, II, 100a ss.). La sensación nos pone en contacto con el espacio, con la perspectiva de los *phainómena*, con el aparecer del mundo; la memoria nos hace sensibles al tiempo y nos permite superar, en muchos momentos, el fluir de los latidos. Tal vez resida aquí el origen de la capacidad del lenguaje para aglutinar —desde las primeras experiencias del dolor y el placer, de la muerte y la vida— esos conceptos más abstractos y enraizados, sin embargo, en tan elementales y sólidos principios: la idea del Bien y el Mal que, sin duda, hablaban de lo que la naturaleza nos había enseñado, de la sensación de existir, del sentimiento de perecer.

Bien y Mal, Justo e Injusto expresan, además, la elaboración de un pensamiento que comienza a trazar, en el espacio de la cultura, límites análogos a aquellos de la naturaleza. Un pensamiento que opera con oposiciones radicales y en los que el hombre aprende a ir determinando, entre esos enfrentados territorios, el espacio de la vida social, el espacio de la cultura.

Esos conceptos irrumpen en el exclusivo dominio donde el hombre, por medio del lenguaje, empieza a marcar los senderos sobre los que discurre la vida histórica y donde empiezan a percibirse los reflejos de su vida mental. Senderos de aire, senderos que no existen sino en los momentos concretos de la comunicación, y que proyectados desde la experiencia madurada en la memoria queda-

ron trazados, para siempre, en los surcos de las letras, en los millones de líneas que habrían de llegar al presente de posibles lectores para inventarles el propio tiempo y para consolidar, así, esa forma de vida que sólo la mente y la consciencia son capaces de hacer pervivir.

El lenguaje sirve, pues, para mostrar (*deloīm*) esas oposiciones abstractas, esas extrañas palabras como el bien y el mal que interpretadas mil veces, falseadas incluso, indican el lugar de otra verdad más amplia que la simple verdad de una inteligencia fundada en la forma y los principios de lo que, después, habría de llamarse racionalidad. Un *lógos* en el que se encierra, etimológicamente, lo que más tarde se habría de llamar *lógica*; pero que es, además, principio de vida y no sólo mental, sino principio de cultura y creatividad, fondo en el que la frontera de Bien y Mal señala la última razón de la existencia, y sobre la que tendría que levantarse toda lógica, toda posible racionalidad.

No es extraño, pues, que la misma cultura griega que buscó en el lenguaje la fuente de la racionalidad, intuyese también que el hombre no era, únicamente, un ser de razón, un ser para la razón, si ésta, en algún momento, se oponía a la vida, se enfrentaba al Bien. Porque ese maravilloso instrumento de conocer, que la racionalidad articula, es sólo una forma, una estructura que apenas tiene sentido si no se alza sobre la materia de la vida y sobre la «filosofía de las cosas humanas» (Aristóteles, *E.N.*, X. 1181b 15).

En un texto del *Protágoras* platónico, hablando del sentido del saber, se dice:

«Cuando un hombre lo posee, hay quienes piensan que no domina en él el saber, el conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el

dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen del saber como de un esclavo, arrollado por todo lo demás» (352 b).

Esta mezcla de tan contrapuestos materiales constituye una buena parte de la sustancia humana. Sobre ella se levanta la lucha por la racionalidad buscada, el conocimiento tras el que se camina, la incesante tensión por la verdad. Un texto parecido de Aristóteles nos muestra también esta complicada estructura del ser humano: «Todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: azar, naturaleza, violencia, costumbre, reflexión, ira, deseo» (*Retórica*, I, 10, 1369a 5-7).

Estas marcas en la frontera de la posibilidad del hombre señalan, además, el lugar de la Polis, el espacio concreto fuera del cual nada tiene sentido, ni siquiera las palabras. Vivir la violencia, la costumbre, el amor, el placer, sólo puede vivirse, asimilarse, dominarse, dentro de ese otro ámbito donde el *lógos* lucha por abrirse paso. Una lucha continua y en la que se crea el sistema de comunicación donde se ensancha ese último límite móvil de la ciudad.

Ese universo real desde el que el *lógos* emerge y el espacio teórico en el que se despliega es más amplio que la simple posibilidad de comunicación racional; pero es la tensión por hacer inteligible ese espacio teórico la que permite, entre el apretado y, a veces, angustioso cerco de la naturaleza, construir, paso a paso, el otro territorio de la cultura y, en definitiva, el inabarcable dominio de la racionalidad.

El animal político que aparece ya en el pensamiento griego está en posesión de una doble ciudadanía: la que arranca del mundo natural que le constituye y aquella otra que,alzada sobre esa misma naturaleza, forma el mundo de

la cultura. Una «ciudad de palabras» llamó Platón a uno de los productos esenciales de esa cultura (*República*, V, 473 e). Esa ciudad ideal está condicionada, como la naturaleza misma, por esa indigencia del hombre. «La ciudad nace por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas» (Platón, *República*, II, 369 b).

Un indigente ciudadano de una menesterosa ciudad de palabras, que tiende a la plenitud pero que es, esencialmente, limitado, que necesita vivir con los otros, pero que, en determinados momentos, está solo consigo mismo, y que tiene que preferirse, necesitarse a sí mismo incluso para el amor y la solidaridad. Tal vez resida aquí la más honda razón que hizo surgir el *lógos*. Un *lógos* indigente también porque nacía de la enorme indigencia de la naturaleza. Hablar, pues, como una forma de desear, de desearse, de completarse. La voz que habla es, en el fondo, una voz que pregunta, que reclama de otro la respuesta que ella no tiene. Preguntas y respuestas que vendrán marcadas por las urgencias de la vida y de la corporeidad; pero también por otros deseos más sutiles y ocultos, y que acabarán adecuándose a otras necesidad creadas ya por las mismas palabras, por las ciudades de palabras, por la Literatura y por aquellos lenguajes que no responden, exclusivamente, a los imperativos y a las señales de una voz presente. Lenguajes de la ausencia y la distancia, que hablan en el tiempo donde el urgente latido de la inmediatez ha dejado paso a otra forma de temporalidad que construye el sistema de sus referencias en el espacio de la memoria, sin la que es imposible, como sin la sensación, la experiencia. (Aristóteles, *Analíticos*, II, 100).



Si la indigencia impulsa a construir con el *lógos* un espacio de seguridad, habrá que ir fundando el sentido de las palabras en algo que no sea su primer y original dominio: la señalización del mundo entorno. El lenguaje, nacido como visión de lo real, comenzará a sumirse en la mirada interior, y a buscar, en el diluido horizonte de su luz ideal, una forma de verdad nueva que no sea sólo la supuesta correspondencia entre las palabras y las cosas.

La verdad, sin embargo, que implicó la coherencia de la visión con la cosa, sólo se podía sostener desde la proposición que la enunciaba. Este fue un principio fundamental en los comienzos de la lógica. La verdad consiste en su enunciado. *Decir la percepción* era instalarse en el compromiso de tener que decidir el valor de los datos ofrecidos a la conciencia y que, iluminados por ella, caían bajo la perspectiva de la afirmación o la negación. Las cosas del mundo podían, pues, ser afirmadas o negadas, y aunque su variedad fuera casi infinita, esa doble perspectiva delimitaba el amplio territorio de las inevitables diferencias. Una perspectiva de luz o tinieblas, ya que era la visión la sustancia que fundaba el mundo circundante.

El Bien o el Mal son, sin embargo, otra forma de luz. En la antigua doctrina de los universales se decía que los conceptos de bien, y de verdad, de ser y de belleza se transformaban (*convertuntur*) unos en otros, se integraban y asimilaban mutuamente su conceptual sustancia. Esta transformación quería decir que una proposición verdadera extendía sus límites hasta coincidir con los de la belleza o el bien. Una ampliación en un dominio totalmente alejado de ese sustancial engarce con la naturaleza y sus instintos; y modulado sobre el ya lejano horizonte del placer y del dolor.

#### IV

En el *Sofista* platónico se define al pensamiento, a la *diánoia*, como «un diálogo del alma consigo misma» (263 e, y *Teeteto*, 189 e). Un desdoblamiento más de esa doble ciudadanía que aquí se realiza en el silencio del *éndothen*, de la intimidad. Pero un pensamiento que es diálogo está afirmando la esencial estructura de la existencia como apropiación de la alteridad, como necesidad de lo otro para defender y consolidar lo propio. Pensamiento, pues, como pensar del *lógos*. Un pensar que se enmarca en el simple acto de tomar consciencia del lenguaje, de discurrir sobre él haciendo que la estructura colectiva de lengua (*langue*) vaya apareciendo lentamente bajo la iluminación del habla (*parole*) con que nos la pronunciamos.

Este proceso de asimilación donde el *lógos*, el lenguaje en el que estamos, percibe, en el *autós* que lo piensa, esa forma de dualidad que ilumina la lengua que somos, encontró en la cultura clásica un momento de extraordinaria madurez en el que se descubren intuiciones que tenían que ver con la teoría del sujeto trascendental kantiano y con la moderna teoría de la *consciencia de sí* y de la *autodeterminación*.

Un texto de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles anticipa una sustanciosa glosa a la teoría del *Selbstbewusstsein* y, en un ámbito más amplio, ofrece una variante de la *diánoia*, como diálogo del alma consigo misma. En el libro IX, inmediatamente después de las páginas sobre la *philautía*,

el amor a sí mismo, que matiza y enriquece la idea del egoísmo de la naturaleza leemos:

«Y si la vida es de por sí buena y agradable (y así lo parece, ya que todos los hombres la desean, y especialmente los *buenos* y *dichosos*, pues la vida es más deseable para ellos y la vida más dichosa les pertenece); si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos *hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando*, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que el bien pertenece a uno es agradable), y si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen en ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo), y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal consciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener consciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar» (1170 a 17-1170b14).

La perspectiva de la autoconsciencia surge, pues, de un ser que es, sustancialmente, percibir y pensar, sentir la

exterioridad y dialogar con la interioridad (*éndotben*). Esa duplicidad del ver, del oír, sabiendo que se ve y se oye, lleva a descubrir algo que percibe que estamos actuando (*hoti energoumen*). Esta fisura en la acción señala, aunque el texto de Aristóteles no lo diga expresamente, el territorio del *lógos*. Porque ese percibir que somos es posible como lenguaje que llena el ser de contenido y que le permite hablarse, en cada acto de existencia, y descubrirse *siendo* en él.

Este sorprendente final del texto, donde se transforma el descubrimiento epistemológico en una perspectiva ética, muestra, en el *lógos*, un espacio nuevo de diálogo con la mismidad que aparece en el contexto de la *philía*, de la amistad. Como si el engarce con los otros fuera una manifestación de la relación amistosa con uno mismo, de la *philautía*: ese retorno amoroso hacia sí mismo, que implica una visión del componente ético de la mismidad. «El ser es deseable porque uno es consciente de su propio bien» (*E.N.*, IX 1170b 8-10).

En este sentido, la *philautía* es, también, filología. Las palabras constituyen el fondo de la intimidad. La mirada hacia sí mismo es una forma del diálogo interior que nos habita, la sustancia verbal que nos distingue y en la que nos encontramos *siendo quienes somos*, y oyéndonoslo decir. Un ser deseado, acogido, asumido como algo querido, y en cuya asunción la existencia, el tiempo concreto en el que nos contemplamos queriéndonos, se identifica con toda la historia personal, con todo el pasado en el que nos hemos querido, en el que nos hemos reconocido, en el que nos hemos hablado.

Por eso, para Aristóteles, la forma de amarse a sí mismo es el inicio del amor al otro, de la filantropía. Este ejercicio de bondad se abre, además, en otro diálogo que no es el de la mismidad. El amigo que es «otro yo» inaugura un

nuevo cauce de comunicación en el que se compaginan dos autoconsciencias. La fluida alteridad de ese *lógos* propio, que se desborda en el preguntar y el responder, supone el deseo del conocimiento que viene de otro *lógos*, donde otras sensaciones y otra memoria ofrecen el enriquecimiento y perfección de la inevitable, esencial, soledad. La verdad de estos *lógoi* se descubre, por consiguiente, en la veracidad de una consciencia que se habla a sí misma y que, en la crítica y análisis de la temporalidad de su lenguaje, de las mediaciones que interfieren cada momento concreto en que esa consciencia se habla, encuentra el sentido y sustancia de su propio existir, en su rostro interior, en su *persona*.

