

CONTRIBUCIONES A UNA
CRÍTICA DEL
LENGUAJE

Fritz Mauthner
Traducción de José Moreno Villa



Herder

Contribuciones a una crítica del lenguaje

Fritz Mauthner

Contribuciones a una crítica del lenguaje

Traducción:
José Moreno Villa

Edición:
Adan Kovacsics

Herder

Versión española de JOSÉ MORENO VILLA de la obra de FRITZ MAUTHNER
Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Wesen der Sprache
Felix Meiner, Leipzig 1901

Diseño de la cubierta: AMBAR COMUNICACIÓ VISUAL

© 2001, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona
© 2001 de la traducción, José Moreno Nieto

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: LIBERDÚPLEX
Depósito legal: B- 6.673 -2001
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2165-9

Herder

Código catálogo: FIB2165

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - [http:// www.herder-sa.com](http://www.herder-sa.com)

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



13 - 15 - 17 - 0611

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 3386

Índice

Fritz Mauthner	9
El traductor	15
Bibliografía	17
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ORIGINAL (1906)	21
INTRODUCCIÓN	31
I. Esencia del lenguaje	33
II. Lenguaje y socialismo	51
III. Realidad del lenguaje	67
IV. Errores a causa del lenguaje	73
V. Valor del lenguaje	89
VI. Arte de la palabra	109
VII. Poder del lenguaje	161
VIII. Superstición de la palabra	165
IX. Pensar y hablar	183

Fritz Mauthner

Presentamos aquí un texto de un personaje polifacético, filósofo, crítico, periodista, novelista y dramaturgo, que vivió al margen del mundo académico y, sin embargo, ejerció una enorme influencia en el campo de la literatura y la filosofía en el transcurso del siglo xx. Nació en Horice (Bohemia) el 22 de noviembre de 1849, hijo de un fabricante de tejidos judío. La familia se trasladó en 1855 a Praga, donde Fritz Mauthner cursó estudios de primaria en una escuela judía, ingresó luego en el instituto de enseñanza secundaria de los piaristas y más tarde en el instituto de la Male Strana. Estudió jurisprudencia en la universidad de Praga, pero no terminó sus estudios y empezó a trabajar en 1874 en un bufete de abogados. Por estas fechas, decidió dedicarse a la literatura y escribió una primera versión (desaparecida) de la *Crítica del lenguaje*. En 1874, tras la muerte de su padre, se publicaron sus primeros textos periodísticos y narrativos y se estrenó su obra *Ana* en el *Deutsches Königliches Landestheater* de Praga. En 1876 se trasladó a Berlín, donde trabajó como crítico teatral y contrajo matrimonio con Jenny Ehrenburg. Publicó parodias (*Según modelos célebres*), relatos, ensayos, la novela *El nuevo Ahasvero*, fundó la «Sociedad de los no Inconvenientes», a la que pertenecieron Maximilian Harden, Otto Erich Hartleben y Gerhart Hauptmann. Participó en la junta directiva de la *Freie Bühne* y de la *Neue Freie Volksbühne*. En 1889 entabló amistad con Gustav Landauer, quien sería su colaborador. En 1892 empezó a escribir las *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Dos años más tarde publicó la novela policíaca *Fuerza*. A partir de 1896 (año en que murió su mujer y él pasó a ser crítico teatral del *Berliner Tagblatt*), se concentró en el trabajo en la *Crítica del lenguaje*. En 1901 se publicaron los volúmenes primero y segundo de esta obra y en 1902, el tercero. Escribió un ensayo sobre Spinoza, editado en 1906. Conoció a Hedwig Straub, con quien trabajó en el *Diccionario de filosofía*. Con ella se trasladó a Meersburg, a orillas del lago Constanza, y con ella contrajo matrimonio en 1910. En 1912 publicó la novela *La última muerte de Gautama Buda*. La Primera Guerra Mundial provocó una importante controversia con Gustav Landauer: Mauthner apoyaba la po-

lítica bélica de austríacos y alemanes, mientras que Landauer era profundamente contrario a la guerra. La controversia acabó en ruptura en 1919, cuando Landauer participó en la República Soviética de Múnich. Mauthner publicó en 1920 el primer tomo de *El ateísmo y su historia en occidente* (hasta 1923 aparecieron tres tomos más). Murió el 29 de junio de 1923 en Meersburg. Dos años más tarde se publicó su obra póstuma, *Tres imágenes del mundo*.

Mauthner, judío, nació y se crió en un ámbito marcado por los conflictos nacionales. Se consideraba perteneciente al «pueblo alemán», cuya causa apoyaba en el conflicto, aunque era también consciente de que este «pueblo» jamás lo admitiría plenamente en su seno. Esta situación se reflejó igualmente en su interés por el lenguaje. «No entiendo –dice– que un judío nacido en una región eslava de Austria no se viera impulsado a investigar el lenguaje. En aquella época aprendió... tres lenguas al mismo tiempo: el alemán como lengua de los funcionarios, de la cultura, de la literatura y del trato cotidiano; el checo como lengua de los campesinos y de las criadas, como lengua histórica del glorioso reino de Bohemia; y un poco de hebreo como lengua sagrada del Antiguo Testamento y como fundamento del *Mauscheldeutsch* que hablaban los judíos vendedores de trastos viejos, pero también algunos comerciantes bien vestidos de su ambiente y ciertos miembros de la parentela.»

Podría decirse que Fritz Mauthner dedicó toda la vida a su proyecto principal, la crítica del lenguaje. En 1874 ya escribió *Der Sprachschreck* [El espanto de la lengua], texto desaparecido, y su obra póstuma, *Tres imágenes del mundo*, también está dedicada a este tema. Pese a los rechazos que despertaba en el mundo académico, no se encontraba solo en su interés y en sus dudas hacia el lenguaje. Por las mismas fechas en que publicaba su *Crítica*, aparecía también la *Carta* de Hugo von Hofmannsthal. La problemática del lenguaje se convirtió en uno de los ejes centrales de la literatura y del pensamiento en Austria: está presente en Karl Kraus, en Musil, en Wittgenstein, en Ingeborg Bachmann, en Peter Handke y en muchos otros. Sin embargo, el influjo de Mauthner no se limitó a Austria o al ámbito de habla alemana: Joyce, por ejemplo, se sentía atraído por su pensamiento, pedía a Beckett que le leyera en voz alta fragmentos de *Contribuciones a una crítica del lenguaje* y plasmó algunas de los postulados mauthnerianos en su *Finnegans Wake*. A su vez, el propio Beckett, influido por Mauthner, menciona, por ejemplo, a nuestro autor en un texto titulado *Radio II*.

Mauthner es, por cierto, uno de los pocos filósofos citados en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, concretamente en 4.0031 («Toda filosofía es “crítica del lenguaje”. Eso sí, no en el sentido de Mauthner.»). Desde luego, la objeción de Wittgenstein no es gratuita, ya que las diferencias son profundas. Según Mauthner, el lenguaje se muestra incapaz de ser imagen de la realidad. Wittgenstein, en cambio, delimita el espacio del lenguaje, quiere salvarlo para la ciencia y declara la imposibilidad de hablar con propiedad y precisión de lo otro, lo «místico». Para Mauthner, el lenguaje de la ciencia no acierta a reflejar la realidad y la lengua sólo sirve, a lo sumo, para la poesía por su poder de evocación. Aun así, los paralelismos entre los dos filósofos son notables en muchos aspectos.

El pensamiento de Mauthner viene de Mach y de Nietzsche. Compartía con Mach la oposición a todo universalismo y esencialismo; sólo aceptaba lo fenoménico y la misma definición que Mach utilizaba para los cuerpos, las cosas y el yo («complejo de sensaciones»), por ejemplo, él la aplicaba al lenguaje. También en su concepción de los «sentidos accidentales» se observa la impronta del físico austríaco. Por otra parte, Mauthner fue un gran lector y admirador de Nietzsche, quien anticipó muchos de sus pensamientos. Frases como las que encontramos en *El crepúsculo de los ídolos* podrían perfectamente hallarse en Mauthner («El lenguaje, por su origen, pertenece a la época de la forma más rudimentaria de la psicología... *Eso* ve agentes y acción en todas partes: eso cree, en general, en la voluntad como causa; cree en el “yo”, en el yo como ser, en el yo como sustancia y proyecta la fe en la sustancia-yo sobre todo las cosas... Mucho me temo que no nos desprendemos de Dios porque aún creemos en la gramática...»).

Las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* constan de tres volúmenes (y de más de dos mil páginas en total). El primer volumen está dividido en dos partes (*Esencia del lenguaje* y *Sobre psicología*) al igual que el tercero (*Lenguaje y gramática* y *Lenguaje y lógica*). La presente traducción corresponde, de hecho, a la primera parte del primer tomo, o sea, a *Esencia del lenguaje*, un texto que establece las líneas principales del pensamiento de Mauthner.

Mauthner considera que la crítica del lenguaje no es un análisis lingüístico, sino la puesta en duda radical de la capacidad del lenguaje para reflejar la realidad. En su *Diccionario de filosofía*, señala: «La filosofía es teoría del conocimiento, la teoría del conocimiento es crítica del len-

guaje, y la crítica del lenguaje es trabajar en la idea liberadora de que las personas, con las palabras de sus lenguas y con las palabras de sus filósofos, nunca irán más allá de una representación icónica del mundo.» Hemos heredado el lenguaje, estamos sometidos al poder de las palabras. «Nosotros vivimos en nuestro lenguaje así como una escuela en una iglesia vieja...» Nuestro conocimiento del mundo a través del lenguaje está distorsionado, deformado. Los dioses son meras palabras y las palabras actúan como dioses. Su poder es falso. El lenguaje sólo genera superstición. «Nuestra presente concepción del mundo... no es para nosotros religión sólo porque esta concepción del mundo, la nuestra, es la actual...» El lenguaje es una maldición: «La idea de que el lenguaje sea ineficaz para cualquier esfuerzo mayor hacia el conocimiento nos debería hacer más precavidos en su uso... Él nos ha vendido descaradamente; ahora ya le conocemos... El lenguaje es el látigo con que se fustigan los hombres mutuamente para el trabajo. Cada cual es corchete y vasallo. El que no lleva el látigo y no grita bajo sus golpes, se llama perro mudo y malhechor y será descartado.»

De la demolición del lenguaje practicada por Mauthner sólo quedan, a la postre, la poesía y el silencio. «Retener el contenido de concepto de la palabra es imposible a la larga; por ello es imposible el conocimiento del mundo por medio del lenguaje. En cambio es posible retener el contenido de sentimiento de la palabra, y por ello es posible un arte por medio de la palabra, una arte de la palabra, la poesía.» Y: «Los lenguajes culturales han perdido la facultad de servir a los hombres para comprender fuera de cuatro rudezas. Sería tiempo de aprender a callar.»

Así como Mauthner ocupaba una posición marginal en el ámbito de la filosofía, tuvo a un defensor acérrimo en la persona de Gustav Landauer (1870-1919), el anarquista, escritor, pensador y miembro del gobierno revolucionario que se estableció fugazmente en Múnich en 1919. Tras la derrota de la revolución, murió de manera atroz el 2 de mayo de ese mismo año: acabó linchado, pisoteado a muerte por los soldados. Landauer fue un gran divulgador de la obra mauthneriana. En *Escepticismo y mística* señala lo siguiente: «El hombre a quien la crítica del lenguaje fundada por Fritz Mauthner ha cautivado y liberado sabe que sueña cuando intenta crear una imagen del mundo. ¿Y no saben todos quienes han intentado explicar sus sueños con palabras que lo mejor se derrite y se diluye en las manos cuando pretende concentrarlo en el lenguaje?» «Para mí, la gran obra de escepticismo y negación

realizada por Mauthner abre el camino para el nuevo misticismo y para una nueva acción fuerte.» En el discurso fúnebre pronunciado tras la muerte de Landauer, Julius Bab resaltó esta relación entre crítica del lenguaje y anarquismo: «La masa de los seres humanos está empobrecida por la injusticia de la economía capitalista. Esta sólo vive gracias a la violencia del estado que la protege. Pero ¿quién protege, quien mantiene, quien anima la violencia del estado? Nada, esa es la respuesta de Landauer, nada más que nuestra locura, nada más que la superstición de los hombres, que la adoración absurda de palabras altisonantes. La liberación del yo humano de esta superstición es, a juicio de Landauer, lo primero que hay que hacer. Por eso fue Fritz Mauthner, el destructor crítico de la superstición lingüística, un aliado tan inestimable para él... Este era el anarquismo de Gustav Landauer: liberar al hombre de la locura de la idea del estado...»

Todos estos aspectos de la obra de Mauthner influirían luego de manera decisiva en la práctica y el pensamiento del Grupo Vienés, que se formó en los años cincuenta y marcó durante décadas la literatura austríaca. Perteneían a dicho grupo los autores H. C. Artmann, Gerhard Rühn, Konrad Bayer, Oswald Wiener y Friedrich Achleithner. Dos filósofos desempeñaron un papel determinante para su evolución (en particular, para la obra de Oswald Wiener): Ludwig Wittgenstein y Fritz Mauthner.

Para el Grupo Vienés, «ocuparse del lenguaje es la forma fundamental de ocuparse del ser humano» (Gerhard Rühm). De ahí también los intentos de «obligar al lenguaje a una aproximación óptima a la realidad» (Oswald Wiener). El grupo llegó hasta el límite de considerar que desembocarían en una mera presentación de objetos para eliminar cualquier ambigüedad en el lenguaje. Por otra parte, sobre todo Oswald Wiener llega a la conclusión de que el lenguaje ejerce un dominio y resulta un instrumento del todo ineficaz a la hora de reflejar la realidad. La crítica del lenguaje es el elemento central de su novela *La mejora de Centroeuropa*. «El lenguaje es incomprendible», señala allí Wiener. No es capaz de expresar un hecho: «En mi lengua falta una palabra para expresar lo que hace una cinta elástica tensada cuando uno la tañe en el centro de su extensión longitudinal...». Criticando a Wittgenstein, señala: «y si alguien dice que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, es muy simpático de su parte y sin duda está dicho con toda la buena intención, pero nosotros añadimos a voz en cuello: las palabras

junto con su uso están inseparablemente ligadas a la organización política y social, *son* esta organización...» Por eso, la «rebelión contra el lenguaje es una rebelión contra la sociedad». No hay manera de escapar de este «nudo inextricable de lenguaje, estado y realidad, de esta sagrada trinidad». «... cuando se consigue acuñar una “opinión” en el lenguaje, ... la “opinión” sirve al estado». Quien se expresa a través del lenguaje es un «pensador estatal».

La salida no es el silencio como en el caso de Mauthner (o Wittgenstein), sino el acto. De allí la relación de Wiener con el anarquismo, su reivindicación del acto anárquico, del acto surrealista, que se plasmó luego en su relación con el accionismo vienés. Uno de los momentos cumbre de esta asociación se produjo en junio de 1968, en plena efervescencia del mayo francés. La Federación Socialista Austríaca de Estudiantes organizó en la universidad un acto que provocó un enorme escándalo: participaron, entre otros, Otto Muehl, Peter Weibel, Günter Brus, el masoquista Laurids y Oswald Wiener, quien pronunció una conferencia, inaudible debido al alboroto, sobre conciencia y lenguaje. El asunto acabó ante los tribunales. Algunos de los actores fueron condenados, otros represaliados en sus puestos de trabajo, la organización estudiantil acabó disuelta y Oswald Wiener se marchó a Berlín y se retiró de la vida literaria.

El silencio, la poesía y la acción revolucionaria son los tres vectores que emergen de la obra de Fritz Mauthner, un autor empeñado en poner en duda de manera radical uno de los fundamentos aparentemente intangibles de la vida social humana. La línea iniciada por él llega hasta Oswald Wiener, quien, a su manera, también hizo realidad esta tríada.

El traductor

José Moreno Villa (1887-1955), poeta, ensayista, articulista y pintor, amigo de Luis Cernuda y de Octavio Paz, se formó entre dos generaciones, la del 98 y la del 27. Era, en el fondo, cercano a ambas. Para Cernuda, la lengua española moderna se inicia precisamente con la publicación de *Garba* en 1913, por cuanto rompe con la retórica modernista. Gran conocedor del romanticismo alemán y de la poesía de Mombert, por ejemplo, Moreno Villa permaneció varios años en Alemania a principios de siglo. Otras obras publicadas en su época española fueron *Jacinta la Pelirroja* (1929), *Puentes que no acaban* (1933), *Salón sin muros* (1936). En 1937 se exilió en México, donde destacó como uno de los autores españoles que más escribieron sobre aquel país. Dedicó textos a la arquitectura y a la pintura, a la artesanía y a las costumbres, a la lengua mexicana: *Cornucopia de México*, *Nueva cornucopia mexicana*, *Lo mexicano en las artes plásticas*, etc. Entre sus traducciones es preciso nombrar *Lucinda* de F. Schlegel (1921), *Conceptos fundamentales de la historia del arte* de Wölfflin (1924), *Señorita Else* de Shnitler (1945), *Cuatro poemas* de Goethe (1948).

La revisión de su traducción de *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (publicada en 1911 por Daniel Jorro, Madrid) se ha limitado a eliminar errores y a introducir algunas correcciones de carácter sobre todo conceptual, pero sin tocar los rasgos característicos del estilo de José Moreno Villa, que responden a una época y, en particular, a una época de la traducción. José Moreno Villa sigue con enorme fidelidad el texto de Fritz Mauthner, forzando a veces la sintaxis castellana para acomodarla a la alemana. Algo similar ocurre con el uso de ciertos términos, traducidos con total literalidad. Por otra parte, también se han retocado los nombres de autores extranjeros (que Moreno Villa siempre «castellanizaba», como era habitual en su época), así como los signos de puntuación.

Bibliografía

- Samuel Beckett: *Radio II*, en: *Stücke und Bruchstücke in drei Sprachen*, Frankfurt/M., 1978.
- Richard Ellmann: *James Joyce*, Nueva York-London-Toronto, 1965 (trad. esp. Anagrama, Barcelona 1991).
- Gustav Landauer: *Skepsis und Mystik*, Colonia, 1923.
- Friedrich Nietzsche: *Götzendämmerung*, Frankfurt/M., 1985 (*El crepúsculo de los dioses*, Alianza, Madrid 1999).
- Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1901 (*Análisis de las sensaciones*, Altafulla, Barcelona 1985).
- Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Viena-Colonia-Weimar, 1999.
- Fritz Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie*, München-Leipzig, 1910.
- Fritz Mauthner: *Sprache und Leben*, ed. por Gershon Weiler, Salzburgo-Viena, 1986.
- Markus Paul: *Sprachartisten - Weltverbesserer*, Innsbruck, 1991.
- Gerhard Rühm (ed.): *Die Wiener Gruppe*, Reinbek bei Hamburg, 1985.
- J. Francisco Ruiz Casanova: *Aproximación a la historia de la traducción en España*, Cátedra, Madrid, 2000 (sobre J. Moreno Villa).
- «Vuelta», junio de 1987, México D.F., (sobre J. Moreno Villa).
- Oswald Wiener: *Die Verbesserung von Mitteleuropa*, Reinbek bei Hamburg, 1969.
- Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M., 1979 (trad. esp. Alianza, Madrid 2000).

Clarissima Princeps, Maximum fructum percipi scriptorum, quae antehac in lucem edidi, quod ea perlegere dignata sis; quodque eorum occasione in notitiam tuam admissus, tales dotes tuas esse cognoverim, ut e regentis humanae esse putem, eas seculis in exemplum proponi. Non deceat me vel adulari vel aliquid non satis perspectum affirmare praesertim hoc in loco, in quo veritatis fundamenta jacere conaturus sum; et scio, non affectatum ac simplex Philosophi iudicium generosae modestiae tuae gratius fore, quam magis exornatas blandiorum hominum laudationes. Quapropter ea tantum scribam, quae vera esse, ratione vel experientia cognosco, et hic in exordio eodem modo, ac in toto reliquo libro, philosophabor..

Cumque considero tan variam et perfectam rerum omnium cognitionem non esse in aliquo Gymnosophista jam sene, qui multos annos ad contemplandum habuerit, sed in Principe puella, quae forma et aetate non caesiam Minervam, aut aliquam ex Musis, sed potius Charitem refert; non possum in summam admirationem non rapi. Denique non tantum ex parte cognitiones, sed etiam ex parte voluntatis, nihil ad absolutam et sublimem sapientiam requiri, quod non in moribus tuis eluceat, animadverto. Apparet enim in illis eximia quaedam cum majestate benignitas et mansuetudo, perpetuis fortunae injuriis lacesita, sed nunquam efferata nec fracta. Haecque ita me sibi devinxit, ut non modo Philosophiam hanc meam sapientiae, quam in te suspicio, dicendam et consecrandam putem (quia nempe ipsa nihil aliud est quam studium sapientiae), sed etiam non magis Philosophus audire velim, quam.

Clarissimae Celsitudinis tuae.

Devotissimus cultor,

DESCARTES

(Principia Philosophiae: Epistola dedicatoria)

Prólogo a la segunda edición de este tomo

He puesto honrado empeño en mejorar lo que se me antojaba deficiente y capaz de enmienda. En más de cien lugares he buscado la palabra gráfica o el término suave, la expresión más sencilla o más convincente. A más de cien lugares han acudido frases inadvertidas de clásicos pensadores y resultados de modernos investigadores.

Adiciones de importancia se encuentran en las páginas 63 (Lenguaje dualista), 105 (Eufemismo), 152 (Arte de la palabra), 168 (Música), 235 (Oratoria), 289 (Mas Müller) y 303 (Pensar y hablar).

Como las adiciones y modificaciones están repartidas en todo el volumen casi por igual, podrá seguirse, consultando el índice que acompaña al tercer volumen, con sólo añadir 1-2 por pliego.

Yo confío en haber escogido un justo camino para una filosofía. Para una crítica del conocimiento, la cual es crítica del lenguaje. Sigán otros, prueben otros, el construir una vía regia en la misma dirección hacia la crítica del conocimiento, que no puede ser otra que crítica del lenguaje.

O ¿es que para la filosofía, como para las matemáticas, no hay una tal vía regia?

La aparición de la segunda tirada señala que muchos valerosos solitarios siguen ya mi incómoda dirección.

Entre la labor de esta segunda edición y la impresión de la primera median sólo cinco años. Sin embargo, entre la hora actual y la época en que fue escrita, o si se quiere la concepción de muchas deducciones, media un período mucho mayor; con frecuencia un período de más de treinta años. Algunos juicios, alguna serie de palabras, del primer original permanecieron invariables, con lo que yo estaba descontento. Así consideré como un respiro esta ocasión de recompostura, para poder revisar aquí una imagen y anular allí una palabra fuerte contra ciertas personas. Sólo en el pensamiento fundamental me muestro incondescendiente; en mi materia, en la representación impersonal de mi enseñanza crítico-lingüística, voy siendo, por el contrario, cada vez más tenaz.