En este encuentro de la *philautía* como diálogo, el *lógos* aparece sustentado en esa forma de verdad que lo hace coherente con la verdad de la Polis. La posibilidad de diálogo se expande en el dominio donde la intimidad se hace, paradójicamente, política. Este es el suelo desde el que se eleva uno de los principios esenciales de la cultura de la Ilustración, como cultivo de la verdad pública, de un *lógos* que habla hacia los otros el discurso arrancado a su propio amor, al conocimiento de su compleja mismidad.

El nacimiento de ese *lógos*, vuelto hacia sí mismo, implica que hay un discurso interior donde los elementos que lo constituyen necesitan una forma de iluminación. Un discurso interior quiere decir que el sujeto es capaz de descubrirse en la estructura de una consciencia que sólo lo es como diálogo, como ruptura y fluido que quiebra el bloque de la individualidad: iluminación y, al mismo tiempo, objeto iluminado; luz que la palabra lleva consigo y contenido de una lengua que viene del otro lado de la constituyente individualidad.



## V

Hay un término que expresa esta doble característica de la mirada que es sustancia y objeto de su propio mirar, el término *theoría*. En una sustanciosa investigación, Franz Boll ha contado la historia de este término (*Vita contemplativa*, Heildelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1922). Una serie de textos nos muestran las oscilaciones que van desde la visión de algo sensible a esa otra visión que, en Platón, alcanzará la suprema abstracción como *Idea*, como *Vita contemplativa*.

Un ejemplo de este cambio que transforma la mirada de la cosas en contemplación podría encontrarse en un texto de Anaxágoras «*theorésai tòn ouranòn kai tén perì tòn hólon kósmon táxin*», (*Diels*, II, 13, 20) «Mirar el cielo y descubrir el orden de todo el Cosmos». Este, quizá, único uso de *theorein* en los presocráticos implica ya una forma de mirada interior. La búsqueda de un orden supone una abstracción, un concepto general que escapa de la simple mirada hacia los objetos, para situarse en el universo de la mente, en el espacio «teórico» del *éndothen*, de la intimidad. Espacio teórico que no implica la afirmación de un trivial paralelismo que, desde el modelo tradicional y tantas veces rechazado, insinuase la presencia de una *objetividad interior*, de un territorio objetivo en el que la mirada de la subjetividad descubre incoloros y abstractos objetos. La posibilidad de una mirada que evidencia la doble estructura necesaria para el conocimiento de sí mismo lle-



va, pues, consigo el primer atisbo de la *teoría*, de una construcción ideal, en la que no es el propio ser la sustancia, el objeto, el fin de esa mirada.

Pero el problema es mucho más complejo. La idea del *libro del mundo* que la filosofía del Renacimiento iba a desarrollar, encuentra ya en la filosofía platónica una nueva figura metafórica, el «*libro del alma*».

«Cuando la memoria coincide con la sensación, esta coincidencia y otros procesos interiores parecen como si fueran palabras que se escriben en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resulta coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, mas cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad» (*Filebo*, 39 a).

Como si la escritura fuese el ejemplo de una forma de exterioridad donde el espacio es delimitado por los trazos de un ámbito ideal no manifestado en esos rasgos, la metáfora de la escritura en el alma busca, a su manera, la inasible imagen tras la que se supone un también inasible lector interior. La misteriosa significatividad de unos signos que hablan como los sonidos, pero que no suenan sino ante los ojos del lector, sirve para señalar el carácter fronterizo entre los objetos que son su aparecer y una oculta subjetividad vacía, certera en su vaciedad, bajo la iluminación de un posible sujeto.

Este carácter fronterizo entre dos estructuras metafóricas también —como la objetividad y la subjetividad, ya que es la naturaleza la única e idéntica realidad que los enlaza— presenta una inusitada forma de realidad: la realidad de un universo abstracto que exige determinadas condiciones de materialización, signos, tablillas de cera,

pergamino, papel, pantalla electrónica. Un orden que sólo es ordenable desde los ojos que ven, que leen y que, sin embargo, son también, a pesar de su impresionante realidad, órganos fronterizos hechos para ver, desde la luz, la interpretación con que la mente somete a los objetos que, por medio de esos ojos, se le aparecen.

Pero la mediación no es suficiente para dar contenido a cualquier forma de presencia y mucho menos a esa presencia gráfica, la escritura, cuyo sentido está en otro lugar que aquel que los trazos conjugan y delimitan. Por ello era posible la metáfora de un libro interior, de una escritura en el alma que suponía algo así como la tinta indeleble e invisible, que sólo hacía acto de presencia en el momento en que pudiera resonar la doble y analógica perspectiva de un silencioso diálogo interior. Esa interioridad está constituida por tres elementos: *silencio, memoria y tiempo*.

El silencio permite, paradójicamente, reconstruir la voz que no responde a ningún otro estímulo perceptible que el deseo de oírla. Su presencia es, pues, un requerimiento de la necesidad de traspasar los límites con que la naturaleza nos cerca. Pero un silencio vivo, alentado con ese caudal con el que Schleiermacher describía el pensamiento creador. Un silencio que indica, en cierto sentido, la clausura a toda otra percepción que no sea la de un sujeto individual que, en sí mismo, encuentra a través del lenguaje la manifestación viva de su propia memoria.

Aquí interviene la otra gran estructura que forma el complejo fenómeno de la intimidad. No hay voz interior, escritura en el alma, reflejo y luz, que pueda definirse sin la solidificación de un discurrir que teje los hilos del tiempo en el variado tapiz donde, por haber sido, el individuo reco-



bra, hasta cierto punto, —hasta el punto instantáneo de cada recuerdo— una imagen de su propio vivir.

La posibilidad de ese reencuentro lo constituye la memoria, la *mnéme*, ese conglomerado que integran no sólo las imágenes más o menos borrosas de nuestro pasado, sino, sobre todo, el fondo sobre el que se sedimenta y actúa nuestra personal individualidad. Y junto a la *mnéme*, la *anámnēsis*, el instante en que el fondo de cada memoria, cada tiempo concreto e inmediato, nos ofrece la posibilidad de recuperación. Un pasado vivido otra vez y de otra manera, pero atado a las imágenes e impresiones de sus viejas condiciones de posibilidad. Tal vez, en la sustancia íntima de estas dos formas de memoria esté anclada la posibilidad de que la lengua heredada y asumida, la lengua materna, se haga *lengua matriz*, lengua personal.

Este subsuelo teórico que permite la mirada hacia otro estadio de la temporalidad que no sea, realmente, la presencia, se manifiesta a través de otra tradicional metáfora que ha alimentado la historia del pensamiento: la metáfora de la reflexión y del espejo.

En la etimología de la palabra *reflexión* está, como es sabido, el verbo latino *flectere*, «doblar», «encorvar» y compuestos como *inflectere*, *reflectere*. Es usual el sentido de *reflectere oculos*, «volver los ojos», «mirar atrás». Los elementos que conforman la reflexión indican, en la consciencia, la fisura con la que se encuentra esa posible *mismidad o identidad*. Precisamente, en el esquema fichteano de la *posición (Setzung) del Yo*, escribe W. von Humboldt: «En el Yo se da por sí mismo el Tú, y por medio de una oposición encontramos también la tercera persona que se extiende hacia la naturaleza inanimada, al abandonarse el círculo del sentir y

el hablar» (W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, ed. de A. Flitner y K. Giel, vol III, Schriften zur Sprachphilosophie, Darmstadt, WBG, 1963, p. 483).

La posición de una alteridad en la estructura misma de la afirmación del Yo —de su *posición*— se hace presente como lenguaje. Pero el carácter reflejo de la estructura lingüística que nos constituye aporta algo infinitamente más complicado que la pura *presencia* de la alteridad. El Yo, que como hablante se refleja en el lenguaje, no es sólo la actuación de una subjetividad animada por el soplo de las palabras que han ido formando su peculiar versión de la lengua materna en lengua matriz, sino que es también el yo hablado, el yo constituido, el receptáculo de la *psyché*. Un yo en el que la *theoría* necesita para mirarse, el rumor de esa mirada que se hace presente, imagen, realidad, como *voz*, como pronunciada palabra. Ese yo hablado quiere decir que la pura abstracción de una consciencia del yo es imposible si no encarna, en la estructura formal de una visión que se contempla a sí misma, la consistencia de un lenguaje que materializa y sustancializa el esquema formal en el que anida.

En el libro sobre *Autoconsciencia y autodeterminación*, después de una inteligente crítica a las modernas teorías sobre el Yo y sus manifestaciones, E. Tugendhat comenta a George Herbert Mead (*Mind, Self and Society*, Chicago, 1934 y *Selected Writings*, ed. de A.J. Reck, Nueva York, 1962) y su fundamentación lingüística en la busca de las estructuras sustentadoras de la mismidad. «Tan pronto como alguien habla consigo mismo, —dice Tugendhat citando a Mead, y se contesta a sí mismo como otra persona le contestaría—, tenemos un comportamiento en el que los individuos se convierten en objetos de sí mismos» (p. 258).

Sólo hablando consigo mismo es posible una forma de comportamiento consigo mismo «No conozco ninguna otra forma de comportamiento fuera del lingüístico (*sprachliche*) en el que el individuo sea objeto de sí mismo y hasta donde se me alcanza el individuo no es un sí mismo en el sentido reflexivo si no es objeto de sí mismo. Es este hecho lo que da a la comunicación un significado decisivo, ya que representa un tipo de comportamiento, en el que es el individuo el que reacciona ante sí mismo» (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 258-259). No puedo entrar en las matizaciones que Tugendhat hace a las tesis de Mead, ni en si esta consciencia lingüística propia podría constituir una forma de fantasma en la máquina que Gilbert Ryle había criticado, no sin antes haber sido él víctima de otras fantasmagorías. (*The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, p. 7).

Lo que sí es cierto es que esta posibilidad de ser otro, siendo el mismo, de verse siendo, al par, sujeto y objeto de la contemplación, iba a constituir, a pesar de la problemática y complicada estructura de la *subjetividad objetivada*, el espacio ideal para la reflexión sobre las palabras y una fuente inagotable de su supuesta veracidad y verdad. Por eso la autoconsciencia epistémica (E. Tugendhat, *ob. cit.*, pp. 32) se expresa en oraciones de la forma «yo sé que yo...». Tal dualidad del sujeto está mediada por la luz que el conocimiento de determinado contenido presta a la simple posición o afirmación de un sujeto que es y sabe, en tanto que ese posible yo — objetivado — aparece en el horizonte de su propia percepción. No se trata, en este caso, de la simple objetivación de una alteridad con la que el sujeto, por así decirlo, se tropieza, sino más bien, de la serie de proposicio-

nes cognitivas, de deducciones y saberes, que el encuentro con ese otro yo proporciona.

Esta aparente sustantivación de algo que se opone a la perspectiva epistemológica en la que el individuo que conoce se encuentra, no es sino la manifestación de un sujeto que enriquece, por así decirlo, su visión en el horizonte de las palabras con las que se describe, para sí mismo, los contenidos de la idealidad que integran ese horizonte. Desde el momento que en la *psyché* —la mente o la consciencia— es posible la estructura epistemológica de la fórmula «yo sé que yo...», estamos entrando en el territorio de lo especulativo, donde se hace presente un problema fundamental de la consciencia y del conocimiento de la mismidad.

Una vez más el modelo de la mirada y la visión, —de la *theoría*, al fin y al cabo— frecuentemente criticado por algunos filósofos contemporáneos, vuelve a constituir un esquema posible para justificar o, al menos, situar el otro, también discutible, modelo de *sujeto-objeto*, que se «encuentran» en la palabra. Ver es, en principio, descubrir en el espacio que posibilita nuestro cuerpo, en este caso nuestros ojos, la presencia, en ese mismo espacio, de otras realidades que se nos manifiestan como *lógos*. La luz de la mirada, que no es únicamente una metáfora del conocer, encuentra así su justificación en esa realidad que percibe, *phainómenon*. La situación que hace real y da sentido a esa percepción de la realidad bajo el múltiple destino de sus «apariencias», es la estructura de la naturaleza misma, de una existencia que requiere, para *ver*, la imprescindible comunidad del *estar*. Son, pues, las palabras las que sitúan y organizan la misteriosa *topología* de la consciencia, las que hacen habitable y concreto el sutil espacio de la intimidad. El *estar* de la cons-

ciencia se hace presente y se construye por esa misteriosa luz recobrada en sonido, aire, ser de las palabras.

La originaria estructura del conocimiento ha funcionado indisolublemente unida a la concreta presencia del hombre en el mundo. No podemos ver nada si nuestro cuerpo no está allí donde la mirada se determina y concreta. Sólo la moderna tecnología ha roto este esquema de la naturaleza y nos ha permitido ver sin estar, ver sin corporeidad y sin espacio. Sólo nuestros ojos tienen que figurar allí en el fingido lugar electrónico, iluminado por otra luz que la del mundo y de las cosas. Y por supuesto iluminados con otra luz que nada tiene que ver con la originaria luz de nuestros ojos.