En la gran cantidad de disertaciones sobre mi obra, encuentro solamente cinco o seis escritos, en los que sus autores restablezcan una rela-

ción con mi pensamiento. Como es natural, completamente aparte de si esta relación era amistosa o no. La mayor parte de los trabajos pasaban del pensamiento capital de la obra.

Hasta la pequeña circunstancia de que la crítica del lenguaje sea una ayuda para la teoría del conocimiento y una obra filosófica escapó a la mayoría de los críticos. Así mi obra, porque en el título lleva la palabra «lenguaje», se encuentra en bibliotecas y catálogos bajo la inscripción «filología». Algunos críticos profesionales, que barruntaron un contenido filosófico, porque no comprendieron capítulos enteros, demostraron con su filosófica crítica que ellos, en sus filosóficos estudios, no habían salido de la usual ocupación con el pequeño Schwegler.

Para aquellas explicativas, censuradoras, circunspectas indicaciones de los hombres que estaban en mi terreno o le pisaban, estaba yo sinceramente obligado. A aquellos que no quieren o no pueden comprender mi lenguaje, me sería imposible darles una respuesta clara.

Únicamente a dos reproches quiero ya contestar aquí: para aquellos que leen sólo el prólogo y no el libro. Pues ambos reproches se debilitarían más con la lectura del libro que con la de afirmaciones introductorias. Los dos reproches: que yo no soy un profesional y que yo no ofrezco un positivo y teórico sistema del conocimiento, sino sólo negación y escepticismo nihilista.

A la observación de no ser profesional, deseo gustoso, subiendo poco a poco, contestar como desde una altura creciente de dos o tres pisos. Sólo que me tengo que detener en el más bajo, para amortiguar la risa que quiere romper sonora y soberbia. He oído precisamente también esta observación, de que no soy profesional, de parte de unos jueces profesionales que encuentran preciosa, útil e interesante mi investigación, agregando casi ingenuamente: «¡Pero es lástima que no sea un profesional!» En el concepto de tales señores no soy verdaderamente un profesional. No tengo empleo académico alguno. No tendré por mi trabajo título ni nombramiento. En esa práctica científica que se usa y no es exclusiva en las universidades alemanas dedicadas a estudios lingüísticos, no tengo yo *curriculum vitae* en regla tras mí, ni carrera ante mí. En el concepto de tan bondadosamente compasivos señores, no soy, en verdad, profesional. No conozco las locales condiciones de cada una de las universidades en este ramo de habla germana ni de sus facultades. No conozco de práctica la politécnica de las universidades. No he estudiado nada de esto, no tuve tiempo para ello. Yo no soy un profe-

sional. Más aún. De muchos eruditos, cuyos trabajos tuve que evaluar, no sé verdaderamente yo, pobre autodidacta, en qué universidad viven, no sé de este o del otro si es que viven todavía o si es aún digno de «consideración». El signo marcadísimo del *diletantismo*. Pues un *diletante* es aquel que hace su trabajo por amor, por amor al trabajo, al trabajo, precisamente, que él hace.

Subo un poco más, me torno más serio y continuo. Sin duda, no soy experto en muchas ciencias a las que, para fundamento y ejemplificación de mi pensamiento, debí recurrir. No soy profesional en los ramos de la lógica, matemáticas, mecánica, acústica, óptica, astronomía, biología de las plantas, fisiología animal, historia, psicología, gramática, lingüística india, románica, germánica, eslava, etc. Hace muchos años hice un cálculo. Yo necesito para mi trabajo conocimientos de 50 hasta 60 disciplinas, en las cuales hay actualmente diluidos conocimientos del mundo. Para cada una de estas disciplinas precisa una cabeza acondicionada lo menos cinco años para asimilarse solamente los fundamentos de un saber profesional. Yo necesitaría, pues, unos trescientos años de incesante trabajo antes de poder comenzar a escribir mis propios pensamientos; pues mis pensamientos tienen la incomodidad de no observar la posibilidad del conocimiento del mundo por el microscopio de una sola disciplina. No soy tímido ante el trabajo. Yo hubiera ocupado en ello gustoso los trescientos años, no introduciendo, como se acostumbra, ante un problema de tal magnitud para nada la medida de la vida humana. Pero yo me decía: la suerte de las disciplinas científicas, excluidas algunas pocas –es que sus mismas leyes y verdades no duren trescientos años; así pues, tras los trescientos años de trabajo hubiera sido siempre y únicamente experto en la última estudiada disciplina, un *diletante* en las disciplinas cuyos estudios quedaran unos diez o veinte años atrás y un ignorante en las demás. Por tanto, me tuve que decidir a renunciar al profesionalismo en todas las ciencias que intervinieran en mi trabajo; tuve, humildemente, que circunscribirme a apropiarme de todas estas ciencias-ayudas, tantos conocimientos, en tres veces nueve difíciles años, como creí precisos para la consecución de mi problema.

Mi problema. Yo tenía uno. No soy ningún experto. Un nuevo y grande problema, de propia elección: la crítica del lenguaje. Y otra vez vuelvo a subir en mi respuesta y quiero ser completamente serio. Al querer presentar y desarrollar el pensamiento mío, de que el conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, que una ciencia del

mundo no existe y que el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento, lo quise hacer de un modo concluido y convincente, claro y vivo, no lógica y palabrera, y para ello debía yo, como crítico del idioma, conocer el lenguaje en sus profundidades y alturas, debía poder oírlo en boca del pueblo y poder seguir al investigador en su lucha por los conceptos científicos. En todos los ramos de trabajos científicos tenía que poder comprender los principios del trabajo, del método y de la lógica o idioma especiales. Y ningún conductor, por pequeño, de uno cualquiera de estos ramos especializados de trabajo ha sentido en su semejanza divina tan fuertemente esta sensación como yo. Los principios y el especial lenguaje de cada disciplina no son totalmente comprensibles sin trabajar a fondo el campo total de trabajo. Sin una sonrisa más, tuve que decirme diariamente, con la más amarga resignación, que yo no restaba gustoso en los principios, que con placer penetraría más allá, y que no quería dar un mero paseo por las ciencias. Pero no me era permitido detenerme si quería ejecutar mi trabajo. Junto a ninguna disciplina podía yo permanecer como profesional. No tengo que dar cuenta alguna de si esto se me hizo fácil o difícil.

Ahora bien; me quiere parecer que este mi propio trabajo y también mi problema no fueron completamente infructuosos y que, por lo menos, de él ha salido, para agregarse a las otras disciplinas en las que no soy profesional, una disciplina más. Crítica del lenguaje. Aumentan los escritos en los que se habla de la crítica del lenguaje como de un nuevo ramo científico. Y es una cosa completamente ajena a esta cuestión hablar de que uno de los nuevos expertos en esta nueva disciplina tomó para sí la prioridad, porque una vez escribió:

«¡Sí, sí, el lenguaje» —o que otro coloque la crítica del lenguaje muy alta y a mí me tase bajamente.

Yo creo, sin embargo, haber trabajado afanosamente en esta nueva profesión y en este no trillado camino. Y si yo fuera ambicioso, expresaría el deseo de ser considerado como experto en esta nueva disciplina que yo he creado. Pero es muy justo y, en realidad, casi teleológicamente empleable, que lo primero vendrá después.

Y ya que he tocado una vez marcadamente la pregunta de la prioridad, quiero en seguida citar escrupulosa y casi pedantemente algunos escritos, en los cuales se encontraban ya el pensamiento, o, al menos, el término «crítica del lenguaje». En esta misma obra se hacen ya debidas indicaciones sobre Hamann, Fritz, Jacobi y Hebbel. Un programa

escolar del Dr. Busse (Berlín, 1844, Real Gymnasium), está así registrado: «Sobre crítica del lenguaje». Un ensayo muy digno de ser leído (casi un libro) de R. Haym (artículo «Filosofía» en la enciclopedia de Ersch y Gruber, 1848), trae hacia el final la siguiente frase: «Mientras las formas de la especulación crezcan sobre su suelo (el lenguaje), se han de aclarar por éste y reducirse a éste. El lenguaje, por ello, se convierte en el criterio más cercano para las categorías de la especulación. La gramática comparada será para la nueva filosofía el compañero de la lógica en la antigua, y la crítica de la razón se convierte en crítica del idioma». Una tesis doctoral de Siegmund Levy (Bonn, 1868), se titula: «La crítica de la razón pura de Kant en su relación con la crítica del lenguaje». En Busse y en Levy no encontrará nadie un viso de lo que mis lectores y yo entendemos bajo «crítica del lenguaje». La sorprendente frase de Haym se aclara por su profunda ocupación con Hamann, Herder y Humboldt.

No tan seguro me encuentro en la refutación del segundo reproche: que yo no ofrezco un sistema positivo y redondo y que yo presento sin sistema. Pues mi insuperable y doloroso sentimiento me dice que, al menos, la segunda parte de esta observación no es injusta. Esto tiene, sin duda, conexión con las verdades precisamente citadas hace poco. Una mejor cabeza, cuyo saber no fuera parcial, que hubiera hecho el trabajo de estudio de trescientos años sin envejecer ni morir, y que poseyera como saber actual, no envejecido, el fruto de este trabajo, —una tal cabeza no se hubiera repetido, no se hubiera contradicho, ni hubiera hecho jamás un rodeo; hubiera distribuido fina y ordenadamente todo documento en su obra paragráfica. Aquí soy un poco irónico solamente. Conozco las flaquezas de mi obra que, probablemente, son las flaquezas de mi forma de trabajo. De mi subjetiva forma de trabajo, quizá objetivamente necesaria para mi tarea. Me reconozco mucho más libre del lenguaje que puede serlo mi libro. Me había propuesto la construcción de una gran casa, de nuevo material y nuevo estilo. Cada línea del nuevo estilo la tenía que dibujar yo mismo, cada piedra la tenía que romper yo mismo de la roca. Yo sé, yo sé mejor que nadie, que con ello ha sufrido bastante la arquitectura del conjunto; que un feliz continuador aproveche el legítimo material y el noble dibujo para una construcción simétrica. Ahí —los tonos que exigen los ballenatos profesionales.

Renuncio, pues, a la limpia presentación sistemática. Pero no concedo la obligación de dar un sistema en la crítica del lenguaje.

Ésta fue la trágica maldición de grandes filósofos que, guiados por falsos modelos, quisieron aportar un sistema en las ondeantes llamas de sus ideas. Una maldición que se hizo visible en el esfuerzo de los escritores históricos de filosofía, en los hombres ordenados que quisieron sistematizar los sistemas. Los vedas no ofrecen ningún sistema. ¿Oriente? Platón, el griego, no ofrece sistema alguno. ¿Existe un sistema en el mundo que nuestros lenguajes quieren comprender y describir? Quizá. Pero quizá no, también. Y lo que es indudable es que el mundo no encierra un sistema humano, científico o lingüístico. Todavía no se han ordenado ni las plantas ni los animales según un sistema natural, sino según uno artificial, humano o lingüístico. Si en la unión de todas las materias y fuerzas existiera un sistema del mundo humano y pudiéramos con los conceptos y juicios del pobre lenguaje humano acercarnos a las fuerzas y materias de la naturaleza, acercarnos casi hasta cogerlas, de modo que pudiéramos aprisionar los fenómenos en las tenazas de nuestras palabras, entonces poseeríamos un sistema adecuado del conocimiento universal a través del lenguaje. Pero la investigación que quiera y haya llegado a probar la eterna inaccesibilidad entre la palabra y la naturaleza, la investigación que no puede ver un sistema humano o lingüístico en el universo, no puede ofrecer un sistema del conocimiento universal, no pudiendo por esto ni pedir siquiera sistematismo en la presentación de las relaciones.

Cada cual tiene las faltas de sus ventajas. Feliz bastante yo, si he tenido las prerrogativas de mis faltas.

Aquel que quiera hacer crítica lingüística seria y radical, será conducido por sus estudios a una inexorable ignorancia. El investigador de una reducida especialidad debe entregarse a los resultados de las investigaciones de las especialidades adyacentes. Pero uno no puede fiarse precisamente de los conceptos fundamentales, de los principios o elementos de los grandes ámbitos del saber. Desconocidas son las leyes superiores de las matemáticas y de la mecánica, de la química y de la biología. Indefinidos, todos los conceptos superiores. Y con estas leyes y conceptos superiores tiene que trabajar la crítica lingüística; de aquí puede provenir el que los hombres que mostraron primero intuiciones crítico-lingüísticas en sus visiones universales no fueran sistemáticos. Vico y Wilhelm von Humboldt no fueron sistemáticos. El genial crítico lingüista Hamann odiaba y despreciaba la vanidad «de hacer en seguida sistema».

«Aquellos estudiantes cuyos libros están siempre colocados rectamente, en cuyas habitaciones se ve siempre todo ordenado y limpio, de modo que cada cosa tenga su lugar, tienen un cierto tipo de fantasía que les es muy perjudicial a la razón y a la memoria.» El gran conocedor de hombres, Huart, escribió esta frase, y el joven sabio Lessing la tradujo así en la casi desconocida ya *Prüfung der Köpfe*.

Según su esencia, no puede ser, por lo tanto, la crítica del lenguaje un sistema. Sólo la exposición de mi pensamiento pudiera ser más ordenada, si yo dispusiera de una mejor cabeza, como ya he dicho.

También hubieran quedado fuera mucho mejor, algunos términos engreídos. Pero no dispongo tampoco de otro corazón más puro que el mío.

Hubo horas de arrogancia en los meses de recomposición de mi trabajo, en las que sentí la fuerza de ligar la mística sujeta y próxima a la tierra con el escepticismo libre y lejano del cielo, en las cuales creí haber resuelto mi problema: la imposibilidad de enseñar el humano conocimiento del mundo. Pues nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella, pero nunca comprensión. Algo así como la explotación que la antigüedad hacía del esclavo sin reconocer lo humano que en él había. Hubo de venir un maestro a predicar compasión para el hombre que se lamentaba. Nuestra declaración de ignorancia enseñará consideración ante la muda naturaleza.

Hubo horas de desconfianza en las que todo trabajo desarrollado en problemas crítico-lingüísticos aparecían con un valor pobre, frente a la actividad de hombres que luchaban en la vida, frente al esfuerzo de las ciencias naturales por procurar a la humanidad más alegría de vida, un buen pedazo de pan untado de manteca a un pobre niño.

Y yo no podía decir siquiera si las horas mejores eran las de envanecimiento o las de desconfianza.

Yo no podría, tras aquellas horas serias y excitantes de experiencia y contrición, de justicia personal y confesión, descender a las profundidades de una personal anti-crítica. Las contestaciones serían muy fáciles. Un erudito sin consideración, que no ha expuesto todavía un pensamiento propio, que ha ido componiendo sus libros sistemáticamente, según los libros de respetables investigadores, me reprocha el que muchos de mis juicios sobre modernas personalidades sean negativos. No quisiera repetirle de nuevo que criticar no es tan fácil como copiar.

Un profesional concienzudo, al cual requería un colega se ocupara en el pensamiento de mi crítica lingüística, exclamó en humano y concebible enojo: «Entonces, ¿debo yo quemar mis cuadernos de apuntes?» A esto no quiero contestar con un sencillo «sí».

A llegar a este lugar, donde han venido a cuento cosas personales, quiero hacer expresivos mis agradecimientos a dos personas sin cuyas fuertes y sinceras ayudas difícilmente hubiera soportado algunos años de trabajo y enfermedad. A uno de ellos no haré más que nombrarle, mi hermano Gustav, quien, si viviera, me prohibiría el agradecimiento tanto público como privado; pero hace cuatro años que murió. Y el otro reconocimiento que enuncié en mi primer prólogo quiero renovarlo aquí.

Fritz Mauthner

Friburgo de Brisgovia verano de 1906.

Esencia del lenguaje

Tan difícil es exponer los varios sentidos y las imperfecciones de las palabras, cuando no se cuenta más que con ellas.

LOCKE, III, 6, párrafo 19.

Homo non intelligendo fit omnia.

VICO, *Nuova Scienza*, II, cap. 7.

¿Comprendes ahora, pues, mi principio lingüístico de la razón, y que haga, con Lutero, de toda la filosofía una gramática?

Hamann a Jacobi.

¿Podré decir al fin, me será permitido decir que con la historia de la filosofía se desarrolló más de un drama en los que la razón y el lenguaje hacían de *Menecmos*?

¿Tiene este drama extraordinario una solución, una catástrofe, o no consiste más que en la suma de episodios nuevos?

Un hombre (Kant), al cual todos los hombres que tienen ojos llaman grande, y que en su grandeza se erguía, con un adelanto de veinticinco años, entre la multitud –este hombre creyó encontrar la solución a este drama y haberle dado fin. Hay muchos que creen en que el final se ha encontrado y es conocido. Tal vez con razón. Y no falta ya más que una crítica del lenguaje que sería una metacrítica de la razón, para dejarnos un sentido sobre metafísica.

F. JACOBI, colección de cartas de Allwill.

L'idée vient en parlant.

H. V. KLEIST

Introducción

«En un principio era la palabra». Con las palabras se encuentran los hombres en el comienzo del conocimiento del mundo, y allí permanecerían si en las palabras permanecieran. El que quiera seguir adelante, siquiera sea un pequeñísimo paso que puede significar el trabajo de pensamiento de toda una vida, ése deberá librarse de las palabras y de las supersticiones de la palabra, ése deberá intentar liberar su mundo de la tiranía del lenguaje.

Pero aquí no ayuda la inteligencia, aquí no ayuda ningún ateísmo crítico lingüístico. En el aire no puede hacerse alto. Hay que subir por gradas y cada grada es una nueva ilusión, porque ella no flota libremente. En cada grada, aunque sea muy baja, aunque el que suba sólo se detenga por un fugaz instante, aunque sólo le toque con las puntas de los pies, no flotará libremente en el momento del contacto, sino que estará sujeto al lenguaje de ese instante, de esa grada. Y aunque él mismo hubiera construido lenguaje y grada para ese momento.

Él se llamaría, pues, a engaño, tras los largos años de trabajo, cada vez que creyera poder acabar su obra de una manera regular y graduada; él, que quería tomar sobre sí la redención del lenguaje. No es un hombre libre quien se llama un ateo, un enemigo de aquél a quien niega.

La obra que redime del lenguaje no puede hacerla aquel que principia a escribir un libro con hambre de palabra y vanidad y amor de ella, y lo hace en el lenguaje de ayer o de hoy o de mañana, en el lenguaje que ha cristalizado en una determinada y firme grada. Si quiero yo trepar en la crítica del lenguaje, que es la ocupación más importante de la humanidad que piensa, debo, pues, acabar con el lenguaje que hay tras de mí, junto a mí y delante de mí; paso tras paso, debo, pues, destruir, al pisarle, cada peldaño de la escala. El que quiera seguir, construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez.

En esta inteligencia descansa la renuncia a la equivocación de escribir un libro contra el lenguaje en un lenguaje cristalizado. Por tener vida el idioma, no permanece invariable desde el comienzo de una frase has-

ta su final: «En un principio era la palabra»; pues al pronunciar la sexta palabra varía ya su sentido la primera «en un principio».

Así es que la decisión debía madurar, o para publicar este fragmento como tal o para entregarlo al más radical de los redentores, al fuego. El fuego hubiera aportado la calma. El hombre, sin embargo, mientras vive, es como el lenguaje vivo, y cree tener algo que decir, puesto que habla.

Lo que mata las chinches mata también al pope.

Era una vez un pope, lo bastante pope como para tener chinches en su cama, y lo bastante espíritu libre para considerar sus chinches como algo feo o extraño. En vano empleó cien medios, uno tras otro, para exterminarlas. Pero un día trajo de la gran ciudad, donde está la universidad, unos polvos que debían libertarle sin engaño alguno. Los extendió y se acostó sobre ellos. A la mañana siguiente habían muerto las chinches todas, pero el pope también. Lo que mata a las chinches mata también al pope...

Más de una vez he intentado emplear esta antigua y verídica historia como sátira contra la «popería» de querer transformar los pueblos. Pero cada vez me amedrentaba la idea de que la sátira podía herir, no sólo a las iglesias, sino también a las filosofías, y ninguna más triste que la que se propone redimir el mundo del lenguaje, contando para ello con las pobres palabras.

En estas sonrientes horas de la determinación y el final, en contacto con el peldaño acabado de destruir, sobre el cual me he librado del hambre de palabra, del amor a ella y de su vanidad, dirijo la punta tranquilamente contra mí mismo y digo preparado: lo que mata a las chinches mata también al pope.

I. Esencia del lenguaje

En tanto que yo me preparo para emprender una crítica del lenguaje, debo depurar los conceptos con mayor precisión que en cualquier otra circunstancia, puesto que el objeto de mi investigación y el medio con que cuento para la misma se designan con igual denominación, esto es, con la palabra «lenguaje».

En el concepto «crítica», no necesito detenerme mucho más. Crítica se llama de antiguo la actividad de la humana razón de separar o diferenciar. La atenta observación de dos realidades semejantes conduce, necesariamente, a la percepción de sus características distintivas cuando la diferencia es lo bastante grande para que nuestro órgano la aprecie, pues no se dan nunca dos hechos idénticos. El que promete, pues, la crítica de un fenómeno, no promete ni más ni menos que una concienzuda observación o examen de este fenómeno. Esto puede hacerlo cualquiera con buena conciencia, y el resultado de su investigación no depende después de su voluntad, sino de la realidad observada y de la finura de los órganos de sus sentidos.

«El lenguaje» Pero, ¿qué es el lenguaje, que es lo que me he propuesto y he prometido a los lectores observar atentamente? Yo no quiero fijarme, como el autor de un diccionario, en palabras aisladas de un determinado idioma. No quiero agrupar, como un gramático, las diferentes formas de un idioma. Pero tampoco quiero escribir la historia de un idioma, y menos la historia de una familia lingüística, problema indiscifible como el que se ha propuesto la ciencia del lenguaje comparado, atendiendo primero al grupo a que pertenece nuestro idioma, y después a todos los lenguajes de la tierra. Yo quiero, pues, evidentemente examinar aquello que es común a los idiomas de los hombres, lo que bellamente pudiera llamarse, en abstracto, algo como la esencia del lenguaje. Aquí sorprende por vez primera que «el lenguaje», en este sentido, expresa algo totalmente diferente de un lenguaje o de «los lenguajes», a los cuales, en último caso preciso, se les puede dar un valor

real, aunque esta realidad, por ser un pasajero sonido, casi no puede ser contada entre las cosas materiales. Sin embargo, ¿qué realidad es al fin y al cabo más que fugitiva forma? Y cuidado que no me entrego aquí a la sutileza. Si se ha llamado lenguaje a los monumentos arquitectónicos y a las petrificadas ruinas de los primeros tiempos, en los cuales nos hablan las primitivas cultura y naturaleza, no por ello deja de ser una nueva expresión simbólica. Si recordamos los jeroglíficos y las letras cuneiformes en los que un pueblo antiguo sólo con signos gráficos, esto es, sólo con signos visibles, buscaba hablarnos, tendremos que, tras cada uno de estos lenguajes descifrados, existía un lenguaje hablado. Aun el mismo lenguaje de las manos de nuestros mudos no es más que la expresión visible de un lenguaje nacional apropiado a las circunstancias, y deja ver la existencia de un lenguaje hablado, tanto como nuestra escritura usual. Pertenece a otro orden de ideas –lo que no impide la dependencia de los hechos– el que nosotros, hombres dados a los libros, podamos, por medio del ejercicio no interrumpido de la lectura, conseguir separar el lenguaje hablado en nuestra conciencia. Sin embargo, el susodicho centro del lenguaje hablado trabaja inconscientemente también cuando lee el hombre de letras.