En esta nueva, fingida, forma de mirar, los ojos están en otro lugar que aquel que acoge la realidad del propio cuerpo. Ojos descarnados y desplazados de la cálida topología de la naturaleza y sus «lugares naturales». Sin embargo no es a esta forma de visión, por mucha novedad que aporte el prodigio electrónico, a la que correspondería, en cierto sentido, un eminente carácter de especulativo. En ese espejo que no está en nuestro mundo real, por mucho que sean hombres reales los que, día a día, «programa a programa» lo construyan, la *teoría* y con ella lo especulativo representan algo absolutamente distinto de aquello que constituye la estructura fundamental la función intelectual.

## VI

El término especulativo se nutre, como es sabido, de una raíz etimológica que tiene que ver con *speculum* (espe-

jo), *specio* (ver), *speculor* (vigilar, observar, examinar), *specula* (atalaya). Mirada y reflejo son, pues, componentes esenciales de lo especulativo; pero también atalaya, lugar elevado desde donde mirar. Una mirada que atisba y previene; pero una mirada también que se encuentra a sí misma fuera de sí misma, y que puede reproducirse, como pura e incorpórea representación, en la superficie del espejo. Y un espejo que reproduce, en un solo plano y en el espacio, sin relieve y sin vida, del cristal, la imagen de los ojos que, en última instancia, la proyecta.

La mirada ante el espejo, la mirada especulativa, sirve para constatar la presencia de algo con lo que sólo podemos contar mientras estamos ante el objeto real, en este caso, la superficie real del espejo que nos acoge. Una superficie vacía de contenido alguno, mientras alguien no se sitúe ante ella, y mientras unos ojos no la miren.

«Uno hace claro su pensamiento —dice Platón en el *Teeteto*— por medio de la voz que se articula en verbos y nombres, expresando así la opinión, en la corriente de la boca, como si fuera en un espejo o en el agua» (206 d).

El espejo platónico se hace líquido. No es ya un espejo estático sino fluido. Un espejo que transcurre; que no es espacio, sino puro tiempo. Las posibles imágenes de ese espejo transformado en sonidos que alientan en el curso de la temporalidad, van dibujando una percepción distinta de la estática percepción de los ojos. El oído percibe la voz como habla, como articulación sonora cuyos engarces, en los precisos ámbitos de libertad que los modula, dejan fluir, en el tiempo de la mente, ese espejo líquido de la representación. Por eso el paradigmático espejo de la escritura, donde se posan las palabras y los sutiles, monó-

tonos, rasgos que las perfilan, espera también que nos pongamos ante la página, cuya presencia se altera con la nuestra porque es nuestro lenguaje, el río de nuestro discurso, nuestra percepción, nuestro tiempo de lector el que pone en ese *espejo-página* la voz de unas inconfundibles palabras. La supuesta finalidad de ese singular espejo es desaparecer como objeto y aparecer como espacio sonoro que alumbró al otro ser que lo mira.

El que esa superficie refleje algo quiere decir que hay luz y que hay sujeto que puede mirar, que puede encontrar el reflejo de su mirada, y que puede mirarse. El carácter reflexivo del verbo en el que nos descubrimos, supone el sutil mecanismo de ese encuentro. Los espejos no están para mirarlos, sino para mirarse. La verdad de esa mirada radica pues, en un reconocimiento. Una cierta analogía nos confirma que ese otro rostro es el propio y que la luz en la que nos contemplamos identifica esa mirada con el frío simulacro que, sin ver, nos mira.

La mirada refleja tiene, además, otra dirección que aquella mirada transitiva que descubre el mundo de los objetos que lo habitan. El objeto espejo alberga una curiosa objetividad. La realidad que, reflejamente, enmarca cada vez que su impávida superficie se llena, inicia, en ella, el principio de la idealidad, aquel principio que implica la aparente contradicción de *ser sin estar*.

Como el silencio de la pintura, incluso como el silencio de las letras que, vistas, no pueden salir de su inhabitable soledad, la luz que nos devuelve el reflejo de nuestro rostro no ilumina otra cosa que a sí misma. Una luz consumida en la simple plenitud de su ceguera y que no irradia sino la pura pasividad de su contemplación. Su ser es, pues,

exclusivamente, ser visto, ser mirado y su verdad se funda sólo en el hecho de que los ojos que miran desde la vida desde los latidos, encuentran, en la imagen, una forma de esa alteridad que, paradójicamente, es en el espejo yerta apariencia de la mismidad. Pero esa mirada que metaforiza el espejo y su reflexión nos sitúa, de pronto, en el centro mismo de esa misteriosa realidad del *lenguaje que somos*.

Esta peculiaridad ontológica tiene, como decía, su ejemplar manifestación en la escritura. El espejo de la página refleja algo que no está en ella. Su fundamento ontológico es un estar —las letras— cuyo *ser*, cuyo sentido no está, como tal sentido, en parte alguna. El espacio en el que aparece es el espacio ideal de la mente que lo acoge. De forma aún más etérea ocurre esta apariencia en el lenguaje hablado. Su ser es una nueva vibración del aire, una articulación de los órganos que lo mueven.

Las letras escritas expresan, pues, con bastante exactitud, el carácter especulativo de la lengua. La letra, en el papel o en cualquier otro medio óptico en el que luzca, es ese inmóvil espejo que, si se le pregunta, «dice siempre una y la misma cosa» (*Fedro*, 275 d), pero la dice a ese *ver-oído* ya de quien la mira. Y al ser un *ver-oído* es una imagen que fluye en el inquieto espejo de la reflexión. Por eso la mirada, en el espejo, es mirarse, y el mirarse es un encuentro en lo mirado, en la memoria de aquellas palabras de las que cada hombre es, en su intransferible singularidad, el único compositor.

El carácter de idealidad, el ser especular de la mente radica, pues, en esas palabras posibles que, desde el fondo de la memoria, surgen en el tiempo concreto en el que la consciencia efectúa el compromiso especulativo. Un compromi-



so donde el sujeto trascendental kantiano expresa una forma nueva de la doble ciudadanía de la *psyché*, «yo sé que yo...».

Un texto de Aristóteles alude, desde otro ángulo, a esta particular forma de reflexión: « Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Porque ésta es la esencia del ojo en sentido conceptual. El ojo, por su parte, es la materia de la vista y si desaparece ésta no habría ojo, a no ser de palabra, como se podría hablar de un ojo de piedra o pintado» (*De Anima*, 412B 18-21). Un texto que anticipa aquel ojo machadiano que es ojo porque nos ve y no porque lo miramos. Lo que define sustancialmente al ojo es, pues, la mirada. Incluso en la imposible mirada del espejo, descubrimos esa alteridad que, sumisa y ciegamente, se nos devuelve. Pero la mirada que define el órgano que la sostiene es un acto, una *enérgeia* aliada al latido de la temporalidad.

La diferencia radical entre la mirada y el ojo, como pura posibilidad de mirar, consiste en que la mirada recoge un universo de interpretaciones. La mirada es, en sí misma, reflejo de múltiples irisaciones con que cada existencia particular ha ido cambiando la *posibilidad* de ver en la realidad de mirar. La visión transforma así su ejercicio en una interpretación, y en este acto consiste, precisamente, el proceso de humanización: la mirada no es reflejo, ni visión, sino espejo donde aparece la suprema forma especulativa de las palabras. Un espejo que se transforma y conforma desde el fondo del lenguaje. La mirada humana, como la diferencia que Aristóteles establecía entre ojo y vista, está llena también de aquel contenido que hace del mirar un saber.

Esta identificación entre saber y mirada, la encontramos en esas famosas líneas con las que comienza la *Metafísica* de Aristóteles «Todos los hombres desean por

naturaleza saber (*eidénai*). Señal de este deseo es el gozo de los sentidos, pues, al margen de la utilidad, nos gozamos en ellos por ellos mismos, y más que todos los otros en el de la vista» (I, 980a 20-23).

La *enérgeia* con la que se carga cada mirada, cada acto en el que nos engarzamos con el tiempo que nos sostiene, es lo que mueve y licúa el espejo de todos los conceptos posibles a la mente. Esos conceptos han surgido al amparo del azogado fondo donde el espejo de la consciencia se consolida como *mnéme*, como memoria en espera de los múltiples actos de *anámnesis* con que la existencia pone en movimiento el frágil espejo de la intimidad. El equivalente, pues, a ese espejo con cuya mirada nos encontramos es el microcosmos ideal, que forma nuestra consciencia. La palabra clásica de ese microsomos es *eidos-idea*. Un término que, como *eidénai*, tiene su etimología en una raíz indoeuropea que significa ver. Ver, pues, como una forma de saber. La *idea* expresa el momento extremo de la abstracción arrancado del universo metafórico de la luz, de la mirada, de la visión. Y el *Eidos* es así la forma superior de lo especulativo que, como universo invisible entre las cosas y nacido de las concretas palabras del vivir, manifiesta, en su pretendida inalterabilidad, el marco en el que se encajan las múltiples voces de la lengua.

## VII

La manifestación de la idealidad, que corresponde al carácter eminentemente especulativo de la consciencia,

tiene, frente a la tradicional metáfora del impávido espejo reflejante, una variante fundamental. Esa idealidad se nos aparece constitutivamente como *lógos*, y este carácter lingüístico (*sprachlich*) de nuestra sustancia especulativa es lo que convierte al espejo que lo expresa en un mundo abstracto, ante cuya cosmografía navega la consciencia individual para encontrar allí el horizonte de sus posibilidades y paradójicamente, el concreto espacio de su realización. Todo universo especulativo que, supuestamente, situamos bajo la mirada interior se hace presente y se concreta como lenguaje. Es el lenguaje el que constituye el espejo líquido que, al parecer, reside en el ámbito de cada individuo y que solemos llamar intimidad: cálida, singular estructura de nuestra personal *idealidad*.

Pero, en ese ámbito, el lenguaje tuvo que construir un nuevo territorio de seguridad, un marco en el que buscar la verdad, perdida como referencia al mundo y a las cosas que lo habitan. Por eso las palabras constituyen una presencia fenoménica, un simple aparecer evocado por el diálogo con las cosas y con las situaciones, y que rezuma nuestra particular forma de haber estado y estar en el mundo. Un diálogo que nos abre a los otros, y que nos compromete también con nosotros mismos.

El concepto de *phainómenon* implicó la forma de presentarse lo real. Un modo de presencia alterable espacialmente. La realidad imposible en sí misma alcanza un lugar ontológico, una cierta forma de sustancialidad como suma de sus presencias, como síntesis de sus apareceres. El *phainesthai*, implica la forma de hacerse presente algo cuyo ser no se agota en su simple aparecer. Y es el lenguaje el que ocupa el lugar preeminente en esta posición *reflejo* de la

mismidad donde el aparecer es un *phainesthai*, una presencia y una luz. Su carácter especulativo se nos hace presente como *voz*, como *phoné*, como aire semántico que perciben nuestros oídos, y, también, como escritura (*grámma*): una señal o marca o rasgo para nuestros ojos.

La característica de estos «fenómenos», de estos aspectos de la comunicación, consiste en ser reflejo de algo presente, que no *está* allí en el espacio real de lo reflejado. Voz que dice algo que no *está* en la voz, pero que es voz; letra que señala algo que no *está* en el señalante, pero que es el señalante. El ser del significante es, pues, el ser que *está* en lo señalado, en lo significado. Pero eso sería un primer nivel lingüístico en el que las palabras indicaron la realidad al otro lado de la mente, la realidad desplegada por la experiencia de los sentidos. La vieja definición de verdad como *adaequatio intellectus et rei*, tan vacía y tan, paradójicamente, compleja, suponía que el sentido de los términos era señalar, *adecuadamente*, el mundo objetivo, el mundo de las cosas, el mundo de lo visible y palpable, el mundo de la naturaleza y la técnica.