Los lenguajes individuales son, pues, los grupos de sonidos extraordinariamente complicados, por los que se comprenden unos con otros los grupos humanos. Pero, ¿qué es «el lenguaje» que a mí me ocupa? ¿Cuál es su esencia? ¿En qué relación está «el lenguaje» con los lenguajes?

La contestación más sencilla sería: no existe «el lenguaje»; esta palabra no es más que una tan pálida abstracción que casi no corresponde a nada real. Y si el lenguaje humano y, en particular, mi lengua materna fuera un instrumento positivo para el conocimiento, tendría yo que abandonar de antemano este intento de crítica, porque el objeto de mi investigación sería una abstracción, un concepto sin realidad e incomprendible. Y con esto me encuentro ante el primer entristecedor dilema. Únicamente si el lenguaje humano, y, en especial, mi lengua materna, no es seguro ni lógico, podré descubrir alguna realidad tras la abstracción: «el lenguaje»; pero entonces, debido a la falta de fiabilidad del instrumento, no podré comenzar la investigación tan fundamentalmente como deseo. Pero como yo no recojo estas proposiciones primeras al principio de mi observación, sino después de años de fatigas, sé ya que este entristecedor dilema me ha de seguir paso a paso.

Veremos el sentido de la abstracción llamada «el lenguaje» más claramente cuando hayamos experimentado primero lo abstracto y falso que es, en realidad, aquello que al presente consideramos de buena fe como algo real, esto es, los distintos idiomas. ¿Qué son estos idiomas que dan el objeto a la ciencia lingüística, a la ciencia de sangre moza que en este año (1896) cumple ochenta años? Si se piensa que esta ciencia se ha puesto por problema la separación de los diferentes lenguajes humanos según las razas, pueblos y, dentro de éstos, según los idiomas, etc., deberemos reconocer que la ciencia lingüística puede partir sólo provisionalmente y con reservas de las lenguas particulares. Su objeto es más bien la cantidad extraordinaria de todos los sonidos humanos que se han pronunciado o escrito en cualquier parte de la tierra con el fin de que los hombres se comprendan. La ciencia lingüística se ha propuesto el problema de ordenar, según el «parentesco» más lejano o más próximo, todo ese enorme caudal de palabras y formas. La vulgar división según el idioma nacional y según los dialectos, sirve sólo para una orientación momentánea, como hemos dicho. Puede descubrirse un día que el lenguaje de los antiguos indios tiene un parentesco próximo con el nuestro, y puede descubrirse también que está más lejos el dialecto del bajo alemán respecto al alto alemán de lo que un hablante de Mekkemburgo puede creer. En el ramo de idiomas de Asia oriental se suceden tales sorpresas casi diariamente.

Lenguaje individual De esta situación de la ciencia lingüística se saca en claro que sus diferentes idiomas no son tan seguras y definibles unidades como se pudiera creer. En realidad, el concepto de lenguaje particular no es más que una abstracción para el gran número de semejanzas, de las grandes semejanzas que ofrecen los lenguajes individuales de un grupo humano, de lo que se llama pueblo. *Natura sane nationes non creat sed individua.* (Spinoza, Tract. theol. pol. XVII). Esto rige para el derecho, la ley y las costumbres, como para el lenguaje. Debemos fijar desde luego, lo que después se dará más detallado, que el idioma individual de un hombre nunca será igual completamente al de otro cualquiera, y que un mismo hombre no habla el mismo lenguaje en épocas diferentes de su vida, aun excluyendo las particularidades de su idioma infantil. La diferencia de los lenguajes individuales no puede pasar desapercibida a una mediana atención. Todo escritor original es de cono-

cer por su lenguaje individual característico a cien pasos, como la pintura de un pintor característico. El que carece de estilo propio no es un escritor de nacimiento. Solamente Dios (en la Biblia) no tiene estilo propio. Spinoza nos ha dicho esto sonriente (Tract. theol. pol. II): «*Deum nullum habere stylum peculiarem dicendi, sed tantum pro eruditione et capacitate Prophetæ eatenus esse elegantem, compendiosum, severum, rudem, prolixum et obscurum.*» Es decir, lo mismo que un periodista complaciente con su público. En los grandes escritores salta a la vista el fenómeno del lenguaje individual. Pero también la diferencia de un lenguaje individual en períodos de vida diferentes es mayor de lo que comúnmente se cree. En general, puede admitirse que el individuo sigue la evolución lingüística de su tiempo, aun cuando le resten maneras arraigadas de su juventud, como le quedan también los modos de su dialecto local en el extranjero.

Representémosnos a un alemán que hubiera nacido el mismo año que Walther von der Vogelweide y viviera aún setecientos años, siempre en plena juventud de espíritu y de cuerpo. Algunas hipótesis científicas de nuestros investigadores presuponen más fantasía. Así como nosotros tenemos que ayudarnos de un diccionario especial para comprender las poesías de Walther, y así como éste, para entender nuestros libros y periódicos, necesitaría de un penoso estudio (porque tendría que aprender muchas más realidades), así sostengo yo que mi hombre, el de los setecientos años, hablaría nuestro lenguaje actual y se vería agradablemente impresionado al leer, por ejemplo, a Lessing, que le hablaría de las costumbres del siglo XVIII; pero para comprender a su contemporáneo Walther tendría que recurrir al auxilio de la ciencia como nosotros. Si encontrara a Walther no se comprenderían mutuamente.

Cauce del lenguaje Así, pues, podemos decir que los diferentes lenguajes con los cuales está acostumbrado a trabajar la ciencia lingüística semejan corrientes, en las cuales, desde una perspectiva temporal, cada gota es desalojada sin cesar por otra en un punto concreto y, desde un punto de vista espacial, cada gota fluye en medio de otras. La sentencia griega de que «no se puede entrar dos veces en el mismo río», se hace extensiva para el lenguaje. Sus voces y formas han variado constantemente. Si nuestra voz *Helm* (yelmo) procede verdaderamente del

vocablo indio antiguo *carman* (en griego *hilm*), la modificación se ha llevado a efecto por un paulatino empaldecimiento del sonido; pero mientras menos acusada sea la modificación de una generación en otra, mientras más firmemente crea y espere transmitir cada generación la palabra heredada, sin falseamiento, tanto más interminable tiene que ser el río de estas variaciones para que de *carman* salga *Helm*. Cien años representan para esto tan poco que *Helm*, por ejemplo, era aún pronunciable, cuando los prusianos reorganizadores del ejército, a principios del siglo XIX, introdujeron nuevamente el vocablo (con la cosa), después de haber descansado en un uso permanente poético histórico durante doscientos años. Los molinos del lenguaje muelen también despacio, pero con seguridad. Así —para no apartarnos del ejemplo de la corriente— cada gota es tan parecida a la anterior, que ningún microscopio podría encontrar una diferencia; y, sin embargo, no es imposible que el agua de una corriente mute en el transcurso de siglos las composiciones disueltas en él, porque han sido agotados los acarrees minerales o por la tala de los bosques de un monte, o por haber tenido lugar modificaciones de terrenos, etc. Lo que en una corriente tiene una mínima posibilidad o probabilidad, tiene en el lenguaje una realidad positiva. Continuamente varían los lenguajes el significado de las palabras, y en el enorme comercio del último siglo, en la enorme necesidad de nuevos conceptos, casi no podía acudir el lenguaje a responder a los cambios de significado exigidos. Así, por ejemplo, dentro del gran grupo de conceptos ferroviarios, no se ha efectuado por completo hasta hoy la variación de sentido. Se piensa en la palabra *Platz*, en *Platzkarte*. O en el concepto *Stunde* entre los berlineses («nach Hamburg sind es vier Stunden») y entre los montañeses («Gute vier Stund'bis hinauf»). Continuamente muda también el sonido, basándose principalmente en la única necesidad de la comodidad fisiológica. Pues, aunque de una parte es generalmente reconocido que este cambio de sonido se produce en la mayor parte para ahorrar trabajo a los órganos vocales, así es también una comodidad para el sistema nervioso aquella mudanza en la forma de construcción que apunta al aumento y al afán innovador de expansión de las analogías; por ejemplo: en alemán, la sustitución de la conjugación fuerte por la débil, como *backte* en lugar de *buk*, como en el idioma infantil *trinkte* en lugar de *trank*. Los ejemplos están casi de más. En alemán se ha formado de la singular palabra latina decadente, *paraverédus*, la palabra *Pferd*; además, se pronuncia

muy corrientemente *Ferd*, de modo que una ortografía futura tal vez suprimirá la «p». De la voz griega *elèmosyne* (alemán, *Almosen*) se formó la inglesa *alms*, que se pronuncia *ams*. Podemos observar esta oculta acción a favor de la pronunciación fácil de cuando en cuando en el trabajo. Así hoy todavía escribe cada maestro de escuela y colegial aldeano *sehen* y *gehen*. Actores y oradores, y sus iguales, se esfuerzan en pronunciar claramente la «e» muda. En el lenguaje cotidiano no se pronuncia más esta «e» muda, que entre los godos fue «a» (*saihwan*), y los lingüistas, perplejos, no saben qué reglas dictar. No hace muchos años escribía un investigador que la omisión de la «e» en la sílaba final en *gesehn* era vulgar. Desde entonces he visto muchas veces esta omisión.

Ahora, si es mucho más complicada y fina la variación temporal de la palabra, que lo que la diferencia de las sucesivas gotas de agua han mostrado hasta ahora, así tampoco es evidentemente tan grande la diferencia de las gotas de agua que marchan juntas en el lecho de la corriente como las diferencias de los lenguajes individuales entre coterráneos. He comparado la lengua particular al río eterno y mutable, y siendo la corriente del lenguaje mucho más lenta, me parece también relativamente mucho más grande su inaccesibilidad o inconsistencia en un momento dado. Estaríamos más en lo justo si pudiéramos, por ejemplo, pensar en corrientes de aire regulares y en cauces aéreos. Y si no queremos reconocer como una falsa abstracción la lengua particular no nos restará sino compararla con la inmutable forma del lecho mismo, porque al fin y al cabo éste se modifica con bastante lentitud.

Al ponerme yo como problema, no la continuación de la forma y de la historia de las lenguas particulares, sino la observación de aquello que les es común, tendré que describir parecidos entre ellas. Si no hay entre ellas otras semejanzas que las existentes en la definición, de que sirven para la comunicación de unos hombres con otros, entonces mi investigación verá pronto su término o, al menos, no aportará un resultado positivo. Sin embargo, aun así, será útil destruir algunas supersticiones que la gramática y la lógica han ligado al lenguaje. Espero, a pesar de todo, poder dar un pequeño paso adelante. Si comparamos los lenguajes particulares unos con otros, así como la geografía descriptiva compara entre sí los diferentes cauces, según su situación, sus líneas y otras analogías, me parece que de ello no podrá salir más que una ciencia superflua. No obstante, sería posible explicar, con una observación

muy fiel y un conocimiento completo de todas las situaciones acompañantes, hasta el más pequeño detalle, cada aislado cauce como el efecto de sus propias masas de agua. Las propiedades físicas y químicas conocidas del agua son las únicas causas del actual cauce o lecho que, a su vez, muestra de nuevo el camino a las nuevas masas de agua. Estos conocimientos son tan simples como los espinos. Cualquier pastor los comprende y los conoce sin preguntar. Mas hubo un tiempo en que, llevada la humanidad por una necesidad mitológica viva, suponía sentados en los nacimientos de los ríos dioses cualquiera, ya la figura de un hombre o bien de una doncella, el cual dios, guiado por una idea oculta, dejaba correr mucha o poca agua, caliente o fría, buena o mala, del manantial o en el cauce. Un resto de esta mitología encontramos hoy aún en términos como Padre Rin o en las ridículas doncellas que sobre ridículos pedestales representan ríos alemanes con ánforas griegas, poco prácticas, en las manos. No pensábamos en nada, dice la gente excusándose.

Mitología en el lenguaje En las ciencias del espíritu, especialmente en las intuiciones del lenguaje humano, existe todavía sin debilitación esta necesidad mitológica. Aquello que sostienen no solamente el cura y el pueblo acerca del lenguaje, sino también casi todos los lingüistas, uno tras otro, esto es, que el idioma sea un instrumento de nuestro pensar (un admirable instrumento, además), me parece una mitología. Según esta representación, aun hoy comúnmente aceptada, está sentada en un lugar cualquiera del cauce del lenguaje una divinidad, figura de hombre o de mujer, el llamado pensar, y bajo las inspiraciones de una divinidad análoga, la lógica, domina el lenguaje humano con la ayuda de una tercera divinidad sirviente, la gramática. Yo lo tendría como el más orgulloso resultado de mi investigación si pudiera convencer a la humanidad de lo falso e inútil de estas tres divinidades, pues el servicio de los dioses falsos exige siempre sacrificios y, por consiguiente, es nocivo.

Sospecho que «el lenguaje», el lenguaje en general o la esencia del lenguaje, en observación exacta no querrá saber nada del imperio del pensar, de la lógica y de la gramática. «El lenguaje» se presentará, en su mayor parte, como una abstracción vacía. Pero cuando nosotros descubramos verdadera identidad entre los lenguajes particulares, que, sin duda, también son abstracciones; cuando «el lenguaje» sea una deno-

minación de un verdadero modo de la acción humana, entonces no tendremos jamás necesidad de volver, como al origen, sobre el pensar, la lógica y la gramática. Es más; encontraremos que el pensar, la lógica y la gramática son características del idioma, que están en cierto modo, dentro del lenguaje y han sido sacados únicamente por ociosos fanáticos del orden. Así, no hay en la naturaleza otro azul que en los fenómenos azules. Estaría también allí si el lenguaje no se hubiera tomado la molestia de abstraer el adjetivo azul. Como estaba allí la electricidad antes de descubrirla, esto es, antes de que sus efectos pudieran ser percibidos por nuestros sentidos. Como en la naturaleza están ya todos los elementos que nosotros no conocemos todavía.

Formación del lenguaje Al final, esta crítica no querrá más que lo que toda ciencia lingüística quiso siempre: aclarar los fenómenos del lenguaje.

¡Explicar el lenguaje! Ya los ingenuos griegos intentaron algo semejante, al discutir si el lenguaje fue formado por la naturaleza o debió su origen a un legislador. La formación por medio de un legislador debe ser la respuesta más antigua, la teológica. Por lo demás, esta contestación fue dada más razonablemente por los poco dogmáticos griegos que por los cristianos de la Edad Media; pues los griegos pensaron medianamente en un legislador humano, en un *Heros*, en un descubridor, según su costumbre de venerar en sus divinidades a los descubridores de trabajos culturales. Dentro de esto mismo eran preferibles a los cristianos, puesto que en el lenguaje veían una cosa concreta, esto es, su propio idioma patrio, el griego. Los cristianos –para abarcar bajo este nombre los pueblos del moderno desarrollo occidental– llegaron muy pronto a la conciencia de la existencia de muchos lenguajes con iguales títulos, concibiendo así el lenguaje, por primera vez, como una abstracción que contiene aproximadamente la idea de una «capacidad lingüística», al decir que Dios había prestado el lenguaje al hombre. Este pensamiento, a nuestra manera de ver, monstruoso, se encuentra todavía, frailer y sin debilitar, en un estudio por lo demás excelente como son las conferencias de Whitney, sobre los resultados de la ciencia lingüística hasta el presente. Dice aquí: (*La ciencia del lenguaje*, revisado por Folly, 1874, pág. 555): «El origen divino del lenguaje puede sostenerse en el sentido de que la naturaleza humana en general, con todos

sus dones innatos y adquiridos, es obra de Dios.» Tales cumplidos para el querido Dios pueden ser hipocresía voluntaria (en los que, y en lugares análogos de la *Introducción de la ciencia de la religión comparada*, yo no quiero creer gustoso); pero pueden ser también inconsciente cortesía, adaptación a la comunión popular, y entonces pertenecen ya al ramo de las variaciones significativas. Pero nos libraremos de creer que todas estas afirmaciones, preguntas y respuestas, han gozado del mismo sentido en todo tiempo. Al progreso del lenguaje corresponde, como circunstancia accesoria inseparable, que también padezca la palabra una variación de sentido allí donde nosotros lo ignoramos. Y cuando lo sabemos, no somos siempre conscientes de la mudanza.

Así unían indudablemente los griegos al pensamiento de que un legislador había hecho el lenguaje la representación infantil de que este legislador ha hecho el único lenguaje exacto, naturalmente, el griego. Un caballo no se llamó simplemente ἵππος, era también un ἵππος. En esto le superaron, por el contrario, los cristianos, que en su teoría sobre el origen divino del lenguaje, introdujeron al mismo tiempo la representación de una cierta voluntad. La voluntad de Dios es, *eo ipso*, casualidad. La voluntad de Dios fue la que dio más de un lenguaje, pero dio varios lenguajes con iguales derechos. Al cristianismo internacional debieron ser extraños los caprichos nacionales. A la idea loca de derivar el lenguaje etimológicamente del hebreo, se llegó más tarde por el camino de la filología. No fue dogma teológico.

ΦΥΣΕΙ Cuando a la suposición de que el lenguaje fuera creado θεσει (por un legislador) se opuso la nueva doctrina de que fuera φύσει (naturalmente) formado, se unieron asimismo al pensamiento verdadero otras inocentes representaciones. Por esto sería completamente falso confiar ya a los sucesores de Heráclito la actual concepción de un desarrollo natural del lenguaje. No nos podemos introducir en el cerebro de personas que negaban la formación artificial del lenguaje, pero no presentaban lo inconsciente del suceso y, además, dejaban formar a la naturaleza un lenguaje «justo». Los que la formación φύσει enseñaban, al mismo tiempo preguntaban siempre por el origen del lenguaje griego. Nuestros lingüistas enseñan también el desarrollo por el camino natural; pero conocen desde Leibniz el carácter inconsciente de la actividad humana que produce tal efecto, y ellos toman como hechos a

los lenguajes. Sus preguntas no van, pues, dirigidas al origen del único y exacto lenguaje, ya ni aun siquiera hacia el origen del lenguaje en general. Su pregunta suena más bien humildemente así: ¿por qué desarrollo histórico hemos llegado (por ejemplo, los habitantes de una aldea en el Altmärk) a hablar como hablamos y que hablen los negros bantúes del modo que lo hacen?

Esta pregunta se deja contestar, ya por dos o tres, ya por cinco, hasta por cien generaciones pasadas. Así como hay familias que, a lo más, conocen el nombre del abuelo y su ocupación y hay otras orgullosas que tienen noticias de sus terceros abuelos, así hay viejas y nuevas historias del lenguaje. Pero detrás de estas auténticas evoluciones, se encuentra cada vez la paleontología del lenguaje. Y la pregunta de la lingüística moderna es tan humilde, porque se contenta con noticias pobres y acepta agradecida las hipótesis vagas que deben aclarar la prehistoria.

Así, pues, mientras los antiguos no pudieron abarcar la abstracción, «el lenguaje», como nosotros, porque no pensaron fuera del idioma patrio (en esto los romanos tanto como los griegos), no pudieron tampoco coger lo concreto del lenguaje como nuestros investigadores, que, en verdad, han penetrado casi hasta lo más concreto, la onda del sonido. El sonido del lenguaje, como aire en movimiento, no se podrá determinar matemáticamente, pero sí concebir físicamente.

Capacidad del lenguaje Sin embargo, la idolatría es innata en el hombre. Siempre intenta de nuevo el salto sobre las dos o tres o cien generaciones que conoce, hasta las incontables que desconoce. Siempre torna a preguntar por el origen «del» lenguaje. Como él, si es un inteligente lingüista, no puede preguntar por el origen de una rama del lenguaje que sea hablado ahora, pues preguntar por el origen, por ejemplo, por las raíces del sánscrito, en las cuales deben haber comenzado nuestros idiomas indoeuropeos, suena verdaderamente como una chanza, así cualquier investigación sobre el origen del lenguaje no es ya una ocupación con algo concreto, sino –cosa que no ha entrado aún en las cabezas– un retorno a la abstracción, «el» lenguaje. En este sentido, «el lenguaje» viene a ser aproximadamente lo que la vieja psicología llamaba «la capacidad de lenguaje». Luego las preguntas sobre el origen del lenguaje, esto es, sobre la primera manifestación de la facultad lin-

güística, sería idéntica a la pregunta sobre el origen de la facultad lingüística. Lo que parece ser un disparate.

Parece solamente. Tenemos que contar precisamente el lenguaje entre las demás actividades del hombre, como el andar o el respirar. Para un biólogo no es un pensamiento descabellado que el hombre no ande porque tenga piernas, sino que tenga piernas porque anda; que el hombre no respire porque tiene pulmones, sino que tenga pulmones porque respira.

Más exactamente: el desarrollo del instrumento y el crecimiento de la actividad van paralelos el uno al otro. Si teníamos ahora el verdadero instrumento del lenguaje (bajo instrumento del lenguaje entiendo yo el aparato acústico y todos los músculos y nervios que le ayudan), efectivamente como la expresión para una soñada capacidad lingüística, así es posible que el desarrollo del lenguaje humano haya marchado paralelo al desarrollo de los órganos vocales.

Si contemplamos atentamente este pensamiento, veremos, como es de esperar, que –aunque persigamos el origen del lenguaje en períodos infinitos– no llegaremos nunca a un momento en que tengamos que abandonar la representación de los concretos sonidos lingüísticos, en que tengamos que preguntar por el origen de la abstracción idioma.

El valor de este aspecto de la cuestión estriba, a mi parecer, en la nueva expulsión de algunas abstracciones del uso científico. «La capacidad de lenguaje» o «el don del lenguaje» estará de más, definitivamente, si se llega a conocer claramente que el uso del lenguaje, a esto llamamos aquí el ejercicio de la actividad lingüística, constituyó el instrumento del lenguaje. Entonces encontraremos igualmente absurdo el concepto «capacidad de lenguaje» como la «capacidad de marcha» o «capacidad de respiración». Sin duda, hay en la actividad de la marcha, propia del animal, frente a la pasividad de la planta, la probabilidad de una comodidad mayor; sin embargo, el instrumento de movimiento se ha desarrollado por la marcha. Asimismo, hay mayor perfeccionamiento en la respiración pulmonar del aire, que en la branquial, que necesita de la disolución del aire en el agua: sin embargo, para nadie pasará inadvertido el «desarrollo» paulatino de este «don» que ofrece cada rana.

La marcha y el habla La semejanza entre marchar, etc., y hablar, se haría más notoria si, desde ahora, pudiéramos suplantar, con clara penetración, la abstracción «lenguaje» por la palabra activa «hablar».