La debilidad de esa definición comienza a manifestarse en el momento que la epistemología se plantea qué quiere decir *adaequatio*. ¿Cómo se define este término, y dentro de que condiciones es posible esa adecuación? Nuestro diccionario define *adecuación* (*adaequatio*), como acción de *adecuar* o *adecuarse*. Esa definición que hoy, en las recientes teorías de la verdad sustentadas en refinados formalismos, aparecería revestida de una indudable tosquedad, alejada de cualquier sutileza lógica, expresa, a su manera, a su aparentemente pobre manera, un elemental y saludable esquema de comportamiento entre el decir —el pensar— y el mundo sobre el que versan esos dichos. La verdad fue, pues, en prin-

cipio, el acomodo de lo visto, de lo sentido y de lo asimilado, a esa realidad frente a la que el hombre tenía que construir verdaderamente, o sea, como posibilidad de mantenerse en el ser, como posibilidad de vivir, la peligrosa aventura de su existencia. Un fallo en esa percepción y en esa experiencia significaba anticipar la amenaza de la nada.

Pero lo que sí aparecía claramente en esta definición era la firmeza y seguridad de las cosas, como muralla aseguradora de la mente que con ella se contrastaba. Firmeza y seguridad que habría de buscarse en otros dominios cuando el percibir y el saber fuera diluyéndose en el espejo del lenguaje, en el enigmático fondo de la intimidad, en el inaprensible ámbito de esa inaprensible terminología: *consciencia, yo, alma, mente, espíritu, sujeto, persona.*

Estas palabras expresaban una cierta posibilidad de contraste, un sueño de adecuación; pero, a pesar de su alternativo ofrecimiento, estaban muy lejos de la masiva seguridad de las cosas —la seguridad de lo corporal, de lo real y de la vida—, y habrían de convertir, hasta hoy, el conocimiento y la verdad en una continua improvisación y, en definitiva, en una aventura.

Se aceptó, en principio, la supuesta definición de «adecuación del entendimiento y la cosa» como metáfora de una seguridad. Ese esquema conceptual que manifestaba el sueño de una firmeza que, en el fondo, sólo podía ofrecerle el enfrentamiento ante lo real, el choque con las cosas, mostraba ya, al ser reflejo, al hacerse palabra, la maravillosa, pero no por ello menos equívoca, creadora, debilidad del *lógos*.

Es interesante analizar el sentido de ese, para nuestro asunto, misterioso verbo: *adecuar*. El *Diccionario* de la Aca-



demia Española nos dice que adecuar es: «proporcionar», «acomodar», «apropiar» una cosa a otra. ¿Pero cómo y dónde se *proporciona* el entendimiento a la cosa? ¿Qué forma de proporcionar? ¿Qué función ejerce el término entendimiento y en qué niveles se establece la adecuabilidad? El diccionario define *proporcionar* como «disponer y ordenar una cosa con la debida correspondencia en sus partes», «Poner en aptitud o disposición las cosas a fin de conseguir lo que se desea. Poner a disposición de uno lo que necesita o le conviene». *Acomodar* se explica como «colocar una cosa de modo que se ajuste o adapte a otra...» y *apropiar* parece que es «hacer propio de alguno cualquier cosa». *Un hacer propio*, pues, del intelecto a la cosa. Pero ¿cómo?

El lenguaje, las palabras que señalaban las cosas, fueron el verdadero instrumento de *apropiación*. Por eso el lenguaje constituyó, desde un principio, el lugar de la verdad. En él se afirmaba o negaba una forma de relación con las cosas. Nacida de ese estrecho vínculo que unía la naturaleza, ya humanizada, con la otra naturaleza, la verdad fue, efectivamente, una forma de *apropiación*. Pero una apropiación que, antes de que con el desarrollo de la gramática y de la lógica supusiese el acuerdo de un sutil esquema proposicional —la relación del sujeto y objeto de una proposición—, implicó al sujeto real, al hombre que, en determinado momento de su singular y concreta historia, podía decir: «el árbol es verde» o, en un estadio mucho más creador y sutil de apropiación podría, luego, a siglos de distancia, exclamar: «el mundo es azul como una naranja». Aquí enraiza el peculiar carácter especulativo del lenguaje donde se simboliza la única forma posible de *apropiación*. Pero esto nos lleva, de nuevo, al término especulativo y a su peculiar estruc-

tura. «Especulativo» es definido por el *Diccionario* de la Academia Española como «facultad del alma para especular alguna cosa» y «especular» quiere decir «registrar, mirar con atención una cosa para reconocerla o examinarla». Pero ¿dónde la examinamos?, ¿dónde encontramos esa cosa «especulable»? ¿Podríamos interpretar lo especulativo como una forma especial de apropiación?

### VIII

Dentro de este universo metafórico encontramos en Platón esa brillante y utópica expresión «escribir en el alma» (*Fedro*, 276 c; *Filebo*, 39 a ss.). Es evidente que esta «escritura» manifiesta el hecho de la *recepción* y *retención* de un mensaje exterior y alude a un fenómeno semejante del que es metáfora: a la aparición sobre una realidad material de esas marcas escritas que nada tienen que ver con ella. Cuando escribimos hacemos pasar eso que llamamos pensamiento, o sea ese supuesto mundo interior que es origen y fundamento del lenguaje, en este caso de la escritura, a un determinado sustento material que fija y concreta el impreciso, inarticulado, indeletreado, informulado, inexpressado, desbordado, cauce interior.

A pesar de la crítica realizada por la llamada filosofía analítica, no puede negarse el carácter interior de ese fenómeno, de ese hecho mental. Interior quiere decir que, provocado, tal vez, por posibles estímulos exteriores, no existe sino en nosotros mismos el origen de toda forma de expresión. Por supuesto no se quiere decir con ese debati-

do concepto de *interioridad* o de *intimidad* que hay un «hueco», un «espacio» interior al sujeto. (El *Diccionario* de la Academia Española, en magnífica metáfora también definí intimidad como «zona espiritual íntima». La etimología de zona tiene que ver con *dsone*, ceñidor, faja. Algo así como si la intimidad tuviese niveles, planos de ocupación, planos paralelos).

La interioridad del hombre es, en el fondo, su misma estructura ontológica. Todo él *es* interioridad. Esa interioridad que, con excepción de los momentos expresivos, gestos, voz, presión de su mano sobre el objeto material, pluma, tecla, que le sirve para expresarse, es puro silencio. Y precisamente porque todo en el hombre es silencio, su ser consiste en la oposición, el enfrentamiento a todo lo *otro*, para romper ese silencio. Vivir es esa ruptura y esa lucha con la originaria callada soledad. No hay, pues, interioridad, intimidad, en el hombre, como algo añadido a su ser. Su sustancia, como esa «materia de sueños», que decía el poeta, está hecha de lo íntimo, de lo *mismo* —*autós*—, frente a la total exterioridad de la existencia. Su ser es radical y absolutamente soledad y su lenguaje *es el puente de unión entre seres eternamente separados* (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Bänden, II, Darmstadt. W.B.G., 1960, pp. 221). Por ello la auténtica manifestación de esa intimidad es la palabra. «Habla, para que te conozca». El habla es, pues, lo interior y lo exterior del hombre, es su totalidad, su plenitud. En esto radica el hecho esencial de nuestra estructura ontológica que, como decía, consiste no sólo en *estar* en un lenguaje, sino en *ser* lenguaje.

Cuando las letras van apareciendo bajo la pluma deja ver su perfil el, hasta entonces, impreciso y vagaroso fluido



de la mente. Las letras concretan el ritmo mental y especifican su sustancia. Escribir es pasar de una indecisa e imprecisa «visión» —imprecisa e indecisa porque no agarra lo real hasta que no es voz o letra— a la visión real de unos signos que necesitan de la realidad de los ojos para serlo y la realidad de la materia para estar. Signos que, sin embargo, se hacen presentes como nuevas abstracciones, como esquemas ideales y cuya entidad real es forma escueta, existente sólo para ser vista como signo, y para ser vivida, entendida como significado. Estructuras lineales que despiertan esa *cosa* mental, ese esbozo en la mente, pero que funciona con la misma presencialidad instantánea de la objetiva materia.

Las letras, como la voz, muestran, sin embargo, una diferencia radical ante la masiva presencia de las cosas que, a través de los ojos, se nos impone. La realidad objetiva condiciona, delimita, agobia, nuestros ojos y nuestro cuerpo. Captamos los colores, ámbitos, perspectivas, horizontes y el cuerpo siente la distancia, la impenetrabilidad, incluso el dolor, en los objetos. Nuestra visión es, en estos casos, muy distinta —es *otra*— de lo que configuran las letras.

Las letras, sin embargo, son la más clara manifestación del maravilloso invento de la idealidad; las letras y, por supuesto, el espacio sin fronteras, —sonido, aire, tiempo— del lenguaje. Espacio etéreo que no es sólo una expresión metafórica. Precisamente, porque es espacio, es posible en él la temporalidad del fluir; porque es etéreo es posible, en él, el reflejo, el espejo sin peso de la significatividad.

Un puro tiempo no podría articularse ni configurarse como sentido —al ser *etéreo*, hijo del aire, inaprensible e indeciso—, mientras no choca con la voz (*phoné*) o con la letra (*grámma*). Y, aun así, la estructura de la idealidad con-

siste, de hecho, en que ese choque es sólo chispa que enciende el fuego de la representación en otro lugar que aquel en el que inicialmente brilla. Este es el principio desde el que arranca el universo de lo especulativo.

El lenguaje es, como dije, la suprema manifestación de lo especulativo. En él tiene lugar el reflejo, la torsión de lo «exterior» hacia esa intimidad que no existe sino como otra voz impronunciada y en cuyo íntimo espejo líquido fluye, desde la memoria, el curso de ese río de nuestras palabras ante el infinito espejo firme de la lengua.

En el lenguaje desaparece la materia sustentada en su plenitud dimensional cuyo ser es, en principio, la realidad de la naturaleza o el artificio, para que haga su aparición la *materia verbal*. Una materia verbal que, como fluido, sólo encuentra en la escritura esa consistencia que, precisamente, por ser eco, reflejo de otra cosa, permite la emancipación y abstracción del sentido. Pero su *estar* como escritura sólo alcanza significación y realidad en la idealidad de la voz, en aquel instante en que como palabra pronunciada, como diálogo con nosotros mismos, se resuelve la metáfora especulativa, en el acto de habla, en la fluyente *enérgeia* del *lógos*.

Aquí cabría plantearse, de nuevo, ese concepto de apropiación. Precisamente, porque ese sentido no existe como realidad «material» y funciona al ritmo de la temporalidad que lo mueve, es posible una peculiar forma de apropiación. Y esa peculiaridad consiste en que la realidad se hace *propia* como verdad, porque su grado de abstracción está exigiendo siempre la *concreción* del sujeto que lo entiende. Tal inmaterialidad significativa —si me es permitido hablar así— de las palabras hace que, en cada momento, ese fluir se concentre en la recepción, en la his-

toria y en la biografía del sujeto que, al entenderla, la hace suya, como «*dóxa* en la corriente de la boca », que decía el texto del *Teeteto* (206 d). Esa *dóxa*, esa opinión, que se manifiesta en el circuito sonoro de la voz o de la escritura, es la expresión, en la persona, del círculo especulativo. Un círculo, hermenéutico también, en el que la consciencia está inmersa y desde donde sólo puede entender el mundo y las palabras entendiéndose primero a sí misma. Pero, únicamente puede entenderse a sí misma dentro de ese lenguaje que, al otro lado de su mismidad, le hace sentirse individuo, parte, eco, memoria viviente de lo colectivo.

La *dóxa* es la estabilidad de la lengua como estructura intersubjetiva, la serie de significados que se han ido confabulando en la naturaleza comunicativa de las palabras, y que vierte sus perspectivas en los distintos reflejos de la interpretación. Por ello, pensar, vivir el lenguaje es evadirse, poco a poco, de la sustancia que la *dóxa* ha ido constituyendo, para recrear desde ella, con la reflexión, otra luz distinta de la que, en principio, alumbra sobre la callada presencia de las palabras.

El hecho de que pueda darse esa forma de alteridad, desde la perspectiva interpretativa de cada sujeto, conduce a otra palabra esencial en el proceso de la apropiación especulativa: el término *enérgeia*, que traducido tantas veces por su modelo latino *actio*, deberíamos empezar a recuperar en la palabra castellana *energía* donde, al reproducir el término griego, descubrimos uno de sus fundamentales sentidos.