Este punto de vista nuestro es tanto más estimable cuanto que con él pierde su viejo sentido la pregunta sobre «el» origen del lenguaje. Esta pregunta hace retroceder cada vez más el origen y que el examen de las raíces del sánscrito baje a ser la historia lingüística de los días pasados. Allí donde yo mismo –siguiendo la invencible costumbre lingüística– hable igualmente de un origen del lenguaje, no lo hago pensando en el verdaderamente inaccesible origen, sino en un punto más o menos lejano de la corriente, en un punto de calma, que no tiene otra existencia que en mi representación.

Los movimientos convenientes, que abarcamos bajo el nombre lenguaje o mejor bajo el verbo «hablar» (cada verbo es un concepto de orden bajo el punto de vista humano de un fin), hacen el camino común, desde el movimiento inconsciente, por la voluntad consciente, a la inconsciencia de retorno; y esto, lo mismo en el desarrollo lingüístico general que en el lenguaje individual. Las exteriorizaciones de dolor o de alegría no parten de una voluntad consciente: ellas vienen, valiéndonos de la expresión usual de los psicólogos franceses, de la volición, no de la voluntad. El aprender a hablar de los niños, está ligado con la conciencia lo mismo que el aprender a andar; también en el desarrollo genético del lenguaje tenemos que sostener que cada enriquecimiento, cada nueva aguda metáfora, estaba ligada con la conciencia. Pero al final se torna tan automático el hablar corriente, que al principio se le hace difícil al lego ver en los movimientos la única realidad del lenguaje. Y es que él se guía sólo por los efectos de estos movimientos, los tonos, y no por los movimientos mismos. Al querer, inconsciente o consciente, queda siempre ligado el pensar o el hablar, y todo conocer, porque todo conocimiento vuelve a la atención despertada por el interés individual y a la atención heredada por el interés predecesor.

Si los hombres no hubieran aprendido a hablar, y sólo uno entre ellos pudiera hacerlo, el fenómeno podría abarcarlo un observador como una serie de esfuerzos, y casi no pensaría en darles a estos esfuerzos un nombre común. Así al niño le llama la atención palpablemente los esfuerzos que hace el buey berreando. Pero los esfuerzos lingüísticos que hiciera un solo hombre dotado de habla entre mudos no sería lenguaje. Un hombre tal entre conciudadanos mudos es tan poco representable como

un dios parlante, que regalara a los hombres un lenguaje, por primera vez. O sería como el usuario en una gran red de teléfonos que no tuviera un segundo usuario. Sus dirigidos esfuerzos no serían lenguaje. Y llegarían a ser lenguaje estos esfuerzos sólo por medio de las propiedades suyas que superan a los individuos y sobre la realidad, que son las mismas en un grupo de hombres, que los hace comprensibles y que son útiles. Sólo como factor social será una realidad el lenguaje, el cual, antes del descubrimiento de la imprenta, ni siquiera estaba recogido en un diccionario. Una realidad social es, desde luego; y fuera de esto, sólo una abstracción de determinados esfuerzos.

No necesitaré añadir que los usados conceptos de volición y voluntad son, a su vez, abstracciones, a las que no corresponde nada real. Así tornan los esfuerzos lingüísticos, finalmente, a un instinto de participación que podrá contarse junto a los instintos de respiración, de alimentación (del cual sería el de respiración sólo una subclase), al instinto sexual (del cual sería el de alimentación no más que un criado), al instinto de juego y al de observación. El instinto de observación se deja dividir, a su vez, igualmente, en un instinto de ver, de oír, etc. Pero la formación de todos estos instintos se debe al instinto humano de clasificación que les es digno, esto es, por medio de la economía de la memoria humana. Tampoco en la realidad psicológica hay otro instinto, fuera de la individual voluntad de vivir, para la que, como es natural, se ha encontrado el nombre de instinto de conservación.

En parte ninguna lengua materna No hay dos hombres que hablen el mismo lenguaje. En un momento de hondo mal humor, cualquiera habrá pensado que ningún otro puede comprender precisamente su lenguaje particular. En imagen cualquiera comprende esta frase. Pero no se concede tan fácilmente que ella encierre una sobria verdad científica. Una verdad que también dejaría definirse así: cada cual «domina» una parte diferente de la común lengua madre. La elección de la palabra «domina» me fue difícil. Diario es el caso de que comprendamos un trozo diferente y más grande de nuestra lengua materna y de que podamos hablar otro más pequeño, así como también podemos comprender algún dialecto vecino, pero no podemos hablar más que el nuestro.

En esta reflexión descansa a fondo el concepto de un lenguaje común a un pueblo, la lengua materna. ¿Dónde está la realidad de este lenguaje?

¿Dónde en todo el mundo? No en uno. Pues no comprende más que una parte del tesoro de formas y palabras; no emplea más que una porción de aquello que comprende. No en los libros. En ese caso, antes del descubrimiento de la escritura no hubiera habido lenguaje. En los libros mismos no hay más que una colección de palabras y reglas a lo sumo, así como literaturas surgidas accidentalmente; pero en ninguna parte ni la probabilidad de un lenguaje reunido. ¿Dónde está pues, la realidad del abstracto «lenguaje»? En el aire. Entre los hombres, en el pueblo.

Así es que nadie puede alardear de conocer su lengua materna. El mismo Jakob Grimm no observó siempre sus propias reglas. Un Goethe empleó inseguro algunas palabras, hizo «faltas de lenguaje». En resumen, ninguno conoce tan a fondo el lenguaje alemán, como para estar seguro de cada forma o como para no encontrar de tiempo en tiempo palabras que nunca empleara, que todavía no oyera, ni leyera.

Siempre que se juntan tres alemanes de diferentes regiones y con grados de formación muy desiguales (también podían elegirse de tres edades diferentes), sucede que uno de ellos expresa una palabra o una forma que no entienden los otros, o que entiende uno y el otro no. Esto puede llegar a tanto, que cesa la correspondencia entre los interlocutores o el material de comprensión (o ambos); la igualdad o la limitación de los tres hombres puede también ser tan grande que sus lenguajes no se deshagan más que en matices. Pero nosotros sabemos qué clase de correspondencia es esta que es la característica del lenguaje. La lengua materna es común a la manera que lo es el horizonte; no hay dos hombres que tengan el mismo horizonte; cada uno es el punto medio del suyo.

Historia de la palabra Pero completamente aparte de este dudoso conocimiento: precisamente nadie conoce su idioma por completo; por lo mismo, «el lenguaje» no existe en ninguna parte; completamente aparte de ello, nos queda bastante para el verdadero conocimiento también de nuestra lengua materna. En la ciencia es evidente que sólo su historia puede prestarle claridad a un concepto. Aun términos técnicos tan corrientes como «oxígeno» se muestran más inteligibles conociendo su historia; toda la cantidad de descubrimientos que anularon la doctrina flogística, y que tenían como punto de partida el aumento de peso con la combustión, descansa en la historia de la palabra oxígeno.

Pero entonces todo lenguaje es recuerdo de conocimiento o saber, cada palabra tiene su historia, y al conocimiento íntimo de un lenguaje pertenecerá, pues, el conocimiento de su historia total. Pero esto es completamente desconocido a la mayoría de los hombres. Y lo que los filólogos saben de ello es superficial, algo parecido a lo que sabe una lombriz terrestre sobre el interior de la tierra. O, por mi parte, tanto como sabe de ello un minero.

Se me podría argüir que el lenguaje vivo, tal como sin comparación se nos presenta hoy en el uso, es un todo y no necesita su historia; como lo prueba el empleo que de él hacen las masas incultas. Pero con esto se afirmarí­a que el uso fino y matizado de la gente culta y aun erudita no pertenece ya a este lenguaje. Sin embargo, con frecuencia se fructifica el lenguaje por medio de conocimientos históricos, como podemos observar especialmente en el alemán, bajo el influjo de Grimm o (ya en círculo más reducido) de Richard Wagner, en donde, sin duda, la palabra corriente del lenguaje viejo crece con nuevo sentido en el lenguaje usual, guardando, rara vez, el primitivo. En casi todos los arcaísmos se esconde un sentido modificado. Halle (desde Ramler introducida de nuevo con inclinación al *hall* inglés) es en las palabras *Turnhalle* y *Markthalle* otra cosa que el viejo *arimez* (*Vorbau*); *Weib*, *Magd* (desde Wieland usada otra vez en el noble sentido) tiene al mismo tiempo un tono poético sentimental.

Si el lenguaje de un pueblo está, por decirlo así, en el aire, si el lenguaje no se puede colocar como se coloca visiblemente una casa en el espacio y el tiempo, si es imposible aun para los mismos conciudadanos conocer bastante a fondo el habla que les es familiar, la lengua materna, podemos formarnos una idea del conocimiento que podemos poseer de otros idiomas. Los vocabularios que traen los cultos o vulgares viajeros de pueblos salvajes, o sea de extrañas lenguas, abundan en los errores más crasos. Los filólogos modernos han tenido que fabricar una técnica especial, según la cual, uno de estos viajeros debe hacer la pregunta de una palabra al «salvaje»; y la colocación de la trama de preguntas del proceso inquisitorial no era más difícil que preguntar en lengua extraña, por ejemplo, cuál es el vocablo para «mano». Si la interrogada expresión, mano, significa mano derecha o dedos, cinco dedos, cinco, o yo juro, o suplico paz, o te quiero matar, etc., esto solamente por un cuidadoso método en preguntar puede saberse. Y en la naturaleza de la cosa está que el sentido de formación de sílabas o formas análogas y que

la función de las reglas de sintaxis sean aún mucho más difíciles de averiguar que los vocablos de cosas concretas; y que las abstracciones, a menudo, sean irresolubles por ser las representaciones de un pueblo diferentes a las del otro. Antes de que los misioneros cristianos aparecieran a los cafres, no tenían éstos nuestra idea de Dios, como nosotros no teníamos palabra para «goma» antes de haberla conocido. Un lenguaje tan cercano y tan cercano en representaciones como el francés, no es para el alemán de un aprendizaje completo (esto quiere decir, no tanto como el alemán conoce su idioma), a pesar de que hablan desde hace siglos muchísimas personas ambos lenguajes, de modo que no puede asegurarse la falta de errores en la elaboración del vocabulario. Cuanto menos exacto será nuestro conocimiento de un idioma extraño o totalmente «salvaje». Y, sin embargo, descansa en este conocimiento, restringido en la lengua materna, mezquino en los idiomas distanciados y ridículo en los completamente extraños, todo lo que trata de enseñar la lingüística. El conocimiento del lenguaje sería, sin duda, también conocimiento del mundo, si fuera una posibilidad.

Naturalmente, nuestro conocimiento gramatical de un lenguaje extraño es muy inferior al conocimiento nuestro de sus voces. Tan mal no están las cosas como hace cincuenta años, en que había que encajar en las categorías de la gramática latina idiomas tan pobres como el indio o polinesio; era como si, por ejemplo, se nombrara como muestra de flor el lirio y se quisieran ordenar y denominar cada planta, cada rama y cada árbol, según las partes del lirio. Como si una rosa, un helecho o una palma tuvieran que darse a conocer con un bulbo y con una vaina de tres aristas.

El pecado contra el espíritu santo del lenguaje es todavía mayor cuando el cura se mezcla en el asunto. Como cuando (para permanecer en la misma comparación) se reproduce, en una escultura o lienzo, el lirio sin sus órganos masculinos, sin los estambres, porque señores y artistas cristianos lo eligieron para emblema de pureza. De todos modos, la significación de la palabra tendrá que ser consultada al final (a no ser que toda la raíz primitiva reconozca el error del distinguido europeo), como sucede, con frecuencia, aceptando el falso empleo.

Puede que la gramática sea difícil de aprender con sus impertinentes términos latinos, pero ella no entorpecerá para siempre el camino del uso del lenguaje. Pero si los misioneros son tan necios como para tomar como fundamento de una traducción el primer capítulo del evangelio de Juan (como ha sucedido) o (como ha sucedido igualmente) el

texto original de una políglota, esto se reduce a un juego frívolo. Pues en aquel lugar del texto griego que nosotros entendemos casi como los cuentos de hechicería, en el que el autor unió no verdades, sino únicamente conceptos a la moda de su pobre neoplatonismo, al *logos* y a las otras palabras, allí sólo un café puede corresponder, construyendo frases hotentóticas. Pero como el cristianismo –tal como lo enseñan estos misioneros– es sólo una hilera de palabras, como ellos no saben introducir representaciones en el cerebro de sus salvajes más que con palabras, este ejemplo de psicología misionaria permite descifrar también, poco más o menos, de quién puede ser hijo espiritual el cristianismo extendido por ellos.

Gramática Así como se falsea ruinmente por tales cooperadores el material de conocimiento de lenguas extrañas, así está expuesta la gramática a correr otros peligros. Anteriormente, cuando los términos técnicos de la gramática latina se traducían simplemente en categorías que carecían por completo de semejanza con las latinas, no se hubiera comprendido la esencia de esta dificultad. Los lingüistas modernos conocen la dificultad, pero no la han solucionado. Se han aumentado espléndidamente los términos de la gramática latina, se han recogido del sánscrito las leyes de Sandhi y el Dvandva para las formaciones de palabras, se han acaparado de todos los idiomas posibles nuevas designaciones de casos del nombre y nuevas modalidades del verbo; pero siempre nos encontraremos sin ayuda con las formas concluidas de las lenguas flexivas maleables frente a las fluidas categorías de las no flexivas. Así será siempre verdad que la gramática de una lengua no puede ser escrita más que en aquella lengua, de modo que el valor de la gramática coincide, finalmente, con el valor del lenguaje mismo. Las palabras sólo tienen sentido para aquel que posee ya sus contenidos de representación; y, asimismo, la gramática de una lengua es completamente inteligible sólo para aquel que no la necesita, porque comprende el idioma. Lo que generalmente se entiende por gramática de una lengua extranjera es –para nosotros y para los que con nosotros piensen– como un intento para ascender cómodamente al Himalaya con la ayuda de un mapa del Tirol. Ciertamente que algo concordará. Los ríos correrán monte abajo y los caminos seguirán ordinariamente el curso de los ríos; pero el que ha descubierto esto no necesita en el Himalaya el mapa del Tirol.



II. Lenguaje y socialismo

Lenguaje y su uso Y, precisamente, la enorme bufonería del lenguaje estriba en que el fondo y la señal de su lamentable pobreza es considerada como inmenso tesoro, y considerada con razón por la masa humana y por el hombre de masa: por ser el lenguaje un objeto usual, que con la extensión del uso gana en valor. El milagro es fácil de aclarar. Todos los demás objetos de uso o son consumidos, como el alimento, o son estropeados, como instrumentos y máquinas. Si el lenguaje fuera un instrumento, se agotaría o se estropearía también. Pero únicamente las palabras pueden devaluarse, desgastarse o consumirse. Con ello, no obstante, se tornan preciosas para la masa. Pero el lenguaje no es un objeto de uso, ni un instrumento tampoco; sobre todo, no es un objeto, no es más que su propio uso. Lenguaje es uso de lenguaje. Y así no es ya un milagro que el uso crezca con el uso.

A esta verdad, que no podía pasar desapercibida por completo, se le ha dado tantas vueltas desde Hegel, que el lenguaje se sumaba a las llamadas creaciones del espíritu objetivo, con el arte, la religión y las organizaciones del estado. Propiamente espíritu es lo subjetivo en el hombre; ahora, en cuanto este subjetivo se lance sobre los individuos y se llame objetivo, se crea un nuevo dios, con el que se debían satisfacer los socialdemócratas. Pues este espíritu objetivo piensa, quiere y hace, lo que piensa, quiere y hace la masa. En realidad, el hecho que tan aparatadamente aparece como espíritu objetivo, no es más que la dependencia del individuo del idioma que él heredó de las sucesivas masas de sus antepasados y que sólo posee para él un valor de uso, por ser propiedad común de los conciudadanos. Los objetos de uso permanecen invariables cuando no los altera el uso humano o una fuerza natural. Por el contrario, el lenguaje, como no es objeto de uso, sino uso exclusivamente, muere sin uso. Y es de capital importancia que todas las partes del lenguaje estén en uso siempre, en el pueblo, sea donde sea. El individuo emplea, quizá durante años, no más que la décima parte de las palabras que el lenguaje pone a su disposición y sólo una parte mínima de las combinaciones que con ellas pueden hacerse. El individuo no

domina su idioma materno –como hemos dicho. Sin embargo, en otro lugar hay en uso otra décima parte, y al oído del individuo suenan, de tiempo en tiempo, tantos centros de asociación del lenguaje de las décimas partes no servidas, que queda, finalmente, en perpetua disposición, por ejercicio pasivo, una muy mayor parte del lenguaje total.

El lenguaje una regla de juego El comunismo ha podido tener realidad en el campo del lenguaje, porque éste no es cosa sobre la que pueda sostenerse una propiedad; la propiedad común es posible, sin alteración, porque el lenguaje es precisamente la afinidad o comunidad en las visiones del mundo. Las masas humanas y los hombres de masa se alegran atónitas ante esta propiedad y no presienten que es una ilusión. La luz y el aire son también comunes, pero son algo, y cada rayo de luz o cada átomo de aire que el uno utilice le será robado al otro. Luz y aire son valores todavía. El ciudadano tiene que pagarlos caro. El lenguaje no es más que un valor aparente, como una regla de juego, que también será tanto más autoritaria, mientras más jugadores haya; pero que ni puede variar ni comprender el mundo de la realidad. En el majestuoso juego social del lenguaje se alegra el individuo cuando, siguiendo las mismas reglas de juego, piensa con millones a la vez; cuando, por ejemplo, ha aprendido la moderna contestación: «evolución» a los enigmas viejos; cuando la palabra naturalismo se ha puesto de moda, o cuando le impresionan militarmente las palabras: libertad, progreso. Las naturalezas fuertes que levantan la voz, en este mundial juego social, a las masas humanas, hacen historia. Pegan en el mundo. La historia espiritual es hecha por hombres extraordinarios, que no cuadran en el mundo, que del otro lado del juego contemplan el mundo de otra manera que lo ha contemplado la masa de sus antecesores y de como lo exige el lenguaje heredado por hombres que, desheredados y solos, creen conocer de nuevo el mundo y apenas pueden declarar que tampoco ellos, aun con las ofrendas de sus vidas, han podido inventar otra cosa que pequeñas modificaciones en las reglas del juego social mundano. También se les puede considerar como pequeñas variaciones, que rompen el sólido derecho hereditario de la especie y que quizá contribuyan a una ligera variación de la especie. Ellos no saben qué cosa emprender con la herencia común al lenguaje, y la sociedad, la común, no sabe qué hacer con ellos.

El lenguaje no es obra artística Se ha dicho del lenguaje tantas veces que es una obra artística, que la mayoría de los hombres verdaderamente tienen esta masa nebulosa por tal en un concepto incoherente. Sólo que el uno ve en esta obra el paisaje de un prado; el segundo, un templo antiguo, y el tercero, la tiene por un retrato de su abuelo.

El lenguaje no puede ser una obra artística, aparte de otras causas, por no ser creación de un individuo. Como hemos dicho, yo no puedo imaginar, pero puedo pensarlo con palabras, que la humanidad hubiera vivido miles de años sin palabras ni conceptos, sin dudas ni mentiras, como el reino animal, y que un día, de repente, se irguiera un gigante, un hombre de dos brazos, entre hombres de una vara, y que éste fuera un poeta. Pues el lenguaje nunca fue una obra de arte, pero siempre el medio artístico de la poesía. Él sólo, y por sí solo, como si hubiera querido descargar en un trueno toda la tensión, hubiera visto descubierto y formado el lenguaje. Entonces hubiera sido una obra de arte. La obra de uno. Pero también un monólogo. Los hombres de una vara no le hubieran entendido. El lenguaje, salido de una necesidad momentánea, hubiera podido ser obra de arte. El idioma salido de una necesidad común de comunicación es mal trabajo de fábrica; amontonamiento de millardos de asalariados.

Pero así como el lenguaje no puede ser una obra de arte, porque no la compuso un hombre solo, así tampoco es una obra de arte, porque no está hecho para la gran necesidad de los hombres de dos brazos, sino para las pequeñas necesidades de todos. El lenguaje se ha formado como una gran ciudad. Cámara por cámara, ventana por ventana, habitación por habitación, casa por casa, calle por calle, barrio por barrio; y todo esto se ha encajado, se ha unido y se ha pintarrajeado, por medio de tubos y alcantarillados, y si delante de todo esto colocamos a un botocudo y le decimos que aquello es una joya, lo cree el muy asno, que, sin embargo, tiene en su casa libre la cuadra.

Lo común del lenguaje Si el lenguaje no es una obra artística, para eso es hasta hoy la única organización social, la que verdaderamente descansa ya sobre fundamento socialista. Es cierto que también tiene la ciudad, como el lenguaje, sus tubos de gas, que llevan a las habitaciones luz envenenada; sus tubos de plomo, que aportan agua sucia en las cocinas, y sus canales por los que corre en admirable simetría, cha-

poteando jocosamente bajo la tierra, la inmundicia del millón, que podrá ser útil a la humanidad futura para sus campos. Pero el humo de hulla, el cieno y el estiércol no son en todas partes propiedad común. El ejecutor de los impuestos tiene la llave y pedirá dinero. En esto el lenguaje es algo más divertido. Para pintarlo vivamente: por sus oxidados tubos corren mezclados luz y veneno, agua y enfermedad, y de todas las juntas salta gratis en medio de los hombres; toda la sociedad no es más que una arquitectura hidráulica gratis para esta mezcolanza; cada individuo es un surtidor de agua, y de boca en boca salta la turbia fuente y se mezcla pujante y contagiosa, pero infructuosa y ruin, y aquí no hay propiedad, ni derecho, ni fuerza. El lenguaje es propiedad común. Todo pertenece a todos, todos se bañan dentro, todos lo beben y todos lo devuelven.

Los utopistas creen y enseñan que toda la naturaleza será un día tan común como el lenguaje, cuando, como éste, sea la propiedad cosa común y barata.

Organismo Se ha abusado mucho de la imagen de que el lenguaje sea un organismo. El lenguaje no puede ser un organismo, pues aunque tuviera esta palabra un sentido, lo que quiere ser un organismo, debería ser unidad con existencia propia y vida aislada.

Pero el lenguaje nunca puede existir solo, sino únicamente entre los hombres. Él es para los hombres lo que el fabuloso éter para los cuerpos graves, eléctricos o luminosos. Algo que trasmite las vibraciones, las vibraciones cerebrales de unos a otros.

Como para el lenguaje se necesitan al menos dos, pudiera pensarse que él une a los hombres, como la cópula, y que así, al menos, produce la unión de dos organismos, el acto de la procreación espiritual.

El organismo es fructuoso, procreador perenne. Pero el lenguaje es infructuoso. Él aporta sólo las nueces vanas de la tautología. No procrea nada, y lo más que hace es el oficio de comadrona. Y si tiene los dedos impuros, matará a la parida.

Entre los hombres Desde que se ha aprendido a ver el lenguaje como todas las demás psicologías populares como cosa que no existe en mi cabeza ni en la tuya, sino que se agita como el éter entre los hom-

bres, desde entonces debía haberse atribuido la lógica también a la psicología popular y reconocido el pensamiento como agua corriente que separa los hombres, o como puente que conduce a ellos, pero nunca como igual a tierra firme.

Claro que en el concepto de que el pensamiento o el lenguaje es algo de creación propia, una colección de señales evocativas para no perderse en el contenido de las impresiones, está asido al individuo el lenguaje, a mi cerebro y al tuyo. Pero ésta es la parte más pequeña del lenguaje, la más valiosa para la personalidad, la menospreciada en la bolsa del comercio humano: pues ella no es vendible, es intransferible, incomprendible, imparticipable.

Naturalmente, que mientras el individuo reciba en su cerebro, como conceptos definitivos de una nodriza de la enseñanza, los definitivos escritos impresos en el periódico, el lenguaje (en el instante de ponerse en movimiento recibe el nombre de pensamiento) se pone en contacto calladamente, por medio de estos signos, con cada cerebro particular; pero su propia vida vibrante y lucida la tiene entre los hombres. Él toma de la tradición sus conceptos, y deja acuñar su valor en la bolsa del comercio. Por esto, el que fuera bastante osado, como para desenredarse de esta enmarañada red de comunicación del lenguaje común y saltar sobre el precipicio de nuestra ignorancia, no observando, sino pensando o hablando con su cerebro individual, ése, sin duda, se equivocaría en el tamaño del salto. Por fortuna suya, no podrá librarse nada del lenguaje común; a él también le han sido impresos los signos comunes: también piensa él su pensar hablado en parte fuera de su cabeza, entre los hombres. Y así como los nervios simpáticos, que sirven a la vida inconsciente de la respiración y de la nutrición, están, a pesar de todo, en comunicación con el sistema central nervioso, así pende del lenguaje que se formó entre los hombres el hombre más solitario, en cuanto hable.

Lenguaje dual Y así se rectifica también la opinión de que no hay un lenguaje general, sino únicamente lenguajes individuales. Bien observado: quedamos en que el lenguaje individual es el más próximo a una realidad posible. Pero como el lenguaje sólo tiene existencia entre los hombres, es social, no puede existir tampoco en un individuo solo. El que observe este hecho notará pronto que se podría hablar, aparte del lenguaje individual, del lenguaje individual entre dos personas. Cuando

se habla con un amigo –libre de cortesías y amaneramientos– se hace en otro lenguaje. Al que esto no le sea tan ostensible en un modelo viviente, lea la correspondencia de dos hombres célebres. ¡Cómo cambia el lenguaje individual de Goethe con los años y con los correspondientes! Y en la chusca y extraordinaria correspondencia entre Voltaire y el rey Federico, puede seguirse, junto a dos marcados lenguajes individuales, otro tercero: el entre los dos. El sello «*ecr. l'inf.*» llega a pertenecer a los tres lenguajes. A sus lenguajes propios y al común a ambos, al lenguaje dual.

Conocimiento social

Ética Si el concepto y la palabra, el lenguaje y el pensamiento son una misma cosa, y más aún, si el lenguaje históricamente y en el empleo de los hombres no pudiera formarse más que socialmente, deberá ser también de actividad común el conocimiento de la realidad. Yo podría ir más allá en deducción: y como esta comunidad es una abstracción, así es también imposible que el conocimiento sea una realidad. El resultado es concluyente; pero sucumbiría a la superstición de la palabra, si esta conclusión expresada con palabras me tranquilizase. El resultado inspira más confianza cuando lo vemos confirmado en un ramo especial que desde tiempo inmemorial fue tenido como la manifestación del más allá, esto es, por el conocimiento más seguro. Este ramo es el de la ética. El individuo, si lo encontramos sin conexión alguna con los demás hombres, carece de ética. La ética es un fenómeno social. La ética, como el lenguaje, sólo entre los hombres es algo, porque ella no es más que lenguaje, precisamente. La ética es el hecho de que entre los hombres se han formado conceptos de valores, que se presentan como juicios en la observación de las acciones humanas.

Pero con este juicio de valores sucede lo que con la mayoría de los juicios. Ellos no se fundan en la experiencia individual del juez, sino en la experiencia de los antecesores y contemporáneos; la cual experiencia es tradición y creencia, no sólo en la religión y en las costumbres, sino precisamente en cada conocimiento del mundo real. Y la tradición no se apoya sólo en el lenguaje, sino que ella es al mismo tiempo lenguaje.

Me he adelantado, con esta última frase, a la investigación. Para nosotros, para los que el lenguaje no es más que el cómodo recuerdo del

género humano, y el llamado saber no más que esta misma memoria en el orden económico individual, para nosotros no puede haber entre lenguaje y conocimiento más que ligeras diferencias. Ambos son memoria, ambos tradición. Solamente que dentro del lenguaje, diferenciamos entre ciencia y tradición, según que la observación que sirva de base a la memoria pueda probarse, esto es, pueda repetirse o no. Como esto es especialmente difícil en el campo de las religiones y en sus creencias especiales, se han cultivado bien en él los conceptos de tradición y fe, que casi teme uno descubrirlos en el ramo del conocimiento. Y, sin embargo, inflexibles e indiferentes, tenemos que reconocer y enseñar que también las percepciones científicas, cuando descansan en sentidos accidentales, sociales y heredables, sólo pueden ser antropomorfas, convencionales y tradicionales.

Estética Pero, apartándonos momentáneamente de la pregunta de si el conocimiento es algo real, queremos seguir adelante y aclarar otra vez, y ésta de una manera inductiva, por qué llamamos al conocimiento fenómeno social. Las personas malvadas no aceptan los juicios éticos. Dicen que la ética no contiene conocimiento seguro. No nos irá de manera muy diversa si ahora mostramos el factor social bajo otro juicio de valor, el de la estética. Nadie dudará del hecho de que los juicios individuales del gusto dependen necesariamente del gusto dominante en aquella época, lo que se expresa con la voz moda. («Moda», así como «moderno», de *modo*: lo actual, lo de hoy.) Todo artista se deja influir por el gusto de su tiempo, el corriente artista industrial según su ordinario sentido industrial, pero también el altivo artista, porque el hombre no es capaz de desarrollar sin interacción y sin su ambiente. Un artista cualquiera del viejo Egipto o del Japón que sobresaliera en su tiempo por el radicalismo más intenso, empleaba, sin embargo, las formas de lenguaje de su tiempo y se compenetraba tanto con él que sólo la agudeza de un investigador nuestro puede notar las diferencias entre él y sus contemporáneos. Un pintor, un músico o un poeta contemporáneos pueden oponerse cuanto quieran al influjo de su época; pero no por eso dejará de podérseles reconocer como un fenómeno de su década, si no es que imitan, con un extremo refinamiento, un pasado, falseándolo. Si esta influencia del medio, sobre el gusto del que trabaja, no fuera tan grande, no sabrían los historiadores de arte colocar cada obra de arte en

su lugar y tiempo con la seguridad instintiva que lo hacen. Y la influencia sobre el juicio artístico del público es mayor aún.

Se argüirá que la crítica del gusto tampoco ofrece aquello que llamamos comúnmente conocimiento. Por mi parte. En la crítica de valores de la ética y de la estética solamente se han dado ejemplos de cómo en el proceso espiritual del juicio en esta exteriorización soberana del pensamiento humano, puede hablar un factor social.

Kant Los juicios estéticos me son importantes todavía por otra razón. Y es por haber probado en ellos Kant una crítica que dejó de probar en los juicios en general. Él no analizó, en su crítica del poder de juicio, la belleza personificada o lo bello; él se ciñó más bien a investigar los juicios totales, esto es, los conceptos y palabras de alcance de lo llamado bello. Así, pues, su *Crítica del juicio* es una crítica del lenguaje. La primera; cuando escribió la *Crítica de la razón pura*, no pensaba todavía en la interrogación de cómo son posibles los juicios estético-sintéticos *a priori*. Hasta poco antes de emitir la segunda edición no se extendió a ello. Si él hubiera hecho esto en su obra principal, en la *Crítica de la razón pura*; si también aquí hubiera renunciado a una inteligencia de la razón personificada y hubiera analizado solamente los conceptos y las palabras de ese círculo –círculo que hubiera sido el mismo lenguaje– poseeríamos un crítica del lenguaje por Kant, la cual, dado lo incomparablemente penetrante y profundo de su espíritu, no hubiera sido una simple aportación, sino la crítica del lenguaje, el hecho redentor.

Pero quizás este hecho no fuera posible todavía, aun después de Locke y Hume, porque, a pesar de existir los primeros impulsos, no estaba vivo todavía el concepto de la evolución ni en el mismo Kant, y porque sin la representación de un origen común del organismo y de sus órganos sensitivos parecía inconcebible la generalización o el carácter social del pensamiento. No me refiero a la «evolución» en el concepto dogmático con sus arraigadas supersticiones lingüísticas –sobre todo en Alemania–, sino solamente al conocimiento de que el lenguaje y la memoria de los organismos y las costumbres y la razón no existían y se han hecho. Kant estaba todavía muy inmediato a Wolff. Así, no tuvo la tentación o el fin de una fundamental crítica del lenguaje, ni la esperanza, ni el pensamiento de poder probar la posibilidad del conocimiento en el lenguaje. Si el conocimiento humano o el pensamiento es idénti-

co al lenguaje, si el lenguaje no es otra cosa que la memoria de la humanidad, y si, finalmente, no existen en la realidad del mundo, ni una memoria abstracta, ni una abstracta humanidad, ni un lenguaje abstracto tampoco, sino doquiera solamente individuos humanos, con actos de recuerdo y movimientos lingüísticos, entonces el conocimiento es, como el lenguaje humano, un fenómeno social, o, si se quiere, una ilusión social, algo entre los hombres. En este sentido nos adherimos a las, en muchos sentidos y en su formación lógica, falsas palabras: *society is prior to man*. Nada sabemos sobre si los hombres fueron, desde un principio, sociables. Aquí, como en cada una de las demás afirmaciones sobre prehistoria, ha olvidado Spencer agregar el concepto del diferencial. Solamente en cada pequeño instante se adelanta al desarrollo del individuo la influencia de la sociedad o del medio. Esta relación pudiera ser, en realidad, algo así: el individuo genial precede siempre a su rebaño o a su sociedad en un diferencial de saber, y siempre adelanta la sociedad a sus individuos en el diferencial de un concepto, de un juicio, en un pretendido saber, para abreviar. Como la una cara de la verdad puede reconocerse únicamente la palabra de Spencer.

Ahora, donde quiera que nosotros hagamos la prueba para descubrir la esencia del conocimiento, allí se mostrará, al igual que el lenguaje, ya como un fenómeno social o quizá como una social ilusión. No nos es aún permitido hablar mucho sobre las diferencias entre lenguaje, pensamiento y conocimiento; a pesar de los esfuerzos que durante miles de años han hecho las mejores cabezas, no han logrado trazar un límite claro aun entre los mismos fáciles conceptos de este amplio grupo: del lenguaje, del pensamiento y del conocimiento (o entre la frase, el juicio y la verdad).

Lógica La parte que nosotros llamamos lógica y que acostumbramos a considerar como el fundamento granítico de nuestra ciencia puede derrumbarse lo más callada y prontamente como un castillo de naipes. Bien puede ligar la lógica los espíritus humanos; pero no porque posea una ignorada y sobrenatural fuerza, sino porque ella, con juicios y llaves y métodos, se encuentra dentro completamente hasta en el más primitivo concepto o voz, y porque estas voces y estos conceptos sólo llegan a tener un valor cuando corren entre la gente, cuando ligan a la gente.

Bajo la influencia de las ideas reinantes tenemos que llegar a hacer responsable a la lucha por la existencia de la necesidad diaria para la formación de la palabra y, con ello, del desarrollo del lenguaje o de la razón. Y al llegar aquí viviremos el aparente milagro de que nada en el mundo podrá convencernos de que nuestras percepciones sean fieles imágenes de un mundo real fuera de nosotros; evidentemente, todos los hombres normales poseen las mismas percepciones y caen en la misma duda, después de algún estudio. La observación de los datos de nuestros sentidos nos enseñará que nuestras dudas eran fundadas; que el infinito de los movimientos de la realidad sólo puede entrar en nosotros por las estrechas puertas de los sentidos accidentales; que todo aquello que no tiene dirección hacia estas puertas debe quedar fuera; que nos hemos orientado en nuestras cercanías con la ayuda de estos cinco o seis sentidos accidentales. Pero reconoceremos que el valor general de las leyes que debemos a nuestros órganos sensoriales, esto es, el valor general de todas las leyes científicas, se comprende porque nuestros cinco o seis sentidos accidentales son los mismos para todas las personas, por medio de la herencia. Entonces se convertirán las leyes de las ciencias naturales y espirituales en un fenómeno social, en las reglas naturales del juego social, del humano conocimiento del mundo; ellas son la poética de la *fable convenue* o de la ciencia.

«*El azúcar es dulce*» La frase «el azúcar es dulce» («*der Zucker ist süß*») es, aunque pequeña, una parte de nuestro conocimiento del mundo. Y, sin embargo, este pequeño conocimiento se puede considerar de dos modos distintos, según que yo haya pensado con esta frase el hecho subjetivo de que la porción de azúcar ha despertado en mí la sensación dulce, o que, según mi experiencia y la de toda la humanidad, el azúcar provoca sensaciones dulces, en general u objetivamente. En el segundo caso, es regla de la humanidad llamar azúcar a la materia y dulce a la sensación: pero fuera de lo enunciable hay una condición del organismo humano, la de notar especiales y diferentes sensaciones agradables, al poner en contacto esta materia con la lengua o el paladar. La frase «el azúcar es dulce» en el sentido subjetivo, primero, es sólo una especial aplicación de la regla. Si me he dejado engañar y he probado arsénico, entonces soy demasiado tonto para jugar; si he mentido, he cometido fullérías en el juego, entonces no me es permitido jugar.

Será cosa de investigaciones psicológicas el demostrar cómo la creencia en un saber, que es sólo una ilusión social, pudo fortalecerse porque no nos quedó otra solución que entender el mundo antropomórficamente. El saber es también una creencia, una tradición. Así como el lenguaje o el saber se formó entre los hombres de modo que cada uno pudiera confiar sus impresiones o actos voluntarios al vecino, así continuó también entre los hombres y la naturaleza, pues el hombre le atribuye, no sus órganos de sentidos, pero sí sus actos de voluntad; así llegó a los conceptos objeto y sujeto, causa y efecto, etc., continuando entonces el juego social del saber con árboles y animales.

Metafórico podemos llamar también a este saber antropomórfico, y veremos y podremos concebir mejor en esta conexión cuán metafórico es el lenguaje. La metáfora, como manantial de todo desarrollo lingüístico, conduce de nuevo, puesto que parte de la sensibilidad, hacia la psicología, y une a ésta con la filología, que es la ciencia de aquello que actúa entre los hombres. Esto nos ocupará todavía mucho más. Por ahora, sólo una palabra sobre el sentido lingüístico de la infantil frase «el azúcar es dulce», que acabamos de utilizar. El que lograra interpretar las pocas palabras de esta sencilla frase, cada una en sí, en su historia lingüística y en su valor gramatical; el que entonces pudiera comparar la expresión total de la frase fisiológicamente con las representaciones de las que ella es expresión abreviada o locuaz, ése podría vanagloriarse de haber conducido la filología a una crítica del lenguaje. Como ejemplo provisional, sólo algunas señas sobre la tarea de un análisis semejante.

Der fue en sus principios demostrativo, y así podía sustituir a cada momentáneo contenido de conocimiento aun sin sujeto. *Das da ist süß.* = Esto es dulce. El cambio de sentido de esta palabra, de demostrativo hasta artículo, va perfectamente paralelo al hecho de que nosotros sentimos primero una cosa sin poderla nombrar, hasta que la usamos finalmente como un concepto en el juicio sin necesidad de representárnosla. (Compárese III).

Un concepto tal es *Zucker*, tan pronto como pronunciamos la sencilla frase como una sabiduría objetiva o general. Si intentamos, no obstante, definir el concepto, entonces esta materia, que cada niño cree conocer, se torna un enigma que los químicos, en su idioma secreto, colocan bajo el enigma mayor de hidrato de carbono, mientras los legos y los niños tienen realmente que restringir su definición del azúcar a

algo que sabe dulce. A esta lógica interrogación se agrega aún la circunstancia de que *Zucker*, en nuestra sencilla frase, es unas veces una palabra concreta y otras abstracta.

Todas las dificultades de las formas verbales, todas las dificultades de la cópula, se apiñan alrededor de la palabra *ist* en nuestra frase. Si la palabra significa la existencia del azúcar, o solamente la realidad de la relación entre dulzura y azúcar; si es la propiedad de un fenómeno del pasivo objeto azúcar o un efecto de los movimientos atómicos del objeto, todo esto pide aclaración en la palabra *ist*. Además, tiene un sentido muy diferente la forma de presente de la palabra *ist*, según exprese la frase un juicio objetivo o subjetivo.

El adjetivo *süss* incita, finalmente, al análisis de si en todo el complejo, *der Zucker ist süß*, encontramos en nuestro conocimiento alguna otra cosa que la sensación dulce, de manera que la frase total fuera para los metafísicos sólo un rumor vacío sobre esta sensación. Vacío para nuestro conocimiento de la realidad del mundo, y valioso sólo como un medio para dejar ir la observación de acá para allá entre los hombres que juegan, una pequeña aportación a la comunicación social de los hombres. Y, finalmente, la probabilidad de que la sensación *süss* es la misma en todos los hombres, no es más que el fundamento de toda sociedad, el parentesco de los sentidos accidentales; como cuando los hombres se alegran de sus acompañados relojes, mientras, no obstante, esta uniformidad se ha logrado primero por medio de la convención de un tiempo igual centroeuropeo, y luego por la convención más amplia de que del movimiento de la tierra, alrededor de su eje y alrededor del sol, hemos hecho nuestra medida de tiempo.

Compassión Todavía podemos aventurar un pequeño paso hacia adelante. Para nosotros el lenguaje, o el pensamiento, o el conocimiento, es un fenómeno social, un algo entre los hombres. Antes, para los hombres, eran sólo sociales o altruistas los fenómenos morales, que luego han venido a parar, traídos por Schopenhauer, con la desesperación a la compasión. Ahora, que queremos basar la evolución de todo pensamiento en la lucha por la existencia, en la necesidad biológica, en la indigencia del individuo, bien podemos decir que la afinidad de los sentidos accidentales se debe basar en el parentesco de todos los organismos, y la afinidad o el valor común de nuestro pensamiento, en la común nece-

sidad del organismo humano: en la compasión. Y así nos es permitido usar, como la más corta expresión de esta teoría, una palabra de Richard Wagner, claro que en una intención muy distinta a la que él pensó, variando, místicamente, la doctrina de Schopenhauer. «El cándido puro sabe por compasión.» Dejemos a Wagner el conocimiento y la pureza, tales como él los comprende. Para nosotros es un puro cándido, en el sentido usual, el hombre que sabe sólo por su compasión.

Esta crítica del lenguaje quiere, también, agregar una pequeña modificación al juego social del conocimiento, una pequeña y nueva regla de juego. Ella es la más nula de todas; es, mientras permanezca propiedad mía única, un sueño alienado del juego de un mal jugador. Real será cuando otros jugadores acepten la regla, cuando otros se apropien las direcciones de pensamiento de esta crítica lingüística.

Soledad A pesar de todo, celebra una rumiada doctrina que el lenguaje une a los hombres. Y todavía no ha sonado el lamento de que toda la miseria de la soledad viene solamente del lenguaje.

Únicamente en el rebaño hay bienestar. Únicamente en la vida de rebaño existe la convicción muda, de que todo lo que sucede, sucede así mejor que de ninguna otra manera. A este estado de sorda felicidad le llamamos instinto. Los animales sienten este placer bestial. Y también los instintómanos, que llevan una vida de rebaño, y entre los que el lenguaje y el pensamiento no han ido nunca más allá de la convención de acciones gregarias. Ya se arrodille ante los comunes ídolos una tal piara de hombres en mutua conformidad, ya cubran sus débiles espaldas unánimemente con la misma capucha las mujeres de la piara, ya arremetan al mismo grito de guerra los hombres, o ya coman a la misma hora, rumien y vayan al agua, de todos modos es un placer bestial inconsciente.

Pero aquel para el cual el lenguaje se ha diferenciado tanto que comprende de otra manera la voz de mando del instinto que los de la piara, y que los ídolos de ésta no son para él Dios, y no se deja engañar por las forradas espaldas del capuchón, y que comprende el hurra de los enemigos y no participa, y que come cuando siente hambre, sin atender al toque del mediodía, éste ha llegado a aislarse por medio del lenguaje, y como último consuelo le queda sólo su risa para el berreo de la piara. Pero la berreante piara tiene razón sobrada al declarar erróneo su

lenguaje único y propio. Yerra aquel que, alejándose de la piara y sus abrevaderos, se extravía.

Tan poco sirve de objeto a la crítica el lenguaje piaresco como el gorjeo de los pájaros. Ambos están bajo la crítica. Él no une a los hombres, pero es un signo de la unión. A este lenguaje pertenecen los sonidos de campana que invitan a la iglesia, el tambor en los campos y el timbre que en los hoteles llama a la cena. Y será erróneo cuando no contentándose con estar entre los hombres, con acompañarlos en sus necesidades y cuando sobre los hombres y sobre sus cuidados se liberta y quiere satisfacer sus deseos espirituales enervados y alejados de las necesidades humanas.

Así como el océano entre los continentes, se mueve el lenguaje entre los hombres aislados. Se dice que el océano une los continentes, porque de él se sirven los barcos para un lado y otro y para abordar, a no ser que antes se pierdan en él. El agua separa, y sólo la ola de flujo movida por extrañas fuerzas bate, ora aquí, ora allá, en las extranjeras costas y escupe las algas y las arenas. Solamente lo vulgar lleva así de unos a otros el idioma. Y en medio de la masa, cuando ventea y truena, y la vana espuma sube al cielo, viven fraternalmente unidos y separados de los dominios de los hombres la poesía y el mareo de mar.

Amor En parte alguna se ve más claro que en el diálogo de dos enamorados, cómo el lenguaje es un medio, algo entre los hombres. Pero, dejando toda poesía a un lado, aquí llega a ser realmente una regla de juego. Para la cópula de dos espíritus no es, pues, el mejor medio el idioma, porque o es muy tímido o muy burdo para los íntimos abrazos. Únicamente el pueblo africano efectúa esto abiertamente a la luz del sol y del lenguaje.