Anteriormente me he referido a la distinción entre *lengua materna* y *lengua matriz*. Distinción que expresa la diferencia entre *estar* en un lenguaje y *ser* lenguaje. La ya usual metáfora, en la filosofía de nuestro tiempo, del len-

guaje como *casa del ser*, a pesar de su posible acierto poético, habita en una esencial indefinición. *La casa del ser* se nos transforma más bien en *sala de estar*, en espacio en el que, habitualmente, estamos instalados, pero que sólo convertimos en *ser* desde el *uso* que hacemos de esa estancia. No hay casa del ser, sino *habitantes*, *moradores del ser*, o, dicho más sencillamente, usuarios de un lenguaje que expresa en su espejo los destellos de la vida mental, que vienen de la vida del mundo, de la vida del cuerpo. El uso que había constituido para Wittgenstein el centro mismo del significado, es la forma lingüística de la *énérgēia*, de la *energía*. Energía, como «puesta en obra», que opera en las palabras y en la que se funda y armoniza su verdad. Ello implica una cierta reconversión del giro que el pensamiento de W. von Humboldt y de Wittgenstein imprime a la filosofía del lenguaje. Por supuesto, no pretendo ahora, reinterpretar el concepto de «forma interna» (*innere Form*), tan querido en todo el romanticismo alemán, ni, mucho menos, liberar a Humboldt de su filiación al neoplatonismo inglés, tal como ha sido, recientemente, entendido. (Cfr. O. Hansen-Love, *La révolution copernicienne du langage dans l'oeuvre de Wilhelm von Humboldt*. Paris, Vrin, 1972, p. 70, n. 5)

## IX

Quisiera con un ejemplo de la tradición griega intentar comprender, «apropiar», el término *énérgēia*. Hay un texto del sofista Protágoras que ha tenido una incesante recepción a lo largo de toda la cultura filosófica, y una

monótona interpretación. El texto se nos ha trasmitido en el *Teeteto* platónico (152 a), y en Sexto Empírico (*adv. math.* VII, 60 y en Diels, II, 262). Dice así: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son...».

No voy a referirme ahora a los aspectos epistemológicos del relativismo, tan abundantemente estudiados, sino a una perspectiva que ya Platón anuncia, después de haber discutido la tesis de Protágoras. «Jamás —dice Sócrates a Teodoro— concederemos que el hombre sea medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un hombre prudente» (183 c). Según esta matización socrática la tesis relativista no sería peligrosa en sí misma, ni siquiera falsa. El problema parece, más bien, radicar en el hecho de que la perspectiva relativista podría, en el universo moral, diluir cualquier principio, cualquier sustento desde el que construir la sustancia del mundo, la estructura de la comunicación, la esencia del *lógos*. Se derrumbaría, así, la verdadera casa del ser que es el diálogo, al que protege o amenaza el horizonte del Bien o del Mal, de lo Justo o de lo Injusto.

Supeditada la realidad a cualquier perspectiva y encarnada esa perspectiva en la negación y la posible arbitrariedad del poder, ese simple hecho de conocimiento se podría convertir en la destrucción de los otros, en la aniquilación de lo real si no tiene otro fundamento que el azar o el capricho. Sólo el *phrónimos*, el prudente, el sensato, el inteligente puede salvarnos. El contenido epistemológico de la tesis de Protágoras gana así un contenido ético. El sabio y prudente es un eje en torno al que pueda construirse el mundo moral, y la perspectiva del sabio es también una mirada que dice el mundo, que interpreta al mundo y seña-

la lo que *debe ser*. Un eje hermenéutico que traduce la realidad en *lógos*, que transforma el cosmos en microcosmos. Porque, efectivamente, el mundo no es nada si no hay un hombre que lo perciba, lo entienda, lo diga. Toda realidad se enmarca, pues, entre los límites de una interpretación. También, como la originaria soledad de la consciencia, la masiva presencia de las cosas, la lenta concreción de la naturaleza es pleno silencio, absoluta oscuridad, sin los ojos y la luz de la mente que los enciende.

El problema del *homo mensura* no consiste en aceptar esa perspectiva, inevitable y obvia, del conocer. La tesis del hombre como singular sesgo hermenéutico, como proyección interpretativa ante las cosas, no es, exclusivamente, un hecho, sino un *suceso*; no es «obra», *érgon*, sino *enérgeia*.

Las cuestiones esenciales de esa *medida* no se plantean desde una relativa, abstracta, autonomía humana a la que se atribuye, exclusivamente, el origen de toda inteligencia, de toda interpretación. Lo más importante es, sin duda, *cómo se establece esa medida*. La consideración estática de esa perspectiva antropocéntrica muestra ya que el ser humano tiene una situación privilegiada en el proceso de la realidad. La doble ciudadanía —estar instalado, al mismo tiempo, en la naturaleza y en la cultura, en aquello en que se *está* y en aquello que se *es*— le permite ser consciente de su peculiar situación.

No sería posible medida alguna si no fuera posible la consciencia de esa determinación. La naturaleza y la historia pasan por el cuerpo que alienta a la medida de la luz y del aire. Pero tal adecuación, esa, en principio, fraternal instalación en el mundo, no basta para establecer el canon, la humana proporción, que se enlaza con él. Porque, si el hombre es medida, al ser parte de la natura-

leza y estar circunscrito a sus límites, esas marcas naturales no serían otra cosa que los indicios de su inevitable pertenencia. Por eso no basta esa situación estática. No basta el *érgon*, sino que es preciso la *enéргеia*, el reconocimiento, la recreación. Esa medida es ojo y ámbito. Mirada que acompasa los tonos de sus confines a la luz que ella misma proyecta y espacio en el que resuenan otros sonidos semejantes al suyo y que, armónicos o disarmónicos, hablan del homogéneo quehacer de la existencia.

Las preguntas fundamentales que plantea la tesis del *homo mensura* no provienen, pues, del hecho de este posible descubrimiento antropológico o epistemológico, del *ser así* del hombre, sino del *llegar a ser así*; de la viva sustancia y energía que alimenta ese hecho, de su génesis y su constitución. No se trata de reconocer que el hombre es efectivamente medida, sino que es *medición*; que cada perspectiva es un complejo proceso formado lentamente en su persona, en su esencial estructura como hombre, abierto a la realidad e interpretador y explicador de ella. Por eso los problemas esenciales del *homo mensura* se plantean en su actividad. El hombre medida de todas las cosas apenas significa algo si no nos preguntamos ¿qué significa medir?, ¿quién mide en nosotros?, ¿quién nos enseña a medir?, ¿es la medida que centra nuestro lugar en medio de la inalienable personal vida, un fruto de la necesidad de la naturaleza o de la posible libertad de la cultura?, ¿quién forma o conforma nuestras diversas capacidades y aptitudes para que los seres humanos presenten tan diversas, tan opuestas, mediciones? Preguntas como estas son las que dan interés a la tesis clásica del hombre medida de todas las cosas y le ofrecen una variante más completa que la simple interpretación del relativismo epistemológico.

Hay otro venerable tópico que debemos a la Ética de Aristóteles y que también ha irrumpido con fuerza en la tradición. La doctrina del *término medio*, como esencial componente del equilibrio entre las extremas posiciones que, a veces, nos presenta el vivir. Un fruto, pues, de la humana prudencia es aprender a situarse en el *medio* entre dos extremos.

En el libro segundo de la *Ética Nicomaquea* incluye Aristóteles abundantes ejemplos de su famosa *teoría*. Recojo uno de los más curiosos y en el que se nos da también la definición de *mesotés*:

«Llamo *término medio* de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimento y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón (el atleta de Crotona, famoso por su fuerza), poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros» (*E.N.*, II, 6, 1106a29-1106b8).

Es interesante comprobar cómo en esta misma doctrina de la *mediación* descubrimos ya el perspectivismo de Protágoras. Un medio, pues, variable, que no es medio de



nada porque parece radicar en la estructura misma del mediador. Un mediador dinámico, sumergido en su propia naturaleza que determina sus mediaciones, y en la cultura que le ha forjado en ellas. Por eso el concepto de la tibia *aurea mediocritas*, que supuso una extraña y pacata interpretación, no sé si burguesa, de la teoría del *homo mensura* y en la que, por supuesto, domina la mediocridad sobre el dorado lustre, no reproduce, en mi opinión, la originalidad del ajeño tópico.

La teoría del termino medio manifiesta, sobre todo, ese lugar especial que el hombre ocupa en el universo: un ser *en medio* del mundo, centro y modificador de lo real; sometido al destino y al azar, a la alegría y a la melancolía, al amor y a la soledad, a la lucha por la racionalidad y a la claudicación de la desesperanza. Un ser que aspira a la verdad, a la verdad de las palabras, pero que es víctima de los mil esperpentos y fantasmas que la desfiguran y en cuyo teatro él mismo participa. Un ser *en medio*, pues, de la vida y que es protagonista y motor de esa inevitable mediación.

La posible interpretación moral que sostiene el equilibrio, la moderación, la *sophrosyne*, entre los tensos extremos que nos desacuerdan, no son sino consecuencias de esa situación *mediada y mediadora* de fuerzas que, en buena parte, no controlamos y que, sin embargo, pretendemos siempre conocer. Esta pretensión constituye la *enérgeia esencial* de la condición humana. Esa inmensa retícula donde, como lenguaje, se hace posible toda mediación.

Sólo el espejo de la lengua refleja los límites que configuran el punto desde el que miramos y el espacio dentro del que medimos. Este condicionamiento de palabras, asentadas en la casi natural consistencia de sus significados, marca

el lugar de toda posible interpretación. Dentro de su ilimitado horizonte, cada habla individual, cada mediación personal, nutre la materia semántica de la sustancia con la que vive el tiempo concreto, el latido histórico de la existencia, que sólo se realiza en el fluir de la temporalidad.

## X

El descubrimiento de lo especulativo como rasgo esencial del lenguaje, muestra el misterioso carácter de las palabras, que hablan en otro aire distinto de aquel en el que la voz las proyecta. Pero este descubrimiento pone también de manifiesto la sutil estructura de la personalidad individual y el delicado espacio en el que se forja. El lenguaje, territorio común de una colectividad, es, en su más íntima estructura, privado territorio de aquel que lo utiliza. Cada acto de habla emerge del fondo personal en el que cada mente, situada en una historia, en un tiempo determinado, modula el inconfundible mensaje de la lengua matriz.

Es cierto que, precisamente por ese carácter común y compartido de cada lengua, hay múltiples momentos de uso que no trascienden el trivial y concreto empeño en que la manejamos. Pero, incluso en esa diaria e intrascendente utilización, estamos sometidos a unas condiciones de posibilidad en las que, inconfundiblemente, se despliega y modula la individual existencia.

Esta peculiar situación hace que el viejo problema de las palabras y su verdad esté siempre engarzado con el indi-

viduo que habla y que se habla. Tal vez radique aquí, y no en una oscura referencia metafísica, esa peligrosidad que la filosofía de nuestro tiempo ha glosado en los márgenes de la lengua. Y tal vez radique también aquí esa indecisa instalación, en cada persona, del espejo de las propias palabras. Una instalación fluida y, al mismo tiempo, encajada en los cauces de quienes han tenido que ver —genes o maestros— en la personal elaboración de nuestras ideas, de nuestra visión del mundo y, en definitiva, de nuestra ideología.

El lenguaje se hace, pues, peligroso porque su asimilación y su uso no sólo dependen del hecho lingüístico común a los distintos individuos de una comunidad sino, sobre todo, de los múltiples sesgos y perspectivas en que tiene lugar el particular aprendizaje. Precisamente su carácter especulativo, su imprecisa y sutil presencia en nuestra intimidad, hace que, en ese espejo interior que ha de sostener la memoria, se reflejen todas las luces que han alumbrado el nacimiento de la estructura personal. Un espejo que se enlaza al hilo de nuestra propia historia, suspendido de esa fijación que acaba contribuyendo a la calidad de las imágenes que lo habitan y que asume y aglutina la materia que, día a día, se moviliza en su cristal.

De aquel clásico modelo de verdad como *adaequatio* entre las cosas y la inteligencia, hemos pasado ya a un estadio absolutamente distinto donde lo real se ha convertido en sus imágenes, en las palabras que lo representan, y hemos diluido la supuesta firmeza de un mundo, situado frente a los ojos que lo contemplan, en ese otro mundo interior, presente sólo a una mirada cuyo objeto es, al mismo tiempo, su propio mirar. Lo que la consciencia capta, en la oscura sabiduría de las palabras, es, además de los

significados que las convierten en elementos de comunicación, esas insinuaciones que cada historia personal ha ido recibiendo del entorno en la que se forja, y que cada biografía ha ido escribiendo en el pulso diario con sus intereses, con sus posibilidades, con sus ideas.

Las palabras, su verdad, la teoría, la energía con la que se va levantando el universo especulativo, muestran lo quebradizo de ese cristal, lo frágil que es, en el fondo, la fábrica ideal que nutre la visión interior con la que, incesantemente, nos hablamos. No importa la fuerza y la coherencia del lenguaje en el que estamos instalados, ni la tradición escrita que en él asumimos, si el espejo íntimo con el que lo valoramos, si el rostro personal que asoma al río de las palabras, no sabe ver, en ese surco móvil, la renovadora y crítica incitación al diálogo que es, esencialmente, nuestra vida. Un diálogo cuya sustancia produce la infinita apertura que, en la frontera del Bien y el Mal —formas superiores de afirmación y negación—, descubre, dentro de la compleja trama de la Polis, de la ciudad para la que esa crucial alternativa existe, la posibilidad de superarla y mejorarla.

La existencia se llena, así, de un dramatismo surgido de esa delicada, peligrosa, sustancia del *lógos* que, al decirse a sí mismo, dice también aquella otra mismidad que lo pronuncia. Los concretos usos del lenguaje con que una buena parte de la filosofía de nuestro tiempo construye la pragmática que, expresamente, lo configura, no son, en consecuencia, usos «pasivos», moldes formales de acción y de comportamiento. Lo más importante de esa pragmática consiste en que el lenguaje que somos traza el perfil y las sombras de las imágenes que las palabras depositan en el espejo de la intimidad. El uso concreto de

nuestra mente determina la energía personal, el contenido de cada hecho en el que intervenimos y, al mismo tiempo, tal uso es resultado del substrato de la memoria existencial, de lo que hemos aprendido a hacer, de lo que hemos sabido y podido ver del mundo y de los hombres.

El más rico tesoro, el lenguaje; pero también el más peligroso. El más rico porque en él se recobra el pasado, se organiza el sistema de ideas que forjan al hombre y se edifica el silencioso diálogo que, desde la apertura de la consciencia, conforma la esencia de la humanidad como especie capaz de ser y de saberse ser. Y el más peligroso porque, aunque heredamos ese impresionante caudal, su riqueza parece como si dependiera de aquel que la administra; como si su inmenso, objetivo, valor, estuviera supeditado, en muchos momentos, al sujeto que, al manejarlo, lo recrea, lo reconstruye; casi lo inventa. Por eso somos lo que hablamos; somos la canción, que sólo se dice a quien consigo va. Porque es con uno mismo con quien, inicialmente, suena el famoso romance de la soledad y la compañía.

Pero ello implica responsabilidad. La responsabilidad que exige, en el aprendizaje de las palabras y sus sentidos, ir enriqueciendo la riqueza, ir iluminando el lugar donde se oculta el tesoro, ir recreando, desde el diálogo propio, el otro diálogo con los hombres presentes y con la tradición que alienta en la escrita, pasada, memoria. Y esto es un elemento fundamental de esa riqueza. Incluso la peligrosidad del lenguaje se convierte también en aliciente de ese tesoro. Porque el peligro no es sólo amenaza de caída, agobio de privación. El peligro es, sobre todo, juego de posibilidad, prueba de que, al filo de la existencia, cada individuo tiene abierta la puerta que le permite o le debiera permitir la

aventura de su propia edificación. Una aventura que no consiste en el dominio de los pequeños territorios de poder que llegarán a conquistarse, sino en la abundancia con la que el diálogo interior se realiza y en la compañía que aprendemos a encontrar en el heredado *lógos*. Vueltos, continuamente, hacia esa tarea creadora, ya no importa tanto lo que el *lógos* significa, sino lo que sabemos hacer con sus significados.

## XI

Esto nos conduce a otro de los temas fundamentales con que el lenguaje como *enérgeia* se nos presenta. El hecho de que exista un ser que, al hablar, se realiza y sustancia, y que es capaz de modificar y organizar su estructura ontológica desde algo tan etéreo como las palabras, se expresó con un término que es ya, en sí, una *theoría*, un reflejo esencial en el fluyente espejo de la intimidad, el término *Paideía*, educación.

Pocas palabras tan características de esa capacidad de medida, de esa *enérgeia* que nos transforma en fuente de interpretación, como la de educación. Ha llegado a ser tan tópicamente utilizada, tan trivialmente practicada que, muchas veces, sus funciones se han perdido entre los entresijos de terminologías carentes de significación. La *paideía*, la educación, constituyó la palabra clave en la práctica de la democracia griega. La cultura griega que inventó, como es sabido, la «realidad» y la palabra democracia, abrió, también, el concepto sin el que tal palabra carecía de sentido y perdía su posibilidad de realización.

La intuición que alumbra el significado de la *paideía* partía de la experiencia de la vida humana que era, esencialmente, *génesis y transformación*. El lenguaje heredado, a pesar de esa riqueza inmensa a la que me he referido, no es tanto una realidad cuanto una posibilidad. Mirar el lenguaje, otear el universo especulativo y descubrirnos formando parte de él, obliga a reconstruir, entre sus inabarcables límites, un mundo de seguridades que compensen la pérdida de las cosas en las que se contrastaban las experiencias, cuando eran la naturaleza y la vida del cuerpo la casi exclusiva forma de vida. El universo especulativo es, pues, una construcción del hombre, un mundo paralelo al de la naturaleza y tan sutil y refinado como ella. Y la verdad de ese mundo del hombre sólo puede sustentarse en la propia verdad de su inventor.

El espejo del lenguaje se ilumina con el continuo cuidado de las palabras y de la energía con que salimos a su encuentro. Palabras, por supuesto, que no son sólo las del tiempo presente, sino esas otras palabras que están en el presente sin ser de él: las palabras de la tradición histórica, las palabras de la literatura. Estas palabras constituyen el más amplio y luminoso espejo con el que nos identificamos en cada acto de lectura, y en cuya mirada renovamos continuamente nuestra propia idealidad. Acercarnos a esas palabras es poder contrastar la personal historia, el ser de nuestro particular lenguaje, del lenguaje que hemos aprendido a mirar y que, mirado, nos devuelve la aceptación o el rechazo del ser que somos y que siempre salvamos en el sueño del ser que habríamos querido ser. Ese querer ser y el mundo ideal que arrastra es el impulso único que mueve a la *Paideía*, a la educación. Estimulante palabra que nos dice que la naturaleza no basta para cumplir la tarea de estar en el mundo; que esa

naturaleza se desarrolla y amplía hasta los infinitos dominios de la ciencia, del arte, de la literatura, y que esa creación es posible y que su posibilidad se ensancha y se cultiva.

La educación tiene su más hondo fundamento en la relación con el lenguaje. El lenguaje constituye la materia esencial sobre la que se levanta en nosotros la forma que vamos siendo, el abstracto sistema que nos sitúa en un determinado nivel de humanidad, el espejo que, como *memoria*, se va iluminando en nuestra posibilidad de ser personas. La palabra es, para la existencia, el alimento de su maduración y el inagotable caudal de su libertad para pensar. No hay otra posibilidad de crecer interiormente sino en el universo especulativo del lenguaje ante cuya visión nos encontramos y nos reconocemos. La *paideía* expresa, pues, esa *enérgeia* de la lengua que exige continuamente una educación en ella, y una continua reflexión sobre sus significados.

La educación fue entendida, en sus inicios, como reflexión sobre el lenguaje, como mirada hacia el fondo del espejo, en el que, de alguna forma, se han recogido las pasadas experiencias. Pero la palabra no sólo transmite la memoria y, por consiguiente, la experiencia del pasado sino que, desde ella, se puede organizar el porvenir. Al ser el lenguaje la aportación definidora del ser humano, su cultivo y crítica nutre el principio sobre el que se funda también el desarrollo individual y, en consecuencia, su posible futuro.

Tal vez la idea que subyace al descubrimiento de la *paideía* sea la de dominar el tiempo y de orientar su maduración. Si el tesoro de la especie humana lo constituye el lenguaje, el uso y sentido de ese tesoro permite vivir, desde él, formas nuevas de temporalidad, que hacen consistir al ser humano en la inacabada aventura de su realización.



La construcción pedagógica es, por consiguiente, una actividad que centra su tarea en la reflexión no sólo sobre la lengua que oímos, sino sobre la lengua que aprendemos a leer, ya que la tradición escrita es, sin duda, la mayor experiencia especulativa que ha hecho el espíritu humano. Su olvido sería la ruptura con ese espíritu que, para decirlo con W. von Humboldt, no es una esencia abstracta, sino el ser mismo de la humanidad —su sustancia— inmanente a ella misma. (W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, ed. de A. Flitner y K. Giel, vol III, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, WBG, 1963, p. 386).

Es fundamental, en nuestro tiempo, el cultivo de esa semilla inmortal que define un famoso texto de Platón (*Fedro*, 277a). Una semilla que pone en nosotros el lenguaje, y que una educación crítica hace fructificar; pero una semilla que necesita siempre ser mirada, ser especulada. Sólo esa mirada disuelve el espejo frío de la memoria de las palabras.

Este cultivo de la palabra, la mirada recreadora en el espejo del lenguaje, en el cristal de la Literatura, es hoy un elemento esencial de la *Paideía*, una forma casi exclusiva de fomentar la *enérgeia* del espíritu. Porque hay otros espejos que, en nuestro tiempo, tienen casi la exclusiva de la enseñanza de la realidad, de mostrarnos el mundo por medio de imágenes que tantas veces lo deforma y cuyo incesante chorreo visual puede empapar a quien ha olvidado las palabras, a quien no tiene una lengua personal, una voz con la que defenderse.

No pretendo aquí establecer un superficial diagnóstico sobre una de las formas en que hoy la imagen del mundo —ese término de tan rancio abolengo filosófico—, se ha convertido, de hecho en una imagen sin *mundo* algu-

no. Tampoco quisiera, y menos en este lugar, ignorar la importancia de alguno de los inventos técnicos de nuestro tiempo que ejemplifica, perfectamente, ese terrible, y no por ello menos apasionante prodigio de *ver sin estar*. Pero creo que ha comenzado a emerger, en algunos ámbitos intelectuales o políticos, una especie de ideología benevolente hacia la monstruosidad de la que pueden alimentarse esos productos. Una ideología que, con sonrisa inocente o con rictus crispado cuando se trata de ridiculizar a posibles críticos, abona con el detritus de un supuesto pragmatismo, más o menos postmoderno, un campo de cultivo que es anuncio de una desertización inminente.

El debate de estas cuestiones, sobre las que hay abundante bibliografía —escasamente traducida en nuestro país— me alejaría de mi más modesto propósito en esta tarde. No puedo, sin embargo, dejar de aludir a ello, ya que este mundo de imágenes es también un mundo especulativo, y no quisiera creer que es éste el único espejo en el que podemos mirarnos en el futuro. Es un espejo donde difícilmente nos reconoceremos, a no ser que, a fuerza de mirar la abundante irrealidad que refleja, nos convirtamos con el tiempo, con no mucho tiempo, en personajes irreales también, de mente maltrecha y sentimientos magullados.

La teoría fue, como dije, un mirar; mirar el mundo que iluminan los astros. Un mirar que, en las palabras, se hacía mirada. Un mirar ya mirado; una visión que crea su propia vista. En esa creación, lo creado late al aire de los deseos, de los sueños y las esperanzas de los hombres. Esa mirada, libre de todas las concretas imágenes, alejada de toda inmediata sumisión al efímero imperio de la simple, fingida, apariencia, se levanta como fuente de luz, como pantalla y como

memoria en el corazón, en el centro mismo del hombre: nuestra pequeña, modesta, pantalla personal en la que se programa siempre el argumento de nuestra propia, personal, historia; pero donde se contrasta, con las palabras de la común memoria, el argumento de otra historia más amplia, que asumimos al interpretarla, al poner el atento oído para entenderla y para seguir viviendo, progresando, desde ella.

Podemos ver el mundo y seguir siendo hombres gracias al único, verdadero, invento que nos sacó de la animalidad, el lenguaje de las palabras; de esos mínimos impulsos auditivos —la voz— u ópticos —las letras— que, sin embargo, ensanchaban hasta el infinito nuestra capacidad de ver, nuestra posibilidad de oír. Y lo ensanchaban porque al incorporarse a nuestro ánimo lo llenaban especulativamente —y un espejo es luz y memoria— de un mundo abstracto que no servía únicamente para entendernos con los otros sino, como resultado de ese entendimiento, para entendernos con nosotros mismos, para acompañarnos con esa pantalla de nuestro propio pensamiento que, día a día, fabricamos.

La visión de lo real queda, así, sumida en el círculo de sus interpretaciones y todas las imágenes para los ojos se pierden ya entre las palabras que las descubren y las dicen. Esa preeminencia de la vista, que sigue siendo esencial en la percepción de lo real, acaba sumergiéndose en el universo de la voz, del diálogo que se dice a sí mismo, del espejo que se licúa para ser fluido especulativo, destello incesante donde, en el tiempo de los latidos, descubrimos el hilo de un discurso, un discurrir, en el cauce y caudal de la memoria.