Pero no hay que ignorar que hombres capaces de procrear –que según el pensar de los pequeño-burgueses son los que más contribuyen a la degeneración, porque modifican la especie, que hombres especialmente deseados, sementales espirituales, tienden también a una unión con el querido sexo opuesto a través del lenguaje. La unión es imposible, el cráneo demasiado espeso, no hay pensamiento que pueda unirse a otro. Como un loco instinto, trepa más y más el lenguaje de los amantes y sueña con un abrazo en el éter, para caer tanto más abatidos a la tierra.

Lo que erróneamente persigue el lenguaje de los amantes está en parentesco, probablemente, de algún modo, con lo que Schopenhauer llamó mitológicamente la voluntad de la naturaleza, y con lo que, finalmente, se llama en la mitología darwinista, evolución. El proceso no lo sabemos. Para el fiel sentimiento amoroso de los pacíficos observadores no da aclaración suficiente tampoco Darwin, y Schopenhauer, con su amor a la generación futura, no ofrece más que un trasunto tautológico.

Y, sin embargo, sentimos algo así. Sentimos cómo nuestro carruaje va tirado por dos animales diferentes: un jabalí y un caballo alado están enganchados. No queremos separar de la lanza al puerco. Pero queremos subir al mundo de las ideas o de los niños con el caballo sólo. Sentimos en nosotros la bebida que llena transparente y pura la mitad superior del cristal, y que en el fondo se espesa en un líquido turbio, venenoso y enloquecedor. Queremos trasegar todo el vaso, pero las madres de nuestro futuro –que son como nosotros– no deben vernos beber más que la parte clara y... ellas mismas chupar de ella. Nos arrastramos por la tierra, pero sentimos fuerza para volar.

Uno solo no lo puede. Pero creemos, tenemos la ilusión de que podríamos volar si llegásemos a tener un punto de apoyo en los demás que rastrean y quieren volar, y a los cuales servimos a la vez de apoyo para su ilusión.

Y no ilusión a secas. Lo que el lenguaje nuestro no consigue cuando, alzado por el calor de la afición, busca queda y murmurante el alma del otro, lo pueden los vivientes reales, los tan menospreciados cuerpos. Brillante en el calor del placer mira el ojo el brillar de otro, despacio se unen labios y labios y en la postrera unión se consume el milagro de que las dos pasiones se prolonguen en un ser nuevo, en cuya lanza no aparece uncido animal repugnante alguno, cuya bebida no tiene fondo venenoso y que en sueños vuela con su fantasía infantil.

Éste es nuestro sentimiento a la vista de un sano niño, esta nuestra nostalgia por la inocencia del niño. Luego el niño se hace un hombre, y el noble caballo se estremece cuando ve junto a él por vez primera al puerco. Y la eterna pregunta de la humanidad es, si su desarrollo por medio del amor será tan desencantador e insuficiente como sus intentos de unión por medio del lenguaje.

III. Realidad del lenguaje

Poder de la palabra Por ser el lenguaje una fuerza social entre los hombres, ejerce también una fuerza sobre el pensamiento del individuo. Lo que en nosotros piensa es el lenguaje, lo que en nosotros verifica es el lenguaje. La sensación tantas veces traída en palabras, de «yo no pienso: algo piensa en mí» —esta sensación de coacción, de fuerza, es completamente justa.

El poder de la palabra sobre el aislado cerebro humano ha llegado a la enorme expansión que podemos observar en los tiempos históricos por el largo transcurso del llamado desarrollo o evolución. El hombre, en el estado semejante al animal, hubiera tomado este poder por una enfermedad, por una enfermedad epidémica que en nosotros dejó la disposición al hablar. Esta fuerza la vemos a menudo en los sueños. Una impresión cualquiera, por ejemplo, el golpe de un reloj, penetra como el aguijón de un insecto en el espeso velo de los sentidos; no puede volver a salir, y tal vez sea otra forma de la conservación de la energía que la impresión recibida salta entonces en el cerebro de recuerdo en recuerdo, tendiendo siempre a buscar la salida, y conserva tan íntegra su primitiva fuerza, que despierta al cuerpo en el momento en que consigue atravesar de nuevo el velo por un lugar distante cualquiera. Este pasivo desvarío del sueño, que nos enseña la velocidad casi inabarcable de las asociaciones, se deja imitar en el desvarío momentáneo y artificial que provoca la hipnosis. Aquí no es una impresión la que liberta la serie de asociaciones, sino una palabra. Esto es, un signo, una señal; aunque, en el sueño, la impresión también era un signo para el irrepresentado juego de las asociaciones. Pensemos en las innumerables series de representaciones que tendrán que pasar por el cerebro de un hipnotizado para que, por ejemplo, beba tinta a la voz de vino y al mismo tiempo ponga una cara sonriente.

Hipnosis Hay grupos de dementes que hacen lo mismo sin la influencia exterior de la palabra. Pero todas las personas están en una relación mutua de hipnotizador e hipnotizado; toda persona se deja recíprocamente sugerir forzadas representaciones por medio de la palabra, y no es para mí una duda que ello no sólo sea en momento de arrebato popular como en las guerras y persecuciones de hechicería, en los que la hipnosis logra enajenar artificialmente toda una masa de hombres, sino que todo el comercio espiritual de los hombres entre sí no es más que una no interrumpida y complicadísima red de intentos y logradas hipnosis, que hacen uso de la heredada propiedad evasiva de las asociaciones, y en los que le toca al lenguaje el triste papel de ser agitador y único medio de esta locura artificial.

Psíquicamente, esto es, de forma imponderable y gratis –ya que lo imponderable es siempre lo más barato– obra el lenguaje como fisiológicamente lo hace el alcohol. Las palabras embriagan, las palabras aturden, y los que se entregan a ellas pueden ser conducidos por las palabras al suicidio. Y mientras que entre los hombres son pocos los alcohólicos, hay innumerables enfermos que no pueden resistir a la tentación de ingerir masas de palabras y de devolverlas. Pudiéramos llamar a esta enfermedad logismo, y el que la palabra significa ya tanto como razón no es motivo para buscar otra. También pudiera llamarse le silogismo o simplemente lógica.

Palabra y pulsión sexual Muy digno de atención me parece para la fuerza de la representación y de la palabra humana la diferencia entre la pulsión sexual del hombre y la del animal, aunque la causa esté realmente –casi indudablemente– en una cierta degeneración del hombre, en su independencia del atractivo inmediato. Parece que entre los animales decide la disposición de la hembra, que el macho reacciona por la agudeza del olor al presentarse este raro y retornante período de disposición, y que todo queda sujeto, pues, a períodos. Semejante agudeza sensual para la disposición de la mujer han observado y descrito viajeros europeos entre los habitantes humanos de las islas del Pacífico.

En cambio, en los hombres esta acción no va unida a período alguno, y esto se sirve a menudo como signo diferencial entre el hombre y el animal. Esta inclinación se provoca, no sólo en los varones, sino también en las hembras, por simple presencia. Pero nos haremos clara la

esencia de esta diferencia si vemos que la reacción del macho la ocasiona el órgano del olfato (esto es, corporal), al percibir la disposición de la hembra, y entre los hombres produce la misma reacción la vista de la hembra –respectivamente la del macho– esto es, el sentido óptico, el más incorpóreo.

Literatura Si el recuerdo vivo y la presencia obran sobre la inclinación del hombre en general, en el hombre culto esta inclinación será despertada por un rodeo mucho mayor, como son los sonidos de las representaciones, la palabra. Por esto, de siglo en siglo irá pasando a la palabra, también de manera artificial, más y más el concepto de la desvergüenza, aun siendo la palabra mucho más inocente que las representaciones humanas. Este efecto de la palabra sobre la afición sexual debe ser una nueva adquisición de la humanidad (una nueva degeneración, si se quiere); de otra manera no hubiera hablado y escrito Lutero todavía tan ingenuamente de tales cosas. (Ni ingenuo ni sencillo es el retorno «moderno» de tiempo en tiempo la grosería literaria, como en el *Sturm und Drang* y en el Naturalismo; la porquería de moda es perversa.) Y actualmente se hallan de tal manera las cosas, que los nervios, esencialmente los de una población muy leída como la nuestra, han llegado a establecer una relación tal entre los sonidos y la pulsión sexual como quizá antes la hacía la unión nerviosa entre el olor excitante y la pulsión sexual; y tal vez esta unión misma se pudiera tomar como una enfermedad de los nervios, si pudiéramos hacer sólo una distinción más clara entre degeneración y desarrollo y entre enfermedad y vida. Innumerables novelas se leen hoy inocentemente por muchachos y niñas, sólo con el deseo de un efecto tal, e insensiblemente son escritas para este efecto por los escritores; por lo que yo no quiero hablar nada sobre la producción de la voluntaria literatura puerca, y así tenemos de nuevo un ejemplo de cómo la palabra, considerada como una fuerza espiritual sobre la vida real, interviene en los nexos causales de la vida.

No se confunda con este fenómeno el hecho de que también los animales modulan voces de reclamo en el tiempo de celo, que tan claramente podemos observar en los pájaros. Si el macho reacciona por la disposición de la hembra y esta reacción se exterioriza primero en un tono determinado, este tono, grito o canto, son ya las exteriorizaciones

de la pulsión sexual. Entre las personas es frecuente la voluntaria selección de la palabra y la imagen a ella unida, y hasta la importancia de una palabra casual que despierta más pronto y seguramente la pulsión. El reclamo del animal no corresponde al concepto de lengua; entre los hombres, el lenguaje de los conceptos llega a ser reclamo.

Virtuosos Un defensor del lenguaje podría afirmar que su poder estimula también a la bondad. Cura, como la hipnosis, la enfermedad imaginativa, esto es, remedia, no la enfermedad, sino la imaginación. Así puede contrarrestar la palabra por medio de su fuerza social a la inclinación melancólica hacia la maldad.

Para mi sentido lingüístico personal tiene la palabra «virtud», o mejor aún, el plural «virtudes», la tendencia de alcanzar un matiz arcaico, como lo han alcanzado los nombres de los viejos dioses y como obran en nosotros los de las personificadas diosas de las abstracciones justicia, sabiduría, industria, etc. Esta sensación deja íntegra la moral; con esta sensación se distingue cómo se distinguen los hombres buenos de los malos. Se tiende siempre a buscar palabras nuevas, y hay que reconocer que los nombres viejos de las virtudes son eficaces en el sentido moral, mientras que las palabras, como medios de conocimiento, aparecen ineficaces. Es sólo un reír suave lo que el espíritu del lenguaje deja sonar como si fuese de lejos.

Tomemos, por ejemplo, la bondad como tipo de virtud humana y descubriremos solamente contados hombres que sean genios de bondad en este sentido virtuoso. La mayoría de los buenos son buenos solamente, porque existe el concepto de bondad, y porque en ellos obra una inclinación a adquirir este apelativo de «bueno» como una orden. Ellos obran bien, renuncian a malos actos y ejercitan bondad, porque quieren llamarse buenos. En la práctica hay entre ellos y el hombre naturalmente bueno sólo una pequeña diferencia. Si ellos vivieran en un pueblo que no hubiera formado aún el concepto de la bondad no sentirían, o casi no sentirían, el estímulo de ser buenos. En este caso son las palabras un suscitante motivo moral. Los animales mudos no conocen todavía este motivo y, por ello, no son ni buenos ni malos.

Lenguaje y dibujo El lenguaje es un poder. Entonces, es algo real. Puesto que sólo lo real puede obrar. Pero lo que actúa como poder no es, sin embargo, nunca ni jamás «el» lenguaje, sino una palabra. Esta palabra claro que no está separada de sus complementarias, así como fisiológicamente no se da un fenómeno químico sin mutuas dependencias de sus conexos (sangre y nervios cerebrales). A las conexiones mutuas se puede apellidar «el alma», *l'introuvable*. El lenguaje es «el alma» de la oratoria —«podría decirse».

Si queremos comparar el lenguaje, que no siendo una realidad, es fuerza y obra, con algo semejante, pensamos en los dibujos, que por su negrura destacan sobre el blanco papel y no son más que signos, sin embargo; realidad física (como pequeñas partículas de grafito) y real y efectivamente sólo medios de representaciones, signos, imágenes antropomorfas. Los animales no aceptan los dibujos (ilusiones no son dibujos) como verdades. Y la doctrina de que jamás será posible obtener conocimiento alguno por medio de una operación o trabajo o tiranía de la palabra —esta doctrina aparecerá más clara si se la compara especialmente con los dibujos que ilustran un texto científico. Así tendríamos por mentecato al individuo que quisiera hacer un viaje de investigación por África, no sobre el terreno, sino sobre un mapa, y le diríamos: «Con la lente más poderosa no podrás encontrar en el mapa más de lo que descubrieron o creyeron descubrir tus predecesores». Asimismo, nos reiríamos de aquel que quisiera proseguir investigaciones cerebrales estudiando los dibujos del cerebro.

El lenguaje, pues, no es más que una totalidad gráfica y esquemática basada en los sonidos percibidos por los antecesores hasta hoy. Y ya podemos examinar las palabras con la lógica más afinada; nunca saldremos de su contenido, pues no son más que una colección de material viejo o anticuado, precisamente.

Y sobre esto hay que observar que todo dibujo (del ojo, del cerebro, etc.), aun siendo lo más natural y fiel, nunca pasa de ser un esquema; porque nuestros conocimientos de las conexiones son esquemáticos, nosotros vemos de dos suertes: primero lo que comprendemos y segundo lo que no podemos asegurar.

De una fotografía del objeto natural podría el investigador crear un nuevo conocimiento, pero en el círculo de los tonos no correspondería la mecánica fotografía más que con tonos naturales inmediatos y sus fijaciones. Nunca podrá ser el lenguaje fotografía del mundo, por-

que el cerebro del hombre no es una cámara oscura verdadera y porque en el cerebro se albergan fines, y el lenguaje se ha formado según razones de utilidad.

Deixis El lenguaje no es, pues, sólo algo real físicamente, como ondulaciones del aire. Es real, además, como lo es un dibujo, un signo. Como signos, como señales auditivas, debemos imaginar los principios.

Y aun hoy mismo, en sus grados más bajos, es el lenguaje todavía deféctico. «Déme usted embutidos». El mudo obtiene resultado tan feliz indicando con el dedo el embutido. Y el perro aspira a este resultado más rápidamente. Ahora, en sus alturas, es el lenguaje un medio artístico. Goethe ponía palabra tras palabra como Rafael color sobre color. En el comercio humano, en el trato, como en el restaurante, en la guerra y en la lucha amorosa, el lenguaje tiene una sencillez de embutido. En un salón distinguido de escogida conversación y personal apreciado, se acerca a la obra de arte. En medio de esto está la parlería, la charlatanería insustancial que practican miles de millones de personas, horas y horas diariamente. Aparte de la charlatanería, algunas ciencias se han servido de las palabras para utilizarlas como signos algebraicos en fórmulas. Una idea nueva no puede surgir de ello; tan imposible como aumentar en un átomo el valor del mundo por medio de las variadísimas combinaciones y permutaciones de las diez cifras significativas. Si un creador hubiera ordenado nuestro sistema solar, lo hubiera arrojado al espacio sin un cálculo matemático anterior. Y la naturaleza es enteramente muda. Y mudo se quedaría también quien la comprendiera.

IV. Errores ocasionados por el lenguaje

Nuestra especulación sobre la esencia del lenguaje nos ha conducido a la primera aparente contradicción; el lenguaje (ya sea considerando la abstracción o un lenguaje determinado y hasta un habla individual) no es una cosa real y, sin embargo, es algo efectivo, un arma, un poder. Ya volveremos al lenguaje como causa activa de otros fenómenos. Ahora nos detiene la idea de que las contradicciones en el pensar, esto es, en el uso lógico del lenguaje, son posibles. Esto se nos mostrará en su total crueldad al llegar a la crítica de la lógica. Aquí, al principio, no queremos suponer aún la necesidad del error; queremos ocuparnos exclusivamente de la mala inteligencia de los hombres entre sí y hasta del hombre consigo mismo. «*Nous sommes*», decía Flaubert, «*tous dans un desert. Personne comprend personne.*»

Falta de comprensión Entre las razones por las que no se entienden los hombres unos con otros, se encuentra, en primer lugar, el constante aumento de palabras, esto es, la historia de cada lenguaje.

Y es el caso que, contra toda lógica, las palabras enriquecen, a un mismo tiempo, sus contenidos y sus abarcciones. Compárese lo que bajo la palabra «estrella» entienden el niño o el campesino y un astrónomo. Así como no se ha roto la continuidad, el recuerdo y la personalidad por haberse convertido la niña que pesaba 10 libras en un ama de más de 200, así ha habido interrupción en la vida de la palabra. Y como la palabra va de un hombre a otro, podemos decir que nuestras palabras tienen tras sí un crecimiento de miles de siglos. Como la vid que hoy aporta sus frutos, en los tiempos primitivos creció en Persia; después, recorriendo, quién sabe qué países cultos, llegó como estaca a Italia; de allí, por el capricho de un emperador, pasó al Rin, y de aquí vuelta otra vez al *Hardt*, así, pues, lo que no puede definirse, pero es la vida de esta vid, así trabaja incesante e inmortalmente cada palabra que empleamos. Pero así como cada sarmiento no tiene más que cien años de vida y el primitivo sarmiento persa tiene que comenzar a brotar en

cada individuo nuevo, así la palabra, creciendo pacíficamente a través de los siglos, tiene que empezar a germinar de nuevo en cada individuo humano.

Y así como en las innumerables vides de una misma clase, con sus mil veces más innumerables hojas y frutos, no hay dos hojas, ni dos uvas iguales; así la palabra aislada, que tuvo que germinar millones de veces en los millones de paisanos, no tiene en dos de ellos el mismo contenido, el mismo alcance y el mismo valor.

Respecto a las hojas, nadie atiende a esto cuando murmuran con el viento, y tocante a las uvas tampoco importa para la práctica con tal que den en el lagar un potingue posible de beber. Para la práctica basta también el lenguaje humano, probablemente porque cada cual se preocupa aisladamente de sí mismo. Únicamente los locos que quieren entender y darse a entender sienten la insuficiencia del lenguaje.

Envejecimiento de la palabra Así como los pobres y los ricos no se entienden entre sí, así tampoco se entienden los señores de ricas y de pobres palabras. Ésta es otra semejanza que tienen los idiomas y sus palabras con los hombres, de modo que ellos (palabras y hombres) se tornan ricos y viejos al mismo tiempo, empobreciendo por la edad, empobreciendo por el gasto de la riqueza. A menudo se ha llamado la atención sobre la edad de la palabra y del lenguaje. Es curioso que precisamente las grandes palabras por las que miles de cráneos se han quebrado en la paz y triturado en la guerra, han tenido, visiblemente, sus tres períodos. Estas grandes abstracciones: Dios, eternidad, creación, fuerza, etc., en sus orígenes fueron productos simbólicos de poetas. Como metáforas son algo, y algo relativamente agudo, frente al género mortal de la palabra. Así Dios frente a la chusma de dioses que se ha vuelto insulsa. En el segundo período la gran palabra se aburguesa. Se hace cosa de costumbre. Nadie duda en ello, porque nadie cree en ello tampoco. En el tercer período ha sido tan restregada la palabra por el aburguesamiento, ha quedado tan pálida, que se la llama filosofía. El primer símbolo era bueno para el juego, ahora la palabra es considerada literalmente. Se ha perdido su sentido y, sin sentido, se le toma en serio. Algo así como si la mujer de un matemático tomara por una cuenta del mercado las cifras de una fórmula anotadas por su marido. O como si los curas actuales discutieran sobre la Trinidad. Un ejemplo

clásico del envejecimiento de las palabras y de las imágenes es, para mí, la frase primera de la Biblia. «En el principio creó Dios el cielo y la tierra.»

«*En el principio*» «En el principio», esto quiere decir precisamente en el principio de la eternidad, o más aún, cuando el mundo, esto es, la eternidad, principió. Una fantasía poética. La metáfora es más palpable en el hebreo. En el principio –en la testera. El mismo Lutero traducía algo vagamente «al principio», mientras vertía ya a la moderna el comienzo del evangelio de San Juan (ἐν ἀρχῇ) «en el principio». Con el «en el principio» quería él pensar en el principio de la eternidad, y con «al principio» en el final de una eternidad y el comienzo de una época nueva.

El «en el» o «al principio» de la Biblia nos emociona poética y eternalmente. Y de esto ha salido la idea archiburguesa de un tiempo larguísimo que en el principio principió y termina el día del juicio final. No es necesaria para nadie una prueba de que el nexo causal, que es para nosotros el mundo, no tuvo principio. «En el principio» es, pues, prosaicamente un disparate.

«Creó». El verbo «crear» ha pasado del lenguaje infantil y nodrizo del pueblo a nuestro caudal. Una preciosa palabra de fábulas y poetas. La palabra mágica de la fe. Más tarde, imaginó realmente el burgués al anciano de arriba como un brujo panadero que fabricaba el pan sin harina. Hoy ha bajado tanto el concepto de crear que ya sólo la mezquindad predica contra la conservación de la materia (o como se apellide a la verdad tras estas palabras de moda). En nuestro concepto del mundo, crear es un disparate.

«Dios». En el primitivo texto hebraico se decía dioses. Los dioses eran figuras perfectas de poetas realistas. Y Dios es algo no menos hermoso, pero sí más negativo, descubrimiento de un poeta idealista. A Dios se abraza todavía el débil, especialmente cuando tiene mucho dinero o grandes dolores. Por esto llama el burgués a aquellos para los cuales éste es un concepto vacío, con un nombre negativo y aversivo. Les llaman ateos a los sin Dios, como si el teísmo fuera lo más natural por estar tan difundido. Algo así como si en una casa de ciegos llamáramos no ciegos a los médicos y guardianes por tener vista.

«Cielo y tierra». Pudiera creerse que estos dos términos debieron quedar fuera, puesto que son los que saltan a la vista a cualquier polli-

to recién nacido; la tierra, cuando él picotea, y el cielo, cuando bebe. Pero si observamos más fielmente, veremos que de estos conceptos no han quedado más que las palabras y no el sentido. Para los viejos escritores de la Biblia, el cielo era algo abarcable, una cúpula abombada, una vivienda para el dios amado, desde donde, descorriendo un cerrojo, podía decir: éste es el principio, y con sus aparatos comenzar a fabricar pan sin harina. Pollitos y personas hay que siguen creyendo en un cielo semejante. Pero lo calculado por los astrónomos es ya de una generalidad tal, que para cualquier escolar esa gran cúpula no pasa de ser una ficción óptica, sin un átomo de realidad. Antiguamente podía preguntarse dónde habitaba Dios antes de crear el cielo; hoy, cada muchacho contestaría: el cielo es una ilusión. Este mismo escolar tiene hoy, de la tierra, otro concepto que los escritores bíblicos, para los que, infantil y poéticamente, era un jardín en medio del mundo. Bien observado: la tierra como el Todo. Por lo demás, «Tierra» significa sólo el suelo, en el que se cae y se es enterrado. La evolución de sentido (a la que no han atendido los eruditos) alcanza en su mayor parte a «la tierra» como Todo. Hoy ella es un granito de arena en un lugar cualquiera del borde de fuerza de un sol, que flota en cualquier parte. Al cielo y a la tierra se los ve como antiguamente, pero sus viejas imágenes han quedado vacías. Y no hay que olvidar que en muchos lenguajes asiáticos, «Tierra y cielo» corresponden unidos como una sólida expresión o locución, y que así, el lenguaje prescribió al dios que creó la tierra la creación también del cielo, en donde él vivía ya trabajando.