Por eso el lenguaje ve; el espejo habla. Visión hecha *lógos*, humanizado más allá de los ojos; imágenes acompaña-

das de nuestra propia voz que las dice a sí misma y que, en ese decir, levanta, entre otros más modestos, el supremo universo de la Literatura, donde el ver es ya un oír. Una palabra que habla y cuyo hablar es luz, visión y mundo.

El mundo de la escritura es la paradójica visión de un mundo de oídas. La visión de las letras es una asombrosa confusión de los sentidos, una visión, efectivamente, de oídas. La estructura de los signos escritos, la silenciosa articulación de su grafía, nos lleva al territorio de una voz cuyo pleno sonido nunca alcanzaremos a oír totalmente; pero que deja la posibilidad de oír el nuestro, de oír nuestra propia voz, ante el espejo compartido de las palabras.

«Tú me harás desesperar, Sancho —dijo Don Quijote—. Ven acá, hereje: ¿no te he dicho mil veces que en todos los días de mi vida no he visto a la sin par Dulcinea, ni jamás atravesé los umbrales de su palacio, y que sólo estoy enamorado de oídas y de la gran fama que tiene de hermosa y discreta?

Ahora lo oigo —respondió Sancho—; y digo que pues vuestra merced no la ha visto, ni yo tampoco.

Eso no puede ser —replico Don Quijote—; que, por lo menos, ya me has dicho tú que la viste ahechando trigo, cuando me trujiste la respuesta de la carta que le envié contigo.

No se atenga a eso, señor, —respondió Sancho—; porque le hago saber que también fue *de oídas la vista* y la respuesta que le truje; porque así sé yo quién es la señora Dulcinea como dar un puño en el cielo.

Sancho, Sancho —respondió Don Quijote—, tiempos hay de burlar, y tiempos donde caen y parecen mal las

burlas. No porque yo diga que ni he visto ni hablado a la señora de mi alma has tú de decir también que ni la has hablado ni visto, siendo tan al revés como sabes» (II, 9).

CONTESTACIÓN  
DEL  
EXCMO. SR.  
DON FRANCISCO RODRÍGUEZ  
ADRADOS





Señores Académicos:

**M**e siento feliz por el hecho de que la Academia me haya elegido para que la represente en el momento de dar en su nombre la bienvenida al nuevo académico, don Emilio Lledó. Un viejo amigo, un compañero de las mismas circunstancias, de los mismos afanes que he compartido, con modestia pero con empeño, de cultivar y que él ve. Y ha sido especialmente oportuno que me haya acompañado escuchado la galanura de la palabra, cuando ha hablado precisamente de la palabra, un tema aparentemente manido, pero siempre nuevo. Un tema al que se acerca amorosamente una y otra vez y al que, como a un cristal, el cristal de esa imagen del espejo que tanto atrae, le atrapa cada vez nuevos destellos con los que intenta ayudarnos a que nos conozcamos a nosotros mismos: nuestro mundo especulativo y ético, nuestro mundo social, nuestro mundo irremediablemente personal.

Emilio Lledó vino ya de niño de su Sevilla natal a Madrid, en cuyo Facultad de Filosofía y Letras hizo estudios de Filosofía, que complementaba con otros de Filología Clásica.

CONTESTACIÓN  
DEL  
EXCMO SR.  
DON FRANCISCO RODRÍGUEZ  
ADRADOS



Señores Académicos:

**M**e siento feliz por el hecho de que la Academia me haya elegido para que la represente en el momento de dar en su nombre la bienvenida a nuestra casa al nuevo académico, don Emilio Lledó. Es un ya viejo amigo, un conmitón de las mismas ciencias, los mismos afanes que he tratado, con modestia pero con tenacidad, de cultivar y que él viene cultivando ejemplarmente.

Y ha sido especialmente tenaz en este empeño. Habéis escuchado la galanura de su estilo, de su palabra, cuando ha hablado precisamente de la palabra, un tema aparentemente manido, pero siempre nuevo. Un tema al que se acerca amorosamente una y otra vez y al que, como a un cristal, el cristal de esa imagen del espejo que tanto ama, le arranca cada vez nuevos destellos con los que intenta ayudarnos a que nos conozcamos a nosotros mismos: nuestro mundo especulativo y ético, nuestro mundo social, nuestro mundo irrenunciablemente personal.

Emilio Lledó vino ya de niño de su Sevilla natal a Madrid, en cuyo Facultad de Filosofía y Letras hizo estudios de Filosofía, que completaba con otros de Filología Clásica.

Terminó en 1952. Estuvo luego en Alemania con una beca de la fundación Humboldt, volvió a aquella Facultad nuestra como ayudante de Palacios y Montero Díaz y se doctoró. Retornó a Alemania, que iba a entremezclarse con España en la configuración de sus fibras intelectuales: allí, en Heidelberg, trabajó largos años con los profesores Gadamer, Löwith, Regenbogen y Dirlmeier, entre otros.

Pero quiso reintegrarse a España, aunque bien podría haberse quedado en Alemania, donde le ofrecían la Habilitación. Inició un largo peregrinar por las cátedras de Institutos y Universidades. En 1975 consiguió la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Pero, creo, que entre otras razones la presión de sus alumnos, que reunieron más de dos mil firmas para que se quedara en Barcelona, hizo que presentara la renuncia a esa cátedra. Después, sin embargo, ya en 1978 se vino a la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid.

Pero en tanto realizó, a partir de 1962, una larga peregrinación, enseñando y aprendiendo también, sin duda, por Institutos y Universidades de todo el país: por los Institutos de Valladolid y Alcalá de Henares, primero, por las Universidades de La Laguna y Barcelona, después. Muchos, muchísimos le recuerdan en ambas, sobre todo en Barcelona, porque allí estuvo once años e impartió un magisterio importante, que se tradujo en treinta tesis doctorales y más de cien de licenciatura, más innumerables amigos y discípulos que le dedicaron en 1989 un libro de homenaje titulado *Historia, Lenguaje, Sociedad*, en el que tuve el honor de colaborar yo también.

En La Laguna y Barcelona, Lledó era un soplo de aire fresco en el ambiente ahogadizo que se respiraba entonces,

tantas veces, en nuestras aulas de Filosofía. No sólo traía la enseñanza alemana, también, en definitiva, una abertura a la Ilustración, al idealismo, a la libertad, al optimismo racional. Para que todo esto naciera en él, su personalidad abierta había recibido estímulo en que con los clásicos alemanes conspiraban los griegos, si me permitís esta palabra. No es extraño su éxito en aquella época, éxito que le acompaña todavía. Pero voy a hacer un inciso.

¡Tiempos felices por lo menos en esto, ya que no en otras cosas, si se me permite comentar, en que podía pasarse fácilmente de la enseñanza del Bachillerato a la Universitaria, como hicimos tantos, y se podía pasar fácilmente de una Universidad a otra, creando lazos de unión intelectual entre todos, enriqueciéndonos unos a otros! Tiempos en que España no era todavía esa especie de gran casillero, con tantos apartijos y rediles cada vez más estancos.

Lledó había aprendido en Alemania la universalidad de la Ciencia y de la Cultura, que aquí no siempre respetamos. ¡Tantas escuelitas, tantas puertas cerradas, tantos accesos restringidos para sólo los de dentro! Y, al tiempo, ¡tanto fetichismo por la última moda llegada del otro lado de los Pirineos o del Atlántico, tanta resistencia a síntesis creativas y originales como las de Lledó!

Pero retomo el hilo. Lledó hacía compatible todo esto con la enseñanza en el extranjero, las conferencias en tantos países de Europa y América. Pertenecía en España a Sociedades Científicas como la Española de Estudios Clásicos y la Española de Lingüística, las mismas en que yo he trabajado, y tenía papeles importantes en ellas.

Y, aunque su vida no está exenta de avatares rigurosos y de frustraciones que son familiares a cualquiera que se haya

asomado al mundo de nuestra cultura, justo es decir que recibía a veces un reconocimiento. Cuando en Alemania le hicieron *fellow* del Wissenschaftskolleg de Berlín o le otorgaron el premio Alexander von Humboldt o cuando en España recibió el Premio Nacional de Literatura.

Y es que, entre tanto, iban saliendo sus libros. Después de su *El concepto de Poésis en la Filosofía griega*, publicado en 1961 y que es su tesis doctoral, puede distinguirse una doble línea, aunque los dos ramales están estrechamente unidos. Uno es el de los trabajos del helenista: sobre Platón y Aristóteles, a los que ha traducido y comentado en Clásicos Gredos y a los que ha dedicado libros; sobre Epicuro, al que dedicó un libro: *El Epicureísmo*, (Barcelona 1984).

Pero su libro inicial sobre el concepto de una palabra griega, nada menos que la palabra de la poesía, era simbólico. La otra línea de las dos a que he aludido es la del lenguaje, la de la palabra: y de la palabra en cuanto creadora del concepto y de todo el mundo mental del hombre, de la idea misma del hombre con su memoria y su proyecto. Somos nuestro lenguaje, es una de sus expresiones favoritas. La Filosofía es, en el fondo, amor al lenguaje, es otra.

Y así ya en 1970 publicó en Barcelona su *Filosofía y Lenguaje*, en 1978 su *Lenguaje e Historia*, también en Barcelona. Y luego vienen sus últimos libros, que no abandonan, que profundizan el tema ahora ya por sí mismo: *La memoria del logos* (Madrid 1984), *El silencio de la escritura* (Madrid 1991), *El surco del tiempo* (Barcelona 1992), *Palabras e imágenes* (Barcelona 1994). Y últimamente, recién salido, su *Memoria de la ética*. Y montones de trabajos monográficos, algunos recogidos en *Días y libros* (Valladolid 1994).

He de decir luego algunas cosas sobre las ideas de estos libros, sobre sus ideas, que me son tan familiares. En contexto, sobre todo, con el espléndido discurso que acabamos de escuchar. Pero toda esta exposición mía ha sido un tanto fría, datos sobre datos, aunque por entre ellos mucho de la verdad del hombre se filtre para el buen entendedor. Quiero ahora poner el foco en algunos momentos de la vida de Lledó, para hacer ver al hombre en sus circunstancias. Y lo haré refiriéndome a aquellos momentos que mejor conozco, porque he sido testigo.

Mi relación con Lledó ha consistido en una serie de encuentros y desencuentros a lo largo del tiempo y del espacio. Encuentros casi imprevistos, largos desencuentros de años de duración. Y, sin embargo, cuando nos veíamos, nos reencontrábamos como familiares, como pertenecientes a alguna de aquellas procesiones de almas de que habla el *Fedro*. La palabra escrita, esa de que tanto habla él, consciente o inconscientemente había mantenido el lazo. Y ahora nos reencontramos otra vez, curiosamente, en nuestra Academia, contestando yo a un discurso suyo sobre *Las palabras en su espejo*, después de que hace no tanto leí el mío sobre *Alabanza y vituperio de la lengua*. Siempre lengua, siempre palabras.

Conocí a Lledó en 1952, cuando yo era recién nombrado catedrático en la todavía Facultad de Filosofía y Letras de la todavía Universidad de Madrid. Yo impartía un curso sobre Dialectos Griegos al que asistió Lledó, a más de a otros sobre textos literarios griegos. Él terminaba ese año la Sección de Filosofía. Esa conjunción de Filosofía y Filología no había de abandonarle ya. Quizá a esa relación primaria y ocasional de profesor y alumno —y yo era un

profesor incipiente, de sólo 30 años— haya hecho que siempre me haya tratado desde la distancia del usted. Que quizá acerque más a veces, con todo, que tanto falso tú.

El caso es que habíamos salido hacía no tanto de la guerra y que intentábamos, nosotros y otros muchos, cada uno desde nuestro lugar, reanudar los lazos rotos de la cultura española y hacerla mirar hacia adelante. Con tanto entusiasmo como ingenuidad, la cosa no era tan fácil.

Yo seguía la línea de Antonio Tovar, que intentaba eso precisamente con ayuda de su formación alemana. Había estado luchando varios años para poder hacer la oposición a una cátedra de Filología Griega en Madrid, cátedra a la que Tovar había renunciado y que el Ministerio, por alguna no clara razón, me bloqueaba. Finalmente, tuve éxito. Lledó por su parte hacía Filosofía y quería ampliarla con el estudio de los griegos. Y, sin duda, no se sentía muy a gusto dentro de la Filosofía que entonces imperaba: no me extraña. Por eso asistía a los cursos de Julián Marías en Aula Nueva, que acabaron de decidir su vocación, como él mismo dice.

Extraño que ahora nos encontremos aquí todos juntos; Tovar no está, pero estuvo. Da un poco de melancolía recordar cosas tan lejanas, pero también da alegría el haber llegado todos a esta casa.

Vuelvo atrás. Nuestro segundo encuentro fue en Heidelberg en 1957. Flamante catedrático viajé por Alemania, cómo no: antes, por las circunstancias de los tiempos, no me había sido posible. Y en Heidelberg, donde estuve en torno a un mes, encontré a Lledó, a quien yo había importunado antes pidiéndole bibliografía para mis *Liricos griegos*: era grande la penuria de nuestras bibliotecas. Y conocí a su mujer Montse, con la que hacía bien

poco que se había casado y que tan relevante papel jugó, ha jugado en su vida. Quiero recordarla aquí.

Y conocí con él el aire del Neckar y del Paseo de los Filósofos y a algunos de aquellos maestros a los que antes me he referido, a los filólogos. La verdad es que la Ciencia alemana me ha influído menos que a él, soy menos germánico. En realidad, en mi campo la he encontrado siempre demasiado conservadora y he tratado de renovar lo que podía. Pero es que, aparte de que Lledó ha frecuentado Alemania mucho más que yo, que allí y en tantos sitios he sido siempre un viajero de paso, la Filosofía alemana estaba en situación de dar mayores impulsos. Y la Filosofía española los necesitaba más, seguramente.

Es grato para mí el recuerdo de aquellos tiempos en que para los dos todo eran esperanzas. Lledó estaba perfectamente integrado en el ambiente universitario alemán, era uno de ellos: aunque no del todo, prefirió retornar. Era mi guía. En aquel mundo que yo descubría. Recuerdo el respeto casi sagrado que merecía la Ciencia y el que recibían aquellos doctos profesores. Por ejemplo Regenbogen, a cuyas clases asistí, y que hacía una reverencia cuando pronunciaba el nombre de su maestro Wilamowitz, el príncipe de los filólogos clásicos alemanes. Hoy casi sonreímos, pero es emocionante. O Dirlmeier, el aristotélico, que me recibió familiarmente en su casa y que ahora reposa en su tumba en la isla de Ítaca, a cuyo cementerio fui a visitarle.

De ellos y de los otros, los filósofos, aprendió Lledó esa devoción al trabajo intelectual, esa dedicación a la amistad, también intelectual, de profesores y alumnos. Tovar tenía todo esto, también, y el origen es el mismo. Y Dámaso, a quien encontré en Heidelberg, lo conté en mi

discurso de ingreso, y con quien dialogamos fraternalmente, aunque fuera más viejo que nosotros.

Luego perdí de vista a Lledó largo tiempo. A veces aparecía por Madrid y nos veíamos. O yo iba a dar una conferencia a Sevilla y estaba allí o iba a un Congreso a Berlín y estaba allí. Y estaba en nuestros Congresos de Estudios Clásicos en Madrid. Le he visto con un poco más de frecuencia últimamente, desde que está en la Universidad a Distancia, pero tampoco mucho.

Es igual. El encuentro decisivo está en las palabras y este acto es simbólico de ello. ¡Cuán pocos somos los que en España cultivamos la antigua Filosofía de griegos y romanos y pensamos que está viva para entender el presente y todo lo humano, sea intemporal, sea compañero del tiempo! Una solidaridad entre nosotros es comprensible.

Como Leibniz, como Ortega, como Zubiri, como una constelación cada vez más diezmada hoy, cuando muchos alumnos de Filosofía apenas saben griego, Lledó nos ha enseñado, en la lección que acabamos de oírle y en libros anteriores, cómo partir para tantas cosas de Platón y Aristóteles para luego, glosándolos o estirándolos y aun llevándolos por caminos que nunca pisaron, obtener nuevos vislumbres, nuevas luces que iluminen el paisaje humano.

Los griegos están vivos para el que sabe vivirlos, no están muertos como dicen algunos. Y están en el comienzo de todo y esto hay que repetirlo hoy que abundan tanto los lotófagos —y la palabra es de Lledó, no mía—, los que creen que el mundo nació ayer y, por tanto no comprenden nada: como el que en el bosque no sabe de qué camino ha venido y ha perdido, por ello, la orientación.



Lledó ha sentido la pasión de lo griego, sobre todo esto he escrito algo en otro sitio. No ha sido nunca capaz de separar a los griegos de su pensamiento, ha partido de ellos para afirmarlos o llevarlos más lejos o negarlos. Aunque en alguna ocasión no hayan sido una ayuda, más bien al contrario, en su carrera universitaria. Los griegos son peligrosos: inventaron cosas tan peligrosas como la democracia, la tragedia, la ciencia. Dulces venenos, descubrimientos de mundos nuevos. Cuando atrapan a uno de verdad, no lo sueltan. Pero no son exclusivistas: ayudan a ir más allá. De esto es de lo que estoy hablando aquí.

Pero me he interrumpido cuando decía que Lledó buscaba, a partir del lenguaje, el paisaje humano. Este es el objetivo de sus estudios sobre el lenguaje, sobre esa misteriosa palabra que arrancó al hombre de la animalidad —ver y oír pueden los animales, hablar no— y le llevó a construir mundos mentales, a hacerse hombre simplemente. Hombre en abstracto, hombre en la historia, hombre en la tensión hacía el futuro. Hombre en lo colectivo, hombre en lo individual, en lo más íntimo. Somos en cuanto hablamos, nuestro lenguaje contiene nuestro mundo, nos contiene a nosotros.

Y la suprema abstracción de la palabra es la palabra escrita. Esa palabra que no contesta, como criticaba Platón, esa palabra menesterosa, privada del sonido de la voz, de la visión del gesto, congelada, diríamos. Palabra que es ya independiente de quien la escribió, sometida a interpretaciones cambiantes por un público que no preveía, que no conocía el autor, público que está lleno de vivencias, de prejuicios, de novedades que alteran la comprensión del mensaje. Y, sin embargo, palabra viva, hilo

que nos instala en la totalidad del tiempo humano y que, a través de nosotros, da impulsos para la continuación del tiempo. Siempre la dialéctica del ser y el tiempo en Lledó, como en Heidegger.

Y siempre lo humano. La palabra unívoca y equívoca, instrumento de descubrimiento y de riesgo, de conocimiento e introspección. Del conocimiento de uno mismo, a la socrática manera, a través del examen de las palabras. Esta es la Lingüística que Lledó nos propone, aportando en cada libro nuevos matices, nuevos descubrimientos.

Es una Lingüística humana. ¿Cómo no sentirse solidario con ella, por más que cada uno pongamos a nuestro modo los acentos y los matices, en un momento en que triunfa la Lingüística inhumana? Quiero decir: esa que ve el universo del lenguaje como una máquina implacable, analizable hasta el final en términos matemáticos y lógicos, reducible en último término a una especie de *puzzle* construido mecánicamente con piezas fijas y contadas enlazadas de maneras fijas y contadas. Siempre a partir de frases tontísimas y apartándose de la palabra poética y filosófica como de un mal contagio.

Peligrosas utopías que en su camino enseñan cosas, no lo dudo, pero cuyo ideal final es inalcanzable por utópico, tampoco lo dudo. Por más que para hallar facilidades mutilen desde el principio su objeto de análisis. Una tras otra escuela ha fracasado en esto, desde Hjelmslev a Chomsky o a Dick o a las renovadas versiones y derivaciones de cada uno, ya ni se sabe cuál es la última, la que hay que estudiar. Me atrevo a decirlo, después haberlas seguido y criticado con esperanza y desesperanza a lo largo de cincuenta años.

Los lenguajes científicos y matemáticos, útiles como son para sus objetivos propios, no pueden dar la pauta para el estudio hasta el final del lenguaje humano: pueden ayudar, no más. Este es eso, humano: se desmigaja en miles de facetas, de metáforas, de abstracciones, de ambigüedades resueltas o no, de creaciones cambiantes e inesperadas. Las estructuras, los esquemas carecen de la rigidez que se proclama. Yo soy un hombre liberal y acojo en la *Revista Española de Lingüística*, con mis compañeros del Comité de Redacción, muchos ejemplos de esa otra Lingüística, de la que por otra parte pueden aprenderse cosas. Eugenio Coseriu me lo criticaba. Pero, en fin, me siento más a gusto en la Lingüística humana tal como Lledó y otros la cultivan.

La de Lledó tiene un rasgo muy característico, al que ya me he referido: arranca de la escritura. Nada extraño que Lledó proclame que la tradición escrita es la mayor experiencia especulativa que ha hecho el espíritu humano. Y que su olvido sería la ruptura de ese espíritu, mientras que la *paideía*, basada en esa tradición escrita más que en el cambiante mundo de las imágenes, debe aspirar a dominar el tiempo y a abrirse al futuro.

O sea: nosotros somos nuestra tradición escrita y sólo a partir de ella hay un futuro coherente. Lo que hay entre líneas, y yo voy a hacerlo explícito, aunque la responsabilidad es mía, por supuesto, es que no se puede reducir la tradición escrita de nuestro mundo —Literatura, Filosofía, Lenguas Clásicas— a una mera especialidad como cualquier otra, eso que se ha hecho en la Enseñanza Media y la Universitaria. Convertirlas en pasto de los poquísimos habitantes de mínimos *ghettos*, especie de reservas (¿por

cuánto tiempo?) que preservan un mundo supuestamente muerto. Esperemos que el renacimiento de estos estudios en varias naciones europeas que ya se va percibiendo, acabe por contagiarse a nuestros legisladores educativos.

Y lo que hay entre líneas, también, es que la palabra escrita es el centro de lo humano y debe serlo de la educación, pero como un factor general. Y que reducir esa educación a una serie de mínimas habilidades que dicen que hay que enseñar lúdicamente, es rebajarla a niveles ínfimos. Ciertamente, esa palabra escrita conlleva crítica, interpretación, riesgo. Pero así somos, así debemos ser.

En fin, no quiero cansarles con interpretaciones propias, Vds. son los mejores jueces de lo que Lledó ha leído ahora y conocen lo que antes escribió. Con algunas excepciones, salta del mundo de los griegos al de la gran Filosofía alemana y la ilustrada en general desde el siglo XVII, como ha escrito el prologuista de uno de sus últimos libros. Este es su trampolín para asaltar el mundo de lo humano, del descubrimiento del concepto y la teoría por parte del hombre, del descubrimiento de éste por sí mismo. Pero siempre a través de la palabra. De esa débil y engañosa, misteriosa palabra, que a veces vale más que mil imágenes, de las que él desconfía.

Si yo quisiera fijar algunas de las características del pensamiento de Lledó diría que está dominado por la dinámica de la Ilustración, tan menospreciada a veces. Cree que es fecunda todavía, que no está agotada. Busca en ella su inspiración al tiempo que ve con desconfianza la postmodernidad como enemiga, acaso, de esa Ilustración. Y esa Ilustración de Lledó va unida, naturalmente, al idealismo, que brota tanto de la Filosofía platónica como de la

alemana. Ambas comulgan en la razón y la idea: de ahí que Lledó abrace a ambas, que cuando fue a Alemania con los griegos bajo el brazo y en la mente, encontró en Alemania un complemento de ellos. O así pensó, yo soy a veces menos optimista.

Es todo un programa el que traza para nosotros en la investigación y comprensión de lo humano. Y he de repetir que es un programa optimista. Tras tantas catástrofes de nuestro tiempo, es grato encontrar esto. «El más rico tesoro el lenguaje —nos dice hablando de lenguaje— pero también el más peligroso». Pero ese riesgo abre un rico muestrario de posibilidades, añade.

Yo, ya digo, soy menos optimista. Mi discurso de ingreso, trantando un tema parecido, arrancaba de aquel viejo dicho de que la lengua es lo mejor y es lo peor. La lengua no sólo enseña la verdad, también la mentira. No sólo es instrumento de libertad, también de tiranía. No lo ignora Lledó. Pero se queda en su optimismo. Tanto mejor. Quizá tenga razón, después de todo, si se suman todos los sumandos.

Con esto termino. Felicito a esta Casa por el caudal de Ciencia de la lengua de que se apropia con el nuevo académico, por el caudal de humanidad también. Y al amigo en doctrina y en amistad de varios de nosotros, mañana de todos, a Emilio Lledó, le doy, en nombre de esta Casa, la más cordial bienvenida.



Este libro  
se terminó de imprimir en  
Picemi Artes Gráficas, S.L.  
(Madrid)  
el día 5 de noviembre de 1994