Y ya no quedan libres, de la primera y monumental frase de la Biblia, más que las palabras «en el» e «y». Nuestra crítica filológica no se arredra tampoco más adelante ante el análisis de estas palabras ligadoras, reconociendo sus orígenes y muertes y la imprecisión de sus sentidos.

Y tal como la primera frase de la Biblia, dejaría demostrar su envejecimiento e imposibilidad de representación cada página de cada libro anterior a nuestra generación, si alguien se tomara la molestia de escribir en sentido inverso la historia cultural.

El frac de herencia Una bella imagen del envejecimiento de los conceptos daría una pequeña historia de Wilhelm von Merckel, un dilettante de la cuerda de *Tunnel über der Spree*. Theodor Fontane habla en sus memorias de Merckel. La historia se llama: «El frac del señor de

Chergal», y es una sátira a la vieja Constitución prusiana que Herr von Gerlach (Chergal) quería conservar. Chergal posee un frac hereditario primitivo y legitimista, que querría conservar *a tout prix*; esto lleva a «que el susodicho frac, con tan continuas modificaciones y remiendos, deje de ser el mismo; pero, sin embargo, sea visto como la reliquia más intangible y llevada con orgullo». Justamente lo mismo me parece que acontece con las palabras antiguas. Tras corto tiempo, cada fase de sus sonidos y de sus significados, se trueca por algo nuevo, y solamente un abandonado aristotélico se podría consolar con que se haya conservado la forma.

Política Después de lo dicho no debe sorprender que una chanza que fue acuñada para situaciones políticas, se ajuste también admirablemente para el lenguaje. Política no es más que una expresión para las relaciones más visibles, de mayor calibre y más precisas entre los grupos humanos que se llaman estados. Los conceptos más sagrados de estados enteros, de grandes partidos políticos y de tiempos de revuelta son, precisamente, entre las palabras, los de vida más corta; el descubrimiento de que una tal sonora palabra se trueque siempre al poco tiempo en un frac hereditario, que ya no siga siendo el mismo, puede hacerse más prontamente en estos claros ejemplos que en conceptos más insignificantes.

Si se deja a un lado la curiosidad histórica, serán hoy los libros de Aristóteles sobre ciencias naturales sosamente risibles y las frases del gran Alberto simplezas. Pero también los libros de Platón, Galileo, Newton y Kant, tan admirables en su originalidad, no pueden leerse sin percibir paso a paso lo envejecido. Y ellos fueron espíritus que precedían a su tiempo, esto es, a los eruditos de su tiempo en una enorme distancia, en dos generaciones, lo menos, en treinta a setenta años.

Suele decirse en tales casos que sus lenguajes se han envejecido. Y esto es tan falso como que el lenguaje griego murió poco después que Aristóteles, y por lo tanto, no pudo envejecer más, y los libros de Alberto y Newton fueron escritos en lenguas muertas, invariables por ende.

Pero el envejecimiento de estas obras estriba en que sus conceptos generales fueron entonces tenidos por claros y seguros conocimientos, y más tarde se han abandonado como a miserables ídolos o se han corregido por ser representaciones incompletas. Así vino, naturalmente, que

las palabras perdieran su sentido o lo cambiaran, y que aquel que no sepa que precisamente en las palabras viejas está encerrado el saber antiguo, lo tome por un lenguaje envejecido. Así tales escritos clásicos nos interesan en muchas ocasiones como monedas de países desaparecidos. Son valiosos para los coleccionistas, pero valor de cambio no tienen.

Leyes Leyes y legisladores (si observamos detenidamente notaremos, a menudo, que son personificaciones, esto es, activos legisladores, lo que llamamos en las ciencias naturales leyes) pueden obrar sobre nosotros mientras creamos en ellos. Así como a una mujer amada la tenemos por una diosa, en tanto que creyentes la amamos, así estas elevadas palabras son para nosotros sobrenaturales y metafísicas, mientras les sometamos nuestro pensamiento. Un día estas palabras, leyes o legisladores serán huecas como amorcillo abandonado o rey sustituido. Durante miles de años fue Dios, el dios de la teología cristiana, el legislador del mundo o su ley. Desde hace dos siglos la ley más alta se llama gravitación. Y la gravitación la arrojaremos, una vez, como una cáscara, cuando la reconozcamos como una manifestación casual de una fuerza más comprensible.

Los historiadores que procuran abarcar con un mismo amor impotente, la atomística de los epicúreos, el dios cristiano, el rizo de Descartes, etcétera, me recuerdan a los simples tenorios que coleccionan las fotografías de todas las niñas amadas y creen orgullosamente serles fieles a todas.

Lucha verbal Los hombres, con sus palabras viejas y nuevas se encuentran frente a frente, como locos ancianos y locos jóvenes. Ningún hombre conoce al otro. Hermanos, padres y niños no se conocen mutuamente. Un recurso principal de la incomprensión es el lenguaje. Ignoramos, unos de otros, si a nuestro concepto corresponde en el oyente una representación igual a la nuestra. Cuando yo digo verde, tal vez piense el que me escucha en un verde azulado, o verde amarillo y aun rojo. Ligeras diferencias hay entre el mi de un músico y el mi de otro. Las evocaciones profundamente desiguales de una misma palabra producen, sin duda, un olor a almizcle. Cuando yo digo árbol, me repre-

sento –yo personalmente– algo así como un tilo de unos veinte años de edad, el oyente tal vez un abeto o una encina milenaria. Y estos son los conceptos más sencillos. Las palabras para los interiores fenómenos psíquicos dependen, naturalmente, de muchos valores o concepciones de contenido, y por esto no son nunca iguales para dos personas, tan pronto como una de ellas no se represente de modo idéntico al otro uno sólo de los valores de contenido. Mientras más espiritual la palabra, más seguramente provocará diferentes imágenes en los diferentes hombres. De aquí, las disputas frecuentes entre personas de condición pacífica y razonable. Las personas de lenguajes diferentes tienen por fuerza que disputar, si son tan tontas que quieran hablar unas con otras. La palabra más abstracta es la de más facetas y significados. Si quisiéramos obligar –no a todos los hombres– sino únicamente a los de una confesión, a que dieran de sí lo que, por ejemplo, se representarían bajo su Dios, saldrían a relucir las fantasmagorías más desatinadas de todos los tiempos y pueblos. Y ésta es, sin embargo, una palabra sobre la que creen estar en armonía. Valor, amor, sabiduría, libertad, son igualmente palabras quebradizas. Los hombres, con el lenguaje, han conseguido no poderse conocer nunca unos a otros.

Lenguaje varonil Que yo sepa, entre todos los pueblos de la tierra en uno sólo se ha observado que los hombres de una tribu hablaran un lenguaje diferente que las mujeres de la misma tribu. Generalmente se acepta la explicación de fenómeno tan raro diciendo que, en tiempos lejanos asaltó una horda de caribes las islas en cuestión y mataron a todos los varones, como también era costumbre en el derecho de gentes del Antiguo Testamento. Se añade que las mujeres de los conquistados dieron hijos a los conquistadores, pero no aceptaron su lenguaje, antes bien, en el harem las hembras ejercitaban su idioma y lo siguieron transmitiendo a sus hijas y nietas. Tales divisiones de herencia según el sexo no contradicen en sí muchos de los generales y conocidos fenómenos naturales. Que el gallo se parezca siempre al gallo y la gallina a la gallina, es cosa tan corriente que ya no nos admira. Que el gallo «cante» de otra manera que la gallina, no nos extraña. Así como tampoco que entre los pájaros cantores sólo el macho sea el que ejercite el arte del canto y lo herede. La semejanza del sexo y la herencia de las propiedades según el sexo es tan general, que quizá pudiera sor-

prender la observación de si no se ocultará en ello precisamente uno de los portentos naturales mayores. De todos modos, la distinción del lenguaje según el género, como se ha observado en estas mujeres caribes, establece una analogía con uno de los fenómenos naturales más corrientes.

Nosotros no somos caribes, pero poca atención se necesita para notar que también entre nosotros, especialmente en el círculo culto de los países culturales, existe una sensible diferencia entre el lenguaje del varón y el de la hembra. Miles de veces se escucha la observación sobre el libro de una escritora, de que se reconoce el lenguaje de la mujer. La diferencia es mayor aún en la conversación, no tanto en la charla de hombres y mujeres sencillos, pero sí entre el tono en que se distraen los caballeros en un salón de fumar y el tono que frente a ellos sostienen las damas. El expresar claramente esta diferencia es difícil; depende, por otro lado, tanto de la desigualdad de la educación escolar como de la experiencia mundana, que se necesitan estudios preparatorios especiales para separar científicamente uno y otro lenguaje. En tanto que las opresiones sociales han colocado bajo el lenguaje de la mujer, en tanto sirve también de espejo del estado de las cosas públicas. Dentro del círculo obrero, donde son iguales para los dos sexos la educación escolar y la experiencia de la vida, casi no queda en pie de todas las diferencias más que aquella que motiva la pudicia de los oídos femeninos, ya se base este pudor en su naturaleza o descansa en tradicional hipocresía. En el trabajo es patente la oposición entre los lenguajes del hombre y de la mujer sólo por obra de la pudicia. El hombre emplea a menudo palabras fuertes e indecentes; la costumbre permite a la mujer escucharlas y hasta sonreírlas, pero les prohíbe su empleo.

De muy distinta manera separa a los lenguajes la castidad en los salones. Aquí —se puede asegurar para todo aquel círculo social que se esfuerza en tener salón— entra en el lenguaje de los hombres el doble sentido a ocupar el lugar de las palabras sin doblez, pudiendo ser unas veces timidez y otras frivolidad la causa. Esto tiene por secuela que se establezca precisamente sobre temas sexuales un paulatino intercambio de lenguajes y que la más viva dama del salón pueda llegar a servirse del lenguaje doble del hombre, hasta que la doble y eufemística expresión pase a ser simple y con ello le sea prohibida al lenguaje de mujer. Los griegos y los romanos no reparaban, naturalmente, en sus comedias sobre esta distinción de lenguajes. El mismo Shakespeare

paraba poco en ello. Sólo cuando los papeles de damas empezaron a representarlos regularmente las mujeres, perteneció a la técnica del drama el dar a la mujer su lenguaje. La comedia de salón trajo entonces la mujer emancipada que domina también el lenguaje varonil. Con debilidades femeninas (Hedda Gabler). La vida familiar y el comercio de prostitución de las grandes ciudades ofrecen más ricos ejemplos aún que el teatro. Especialmente instructivas, sobre este punto, son las denominaciones de las necesidades naturales del hombre y las palabras para la prostituta.

Eufemismo Para las necesidades naturales del hombre tiene el lenguaje, además de las dos ya citadas, una clase más, el lenguaje de los cuartos de niños.

Para el mundo de las prostitutas, el del mercado mundial de París es el más característico en su lenguaje. Una vez más podemos observar el mismo caso de que una inocente palabra cualquiera se emplee eufemísticamente en cierto concepto, de manera que las damas en salón puedan usarla, hasta que un día la expresión eufemística se emporca por el uso y se arroja otra nueva e inocente al cenagal. Este caso, que semeja a una corriente, se repite tanto que nosotros hemos conocido ya más de uno. Hace pocos años comenzó a emplearse en París el nombre de *ces dames* para las prostitutas. Un eufemismo hecho como para el lenguaje femenino. Hoy ha perdido su doblez y no se permite en el salón. Otra nueva calificación, que se formó en nuestros días, se introdujo como un chiste, y por ello aspiró a ser acogido en el léxico de la curiosa mujer de salón. A las pobres mujeres se las llamó «las horizontales»; la expresión «oficio horizontal» existía hace tiempo. Hoy se ha olvidado lo chispeante de la expresión, se ha hecho palabra desnuda y prohibida por lo tanto.

No necesito recordar que las palabras alemanas relacionadas con tal asunto tienen la misma historia, aunque el desgaste de ellas no sea tan grande. *Dirne* (niña) es hoy todavía en muchas bocas alemanas efusiva como la francesa *fille*. Luego comenzó a emplearse literariamente en el sentido de puta, y realmente sólo en literatura sigue teniendo este significado.

Y así con muchas voces de humanas necesidades y «lugares de necesidad». (El signo inglés W.C. se ha introducido más que la cosa; en

Noruega encontré yo una estaca puesta sobre una piedra horadada que tenía la calificación W.C.).

Nuestro *Kacken* fue, probablemente, durante los siglos xv y xvi la palabra fina de salón, para decirla allí donde la palabra *scheissen* podía lastimar los oídos. (La palabra vino del latín *caccare*.) Así Lutero la empleó: «*Gott kacket und bisset nicht.*» La procedencia de la también gazmoña palabra *pissen* (para *seichen* = mear) no se ha aclarado.

De modo semejante acontece con las calificaciones de partes corporales pudorosas y ocultas. Viven muchas personas en Alemania y en Francia que, después de muchos años de casamiento, emplean palabras especiales y diferentes para las correspondientes partes del cuerpo, y que en toda intimidad nunca han hablado sobre tal cosa unos con otros.

Imprecaciones En esta particularidad limita el eufemismo en el caso de las imprecaciones. En un principio, éstas fueron invocaciones a divinidades que, según la creencia popular dominante o la doctrina de la reinante iglesia, debían castigar las contravenciones de deberes. El mismo bizantinismo, que hace a los indios del sur y a nosotros los europeos occidentales encubrir bajo toda clase de categorías reverentes el nombre del káiser, llevó también a la gente a no emplear con ligereza, a no invocar «en vano» los nombres de sus venerados dioses, como se dice en nuestra Biblia y entre los antropógrafos de los mares del Sur. Pero esto producía la dificultad de que el hombre religioso debía, por un lado, invocar el nombre de su Dios como protesta de la verdad, y por otro lado le era prohibido. En muchos juramentos (especialmente en los del soldado, quizá porque entre éstos era algo digno de alabanza y, según el estatuto de los oficiales religiosos, censurable), se hacían desconocidas al principio las palabras por medio de modificaciones paródicas convenidas. De *Gottes* se hizo *Potz* (hoy general aún) *Botz*, *Kotz*; de *sacré nom de Dieu*, el conocido *sacre bleu* y hasta *sac-á-papier*. A estas variaciones fonéticas tuvieron después –por errónea analogía– que someterse una serie de imprecaciones que no eran nombres divinos; así, *Donnerleder* por *Donnerwetter* (¿Quién examina la pregunta de si las muchas imprecaciones que tienen *Donner* y su cambio por *Blitz* o *Hagel* no obedecían a que en aquel tiempo todavía *Donner* [trueno] era un nombre divino?) A esto se agregó la triste circunstancia de que las religiones cambian al fin, que los dioses mueren; pero sus nombres, precisa-

mente porque fueron desfigurados por el miedo religioso, se conservaron permanentes. Por esto creo seguro que un sajón gritará todavía, después de la sustitución del cristianismo por otra religión nueva, su *Herrjeh* o *Ach Herrjeh*; porque él no reconocerá dentro ya el nombre de Jesús; así como nosotros usamos hoy nuestros nombres semanales alemanes o ingleses, sin pensar en los nombres de dioses germanos que contienen; lo mismo que el francés pronuncia sus días semanales sin un vislumbre de la verdad, de que se llaman así por los dioses latinos a los que estaba consagrada su pretendida relación planetaria.

La diferencia citada hace poco entre los lenguajes del varón y de la hembra, en tanto que expresa sólo la distancia social, podía ser una demostración más del hecho de que no hay dos grupos humanos que hablen el mismo lenguaje. Lo que llamamos lenguaje de un grupo es, poco más o menos, un círculo trazado desde un punto medio inseguro con un radio inseguro también. Así como nuestras mujeres, sobre todo las damas de salón, han aprendido menos que los buscados hombres de este salón, los estudiosos, los bien dotados, así puede encajar aproximadamente el círculo de la cultura media corriente con el círculo del lenguaje femenino. Según mi observación es, por ejemplo, característico para este lenguaje, en Alemania, el uso inútil de la palabra de origen extranjero. El lenguaje del hombre culto lo evita, y el pueblo no lo conoce. La mujer de salón ha quedado tan atrás con el empleo de palabras extranjeras innecesarias como con las de doble sentido. La mujer de cultura media ignora todavía que un cierto uso de modismos franceses puede ser un signo de incultura.

Si los hombres se malentienden es, pues, porque estriba en la esencia del lenguaje y no en la tan cacareada sinonimia. Si fuera entendida la sinonimia como la entendía Aristóteles, sería justo. Para él había sinonimia, por ejemplo, cuando se abarcaba bajo el concepto de animal, tanto al hombre como al toro; si el concepto se emplea en el hombre y luego en un animal (en un «verdadero» animal puede decirse), entonces ambos conceptos de animal no son idénticos, sino únicamente de parecidos significados. Y cosa muy diferente es cuando se entiende bajo sinonimia la igualdad significativa de diversas palabras de un idioma.

Sinónimos La verdad sobre esta sinonimia es positivamente que nunca, ni en parte alguna, ha habido sinónimos en el mundo. En el diccionario sí existe, y, por lo tanto, también en aquello que puede llamarse lo abstracto del lenguaje de un pueblo, su lenguaje en una época determinada. Pero el lenguaje concreto no conoce sinónimos ni los puede conocer nunca. Como el lenguaje concreto no es más que la palabra hablada, el lingüista puede dudar entre análogas expresiones (él lo hace cuando es algo así como un literato), pero prefiere una sola finalmente, esto es, él la habla y con ello prueba que la ha elegido. En el lenguaje individual, esto es, en el lenguaje medio de una sola persona, no existen siquiera los sinónimos que se citan en el diccionario. El individuo, cuando no es un literato, un virtuoso de la palabra, o, fuera de esto, un presumido, un culto, no puede elegir absolutamente. No sólo en sustantivos y verbos es menor su conocimiento activo que su pasivo, él comprende más de los que emplea. Entiende los sinónimos, pero no los usa. Entiende lo que son las palabras joven, mozo y niño, pero no hace uso más que de una de ellas. Entiende ver, mirar, contemplar, comprender, ir, andar, correr, pero siempre hace uso de uno no más. Y así también con las partes de oración de menor rango. En la gramática están, aunque, no obstante, sin embargo; una persona activamente no conoce más que una de ellas. La gramática ofrece la elección libre entre pero, sólo que, mas, etc., el lenguaje individual empero (sin embargo, no obstante) desconoce la elección.

El estado de aparecer formados los sinónimos llega a mostrarse cuando se ve el lenguaje cultivado y erudito. Entonces están a la disposición del hombre, que casi sale así del pueblo, las palabras de un sentido idéntico de los diversos dialectos, y, además, tal vez, alguna que otra extranjera; esto es, palabras de un vecino distante. No en el lenguaje individual de los contemporáneos, pero sí en el lenguaje común de los literatos (que de modo semejante puede haber obrado hace siglos, bien como preste, rapsoda, mercader, o, brevemente, como un hombre que vive de la unidad de un gran todo) puede buscar su vida, durante un tiempo, una expresión junto a otra. Pero la tendencia del lenguaje será siempre destruir la sinonimia. Unas veces por medio de abreviaturas de la expresión y otras por matizaciones del contenido conceptual. Así es como no se ha llegado a fijar aún en Alemania la palabra general para un varón de unos doce años de edad. El lenguaje escrito es cierto que acepta *Knabe*, pero el alemán del Sur no renuncia a la sensación de su

Bub, ni el del Norte al *Junge*, palabras del lenguaje común. En el Norte, *Bub* (*Bube*), tiene un sentido despreciativo, y *Knabe*, el matiz de la inmadurez. Si *Junge* llegara a ser la expresión única, general y escrita (hacia la cual parte una inclinación desde Berlín), entonces dejarían de ser sinónimos *Knabe* y *Bub*. Por fortuna para el lenguaje, así ocurre siempre. Él emplea las palabras como señales para recuerdo. Nosotros sabemos que las impresiones en que se basan, no son ya exactas; que los recuerdos flotan y vacilan, y si las señales no fueran sólidas y distinguibles, las palabras serían tan inútiles como boyas que flotarían, sin anclar, en un mar movido.

De manera semejante acaece cuando una palabra extranjera quiere suplantar a la del país. De lo llamado casualidad depende que venza una a la otra o se maticen. Es muy interesante que en tales cuestiones no puede decidir ni siquiera un decreto de Estado.

La escuela No niego la utilidad y la necesidad del Estado en atención a la pobre naturaleza humana. El hombre aislado es tan dueño, tan individualista, que el Estado debe existir y ser un poco conservador. Y en el corriente mundo de la realidad, no importa tanto si continúan trabajando decadentes instituciones o máquinas medio gastadas un poco de tiempo todavía. Pero es inaguantable cuando el Estado, entrometiéndose en el campo del pensamiento, en el que no le va nada, quiere hacer obra conservadora cuando quiere sostener con vida artificial conceptos envejecidos. En este caso a lo que cae debe empujarse. Y la formación que se proporciona en nuestras escuelas estatales, en nuestros «conservatorios», es un esfuerzo eterno para salvar de la muerte conceptos envejecidos.

Se ha dicho que el castigo más horrible que se les imponía en las cárceles a algunos criminales era el trabajo sin resultado, como el de extraer agua de un río y volver a verterla en el mismo. La mitología griega tiene una serie de símbolos para tales penas; así el tonel de las Danaides. Anacoretas penitentes del siglo IV se propusieron este horror: trasladar arena del desierto de un lado a otro. Para introducir semejantes castigos, es hoy demasiado economista el Estado.

Pero el Estado sujeta al niño a la misma horrenda pena, encerrándolo forzosamente en su escuela y vertiendo en el tonel de Danaides de su memoria, bajo la pena de azotes, palabras incomprendidas. Es ver-

dad que también sin la obligación de la escuela, se rellenaría la cabeza del pobre niño, por sus mismos padres, con toda clase de fantasmagorías y cosas endiabladas. Imaginémonos excluidas todas las escuelas; el aldeano aportaría a su hijo entonces sus necias reglas atmosféricas, unas deleznales zoología y botánica y las aldeanas bellas fábulas sobre Bismarck, santos y lobos. De tal modo llegaría el niño a tener muchas ideas falsas en su mollera; pero, sin embargo, sólo las que la capacidad de ésta y el contenido de su vida de trabajo soportara hasta cómodamente. Pero el Estado, por esencia peculiar, todo lo que abraza lo rebaja espiritualmente. Quita a los refranes atmosféricos el encanto de la rima, y a las leyendas, la magia de la fábula. Estruja los aforismos hasta dejarlos conformes con el estado actual de la ciencia, y deja que el preste osifique la hermosa fábula y la convierta en catecismo. No tenemos compasión ninguna de nuestros niños; de otro modo, su indigencia espiritual nos hubiera llevado, hace tiempo, a una revolución de la escuela. Somos más cobardes que los padres que ofrendaban a Moloch sus hijos, que, sin duda, lo hacían creyendo cumplir un deber. Pero nosotros los dejamos martirizar, así, martirizar con el arma sutil de la palabra contra nuestra convicción y conocimiento. Emprendemos más fácilmente una revolución por la cerveza –cuestión de ochavos– que una revolución en la escuela –cuestión de salvación del niño–. Antes de que el inocente niño pueda haber faltado, ha de aprenderse mecánicamente los nombres de los reyes judíos y romanos. Esto no es cosa de risa; pues es el principio de lo llamado formación: conoce las palabras sin sus representaciones. De igual modo podría hacérsele aprender de memoria a la juventud de Múnich la guía de Königsberg, y quizá con mejor resultado. Antes de que el niño presienta la cosa, aprende con el sexto mandamiento la idea del adulterio. Antes de que un niño haya perdido la inocencia de sus concretas representaciones, se le trepana el cráneo, y con la segunda parte capital del catecismo luterano, se le introducen en seguida una docena de irrepresentables imágenes: la omnipotencia, lo innato, la concepción por el Espíritu Santo, el descendimiento al infierno, la resurrección de los muertos, el asiento a la derecha del padre, el juicio para los difuntos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida perdurable. Durante un largo período se remachan en el pobrecito cerebro, por todos medios, los llamados conceptos, con los que ya no saben qué hacer los maestros de los maestros, nuestros célebres sabios. Conceptos, cáscaras huecas, sedimento



de una época de fermentación, en la que el mundo deliró teológicamente durante un par de siglos, y signos jeroglíficos, cuyas soluciones hoy sólo son entendidas por un par de docenas de esbirros. Los hijos de los acróbatas, a los que se les rompen las conyunturas para hacer números de circo, se adiestran para una forma de lucha por la existencia. En las escuelas se destruyen los cerebros de nuestros niños para nada, para el oficio de Moloch de los símbolos lingüísticos muertos.

Entre los cerebros humanos hay muchos verdaderos toneles de Danaides en los que las imágenes menos imaginables quedan prendidas hasta el examen y luego resbalan como por un tamiz. Para éstos, el daño no consiste más que en pérdida de tiempo y algún aumento en necesidad. Pero, precisamente los mejores cerebros, o retienen fuertemente los conceptos vacíos y son enloquecidos artificialmente para toda la vida, o buscan deshacerse de los cuerpos extraños y entonces tienen que sufrir la enfermiza calentura de la duda. Y para someter al niño a este martirio horrible, se unen los padres y el Estado. Éste entrega al maestro el bastón y la censura, y si el niño es todavía tan lozano que se defiende de los reyes romanos y del catecismo, entonces en su casa será torturado con azotes y ayunos hasta que se rinda. Estas crueles preparaciones son llamadas, por gente que tiene duros términos para la Inquisición, fundamentos de nuestra cultura. En verdad que no envidio al que frente a tales cosas, si las conoce, puede permanecer tranquilo.

Un reposado estudio enseña supletoriamente cómo los hombres que a base de un lenguaje común se han unido al Estado y a sus tareas, no se entienden ni siquiera en los puntos capitales del Estado. En ninguna parte son tan llamativas las incomprensiones como aquí: en moral, en política, en la vida del derecho, en temas culturales. ¡Cómo ríen furtivamente todas estas palabras!

Incomprensión de sí mismo También al más agudo pensador le han demostrado sus críticos, de vez en cuando, que aquí y allá se ha entendido mal a sí mismo. Y esto sería cosa completamente imposible si el pensar fuera otra cosa que el habla. Sin embargo, Kant nunca hubiera podido malinterpretar casualmente sus propios juicios de *a priori*, si su concepto hubiera sido anterior a la palabra.

Pero porque el pensar y el hablar es uno y lo mismo; porque la actividad espiritual de los mejores pensadores no se basa en otra cosa que

en la corregida definición de las abstractas palabras usadas por él; porque, así como la rigurosa producción del vigoroso pensador es efectiva a menudo sólo porque ha diferenciado un viejo concepto, matizándolo con un contenido más rico o con un contenido más pobre, porque ellos también emplean solamente en momentos de la mejor agudeza el concepto viejo con el matiz nuevo y por lo demás como es costumbre entre sus contemporáneos: de aquí que las malas interpretaciones puedan surgir de ellas mismas, lo que pudiera llamarse, para ser más precisos, inseguridades del lenguaje.

No sólo los hombres excepcionales tienen el hado de no comprender siempre sus propios lenguajes. También el hombre corriente y sencillo se malentende por culpa del lenguaje. Porque tenemos la palabra «libre», nos imaginamos libres. Porque podemos decir «querer» creemos querer. Yo quiero, la piedra debe. Porque podemos decir «yo», creemos en nosotros. Y ¿qué hombre sería lo bastante fuerte para pensar el concepto «muerte» que él piensa al decir «su muerte» en el caso de «mi muerte»? Naturalmente, «su muerte» es algo que yo vivo y la mía no. ¿Y qué es esto de vivir una cosa? ¿Lo que entra por las puertas de nuestros sentidos? ¡Oh, no! Sólo aquello que puede unirse con palabras a nuestro yo, a una palabra más.

Darwin dice en el capítulo 21 de *El origen del hombre*: «Hechos equivocados son altamente embarazosos en el progreso de la ciencia; pero, puntos de vista falsos que estén sostenidos por pruebas pueden hacer poco mal, pues cada cual encuentra un sano deleite en probar sus falsedades». Muy inocentemente dejó correr aquí Darwin que puntos de vista falsos puedan sostenerse con pruebas. En realidad, tales puntos de vista no son más que palabras, y con el tiempo la abundancia del pensamiento o de la memoria humana se aumenta o disminuye tanto con las palabras como el mar por medio del soplo fuerte de la tempestad que sopla sobre él aquí y allá.

V. Valor del lenguaje

Utilidad del lenguaje Sobre la utilidad del lenguaje se ha escrito durante muchos siglos, antes y después de Herder. Se ha ponderado casi con pasión, pero, sin embargo, de manera análoga que la utilidad del fuego o la de andar derecho. Con la misma razón podían entonarse hoy canciones laudatorias al descubrimiento de la telegrafía y de la locomotora. La telegrafía sólo ha mejorado en mucho los medios de comunicación entre los hombres, y la locomotora ha aumentado la movilidad y la posibilidad de disponer de los miembros. Es una circunstancia accesoria que no se hayan desarrollado los útiles lingüísticos ni los huesos humanos (como al hablar y al caminar derecho) con estos descubrimientos, sino que se tomaran medios exteriores de ayuda. Así es una circunstancia accesoria también que el hombre lleve el esqueleto en el interior de su cuerpo y el cangrejo y el escarabajo los lleven exteriormente.

Teleología Esta analogía del lenguaje con otros prácticos «descubrimientos» humanos se exterioriza ya en que se habla siempre de la utilidad del lenguaje y de su valor sólo en momentos especiales y entusiásticos. En tales momentos, los lingüistas son siempre, involuntariamente, teólogos; también Herder, con toda su libertad espiritual, nunca dejó de ser un teólogo cristiano. El mismo Whitney sienta aquella triste frase (*Sprachwissenschaft*, pág. 599): «En general, se deja expresar la utilidad del lenguaje diciendo que él pone a los hombres en disposición de vivir juntos sus correspondientes destinos naturales... en unión amistosa. Sin lenguaje no habría pueblo, ni historia, por lo tanto.» Esta frase expresa con tal descaro la corriente opinión de todo el mundo y la de los filósofos de la lengua también, que vale la pena contemplarla detenidamente.

Whitney no tiene idea, seguramente, de que de sus palabras vulgares y adocenados pensamientos emergen nada menos que dos fantasmas a la vez: la sombra de Leibniz y la de Hegel. O mejor dicho, el vie-

jo fantasma de la teleología en estas dos vestiduras. Seguramente, las palabras «destino natural» fueron empleadas inocentemente; pero lo que tras ellas se oculta, no puede ser otra cosa que, para nosotros, el inalcanzable concepto de la causa final, con cuya ayuda Dios ha sentado con anterioridad sus destinos a los hombres. Y se oculta mejor aún, por ejemplo, tras la igualdad entre pueblo e historia, la concepción de la historia de Hegel. Sobre el destino del hombre se rió Schiller en su Epigrama «Anuncio de librero».

«Nada es más importante para el hombre que conocer su destino: Por doce centavos puede comprarse aquí.»

Este barato conocimiento de las causas finales no vale más tampoco. Y si Whitney añade que, sin lenguaje, no hay ni pueblo ni historia, entonces deseo tener a mi lado un par de conformes compañeros para saborear con ellos la llana frase. Nada iguala al fino júbilo con el que suele sonreírme el involuntario humor de uno de estos firmes «pues». Bien se podría tener por imposible, pero Whitney equivoca en esta ocasión la historia verdadera, esto es, la evolución verdadera, con nuestro conocimiento de la evolución, esto es, con la tradición o escritura de la historia. Bien se podría tener por imposible y, sin embargo, vemos en otro lugar que también Hegel, el gran virtuoso de las ideas, cuya producción más imponente fue su filosofía de la historia, haya equivocado o cambiado burdamente estos dos sentidos de la palabra historia. Las ideas no se mueven en la verdadera evolución, se mueven sólo en la cabeza del construyente historiador.

Si queremos prescindir de la teleología y de la abstracción y preguntar por una utilidad concebible del lenguaje, hemos de abandonar conceptos como los del destino natural e historia. Tanto sabemos del punto de partida y meta de viaje de la humanidad como de los del individuo. A la postre, lo únicamente real es el individuo, y sólo lo que al individuo le aporta provecho es provechoso. Espero no se ha de creer aquí que yo tengo ante la vista sólo el provecho vulgar y que no tengo en cuenta para nada la utilidad pura. Toda la investigación de este libro está consagrada a la pregunta de si el lenguaje humano es un instrumento útil para el conocimiento del mundo, esto es, para una aspiración a la que es ajena toda utilidad vulgar. La utilidad vulgar e impura del lenguaje humano nadie la desmiente.

Educación Ahora bien; es indudable que el individuo posee en la herencia de sus abuelos un tesoro, que le permite vivir como vive actualmente. La educación, esto es, la participación de su lenguaje popular, coloca al hombre tan lejos en pocos años, como se colocó su generación después de miles de años. La participación de los tesoros que poseen los adultos de cada generación, se facilita por medio del lenguaje. Y como estos tesoros consisten en recuerdos y como la enorme masa de estos recuerdos casi no podrían recopilarse sin el registro del lenguaje, así el lenguaje no es de una utilidad enorme solamente para la comunicación del saber heredado, sino también para la herencia misma, para la memoria. Fue un descubrimiento de los que hacen época verdaderamente el de la unión de la memoria al lenguaje.

Instinto Si el darwinismo fuera algo más que una hipótesis revolucionaria, si nos diera conocimientos serios, sin duda advertiríamos que la evolución de los animales tiene también su codificada historia. Así conseguiríamos, tal vez, saber que en las alas de un pájaro y precisamente en la anatomía de las partes de las alas, en la construcción ligera y práctica de los huesos, en la construcción de las plumas, etc., está registrado mejor aún el tesoro de recuerdos de innumerables siglos, que la suma de la cultura en el lenguaje de un pueblo. Que los recuerdos de la especie se observan más visiblemente en la forma del instrumento de volar que en la dirección del vuelo y son más comprobables en la conformación del instrumento del lenguaje que en el cambio de sonido o en el cambio de sentido. Pero el darwinismo no es más que el principio de una hipótesis, y para nuestra inteligencia sigue en pie la vieja antítesis entre la perceptible y progresiva evolución humana y la cultura estacionaria (por ejemplo: los estados de la abeja y de la hormiga) que seguimos llamando instinto. Con seguridad completa no lo sabemos; pero a las abejas y a las hormigas les falta, probablemente, una invención como la del lenguaje humano, un aparato nervioso tan sensible que a la tal memoria o instinto se le pudieran agregar, rápida y cómodamente, las experiencias de las memorias individuales.

Nuestras observaciones son todavía muy tempranas y deficientes como para saber si las hormigas y las abejas han hecho progresos desde tiempos inmemoriales. El concepto de la adaptación deja deducir

de ello únicamente, y por lógica, que las experiencias personales bien pueden ser conservadas útilmente en la memoria.

Abreviación del desarrollo Sin embargo, no queriendo hablar más de una abstracción metafísica de nombre lenguaje, ni queriendo olvidar que hay, como algo real, a lo sumo, lenguaje individual, hemos de volver a considerar detenidamente lo que significa, al fin, la frase: el individuo aprende con el lenguaje en pocos años las experiencias de siglos o milenios.

Según las presentes interpretaciones naturales han transcurrido miles de siglos antes de que los seres vivientes desarrollables, que al principio, tal vez, no podían más que nadar o trepar, aprendieran en su forma humana el paso vertical sobre las dos extremidades posteriores. Transcurrió mucho tiempo antes de haberse empleado el fuego para la cocción de los manjares. Hoy día, cualquier cocinera puede hervir patatas. Hoy cada niño aprende a marchar en cuanto sus músculos y huesos se lo permiten; abrevia tanto la evolución de miles de años que, frecuentemente, aprende a correr en pocos días. Parece como que, única y exclusivamente, estriba el progreso de la humanidad en la posibilidad de esta abreviación.

Para el hombre fue de una extraordinaria importancia el aprender a correr y poder utilizar los brazos para otros descubrimientos. Asimismo fue de gran interés para él aprender a engarzar sus imágenes y recuerdos a los movimientos sumamente fáciles y cómodos del instrumento del habla. Pero, todo el mundo yerra si cree que el niño aprende con el idioma de su pueblo las experiencias de éste, su saber y su cultura. La causa es de una claridad solar y, sin embargo, hay que describirla con claridad si la fe supersticiosa en el secreto poder del lenguaje ha de destruirse también en este punto.

El lenguaje de un pueblo no es una construcción acabada; no posee en absoluto ningún catálogo mundial claro y ordenado. (Compárese II, 2). El querer inventar un catálogo semejante no es más que una utopía, a pesar de Ramón Lull, Wilkins y Leibniz. Pues nuestro lenguaje no precede a nuestro conocimiento del mundo, sino que cojea detrás. Aunque es cierto que el lenguaje ofrece a la experiencia del adulto el medio de poder agrupar y compartir sus imágenes. Relaciona los múltiples recuerdos de los diferentes perros que ha visto, superficialmente, con la pala-

bra perro; más adelante encuentra la palabra animal y después las voces: orejas, pies, pelo, pardo, grande, correr, ladrar. Aunque también es cierto que estos signos le libran de la obligación de hacer cada vez dependientes sus imágenes de la cosa que obra momentáneamente sobre sus sentidos. Pero jamás podrá el hombre adulto evocar una imagen en un niño sólo con la palabra; nunca en ningún lugar ni ocasión. Tampoco el lenguaje es un embudo de Nürnberg. Solamente el trabajo intelectual de un tiempo larguísimo se le puede acortar al niño si él recibe en su primera juventud convenientemente repartida la red del lenguaje. Ya veremos lo que después coge con ella. Una abreviación de la interminable evolución lingüística tiene lugar; otra cosa más, no. El niño aprende a hablar, pero no aprende el lenguaje. Esto, si se entiende aquí por lenguaje la suma de las experiencias humanas.

Lenguaje de los niños La abreviación del desarrollo del habla se efectúa ya en el niño, indudablemente, en la microscópica construcción del instrumento lingüístico y, bien observado, también del cerebro. A éste se le llamaría con más razón instrumento del lenguaje que instrumento del pensar. Ciertamente, aun cuando inapreciable para nuestra burda observación, es este órgano corporal del niño actual muy otro que el del legendario niño primitivo. Un niño, a la edad de un año, tartamudea ya casi todas las agrupaciones sonoras de su idioma. Pero no ha aprendido a hablar aún, porque no sabe todavía desarrollarlas arbitrariamente. Más tarde, hasta los tres años, más o menos, aprende a hablar, y pasado este período puede articular, claramente, la mayoría de las frases de las personas adultas. Los padres encuentran su alegría cuando el niño parlotea imitando los conceptos complicados y a menudo casi en su justa aplicación. Yo he oído de uno que no tenía aún tres años: «*Das tu'ich absolut nicht*» («no hago eso de ningún modo»); se había acostumbrado a emplear la palabra *absolut* como una afirmación, de igual manera que, poco antes, *Donnerwettermal*.

El niño aprende su lenguaje, ya imitando mecánicamente primero la forma y la materia del lenguaje y llenándolas después, o aprendiendo a conocer un objeto nuevo con su nombre. En el último caso, estriba el aumento de conocimiento en el objeto nuevo; el nombre es importante sólo para retenerle en la memoria y para hablar de él si el objeto está ausente. En el primer caso, no puede hablarse de aumento de cono-

cimiento hasta que la materia lingüística y la forma estén infladas de contenido real. Este hecho es claro respecto a la materia lingüística. Independientemente de todo aprendizaje mecánico, nunca penetrará en la memoria del niño nada que no haya penetrado antes por la puerta de sus sentidos. Si no hubiéramos perdido el recuerdo de nuestros años infantiles, sabríamos cuán irrepresentables nos eran la mayoría de las palabras aprendidas. Si el padre habla de un lobo sin mostrar la imagen, el niño se representará siempre un gran perro amarillo. Esto se nota especialmente en los cuentos y fábulas que con tanto placer oyen. Se forjan una cosa muy distinta, llegan a poetizar ellos mismos. Y esta mala interpretación rara vez se descubre. Averigüé una vez que un niño de tres años se había forjado bajo *Erdbeben* (terremoto) la idea de un hombre que sacudía la tierra; esto es, algo así como el Seismos en la segunda parte del *Fausto* de Goethe. La utilidad de la materia lingüística no es cosa que ensanche, pues, el conocimiento del niño en un principio.

La utilidad que garantiza el aprendizaje de la forma lingüística es de otra clase; así se graban signos lingüísticos, no para cosas concretas sino para las propiedades, para los estados, actividades y relaciones de estas cosas. Pero también de este grupo puede decirse que su ejercicio no puede ensanchar los conocimientos del niño, y que de las categorías del lenguaje no llega tampoco nada al alma sin pasar por la puerta exterior de los sentidos.

Aquí hay que anotar la circunstancia, que sólo puede llamarse una casualidad, que en nuestro idioma se expresen las más importantes relaciones de las cosas por medio de desinencias (casos del sustantivo, por ejemplo, y además los tiempos verbales). Por el contrario, en otros idiomas, hubo y hay palabras especiales para las categorías de tiempo y espacio, de comparación y de número; y los lenguajes románicos, por expresar sus casos por medio de preposiciones, tal vez hayan tornado al estado primitivo. Finalmente, algunas categorías (como el mandato, el ruego, etc.), se dejan expresar por medio de la colocación de la palabra o por un acento especial. Al niño que aprende a hablar debe serle todo esto completamente indiferente. No conoce diferencia entre acento, sintaxis, desinencia y palabra; aprende despacio las maneras de hablar de los adultos con todas sus matizaciones, y distingue a un tiempo la pregunta de la afirmación cuando él no puede ni preguntar ni afirmar. Lo que conscientemente tiene lugar en un cerebro infantil, y la funda-

mentación de ello, pertenecerá siempre a uno de los más difíciles e interesantes problemas de la psicología. Nosotros debemos evitar presuponer en los niños nuestras categorías de lugar, tiempo y causalidad, aun cuando hayan sido aprendidas las expresiones lingüísticas de estas categorías. Yo descubrí una vez, en el mismo niño de tres años, que acostumbraba graciosamente a expresar su pequeño o gran amor juntando o separando sus manos una de otra, ya poco, luego más y más, de modo que él pensaba siempre en grandes o pequeños pedazos de torta, lo cual es cierto que incluía la categoría del comparativo, pero que, en cambio, no comprendía el superlativo, pues cuando separaba, todo lo más posible, un brazo de otro, imaginaba que esto era el preámbulo de un abrazo no más. Este mismo niño, al que debo los ejemplos de *absolut* y *Erdbeben*, me permitió observar en su cerebro, en otra ocasión, la confusión más encantadora. A una hermana suya, de unos siete años, la prohibieron llamarme Fritz, como falta de consideración. El pequeño Dorchen, que también hubiera hecho gustoso el atrevido, oyó que la expresión «*Onkel Fritz*» era permitida. Tenía la costumbre, como la tenían antes también los estudiantes, de devolver las palabras ásperas y ofensivas; así, *Faulpelz* [holgazán] con un «*selbst Faulpelz*». Hacía poco que había contestado a «tú, pequeño fullero», con un «tú eres un fullero». Y yo le dije una vez: «Tú eres un *Gassenjunge*» = granujilla –Entonces cayó en que a su hermana no le era permitido decirme Fritz, pero sí *Onkel Fritz* = tío Fritz– y me contestó: «¿Puedo decir *Onkel Gassenjunge*?» Probablemente, para él, la palabra *Onkel* había llegado a ser una categoría, una especie de diminutivo, una categoría de atenuación. Y todos nosotros poseemos en el lenguaje que hablamos con los niños una semejante categoría de atenuación que se basa en el tono cariñoso con el que trocamos palabras de reprimenda en palabras de lisonja (*Lump* = tunante, y otras).

No se me arguya que una tal categoría de la atenuación no está a igual altura que otras categorías de lenguaje que encuentran su expresión en las partes de la oración de la gramática. Es lo más vario en los varios idiomas. En italiano, por ejemplo, juegan un tan gran papel estas categorías de atenuación y abultamiento (expresadas por las terminaciones –ino, –one, etc.), que bien puede decirse que pertenecen a la gramática tanto como las categorías de comparación del adjetivo. Y hay lenguajes en los que estas categorías subjetivas están representadas más ricamente. Pero, al final, ¿qué es lo subjetivo y qué lo objetivo en las categorías?

Gramática También las categorías de la gramática que se ha formado en el tiempo infinito de la historia lingüística y que el niño aprende en pocos años en las formas de su lengua materna, son únicamente el registro de un catálogo del mundo, que el lenguaje tiende a alcanzar utópicamente; en cierto modo, el alfabeto según el cual ha de ordenarse el catálogo real del mundo. Sería muy antifilosófico creer en la objetividad de este alfabeto. Las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad sirven sólo de orientación al hombre en sus dominios. Si la planta quisiera orientarse en los mismos dominios, tendría que dividir las categorías de muy distinta manera; así, por ejemplo, tendría que reclamar para sí una memoria de tiempo, sin concepto de tiempo. Y si un dios hubiera fabricado los dominios, tendría también un distinto alfabeto del catálogo mundial. Más humanas, más para servicio de los intereses humanos, se han formado aquellas categorías que se expresan en la gramática. El hombre, en su lenguaje, ha ordenado el mundo según sus intereses. Yo no tendría por un intento sofisticado reconocer el interés humano en sí mismo, esto es, el provecho personal como germen de todo desarrollo de las categorías. El sustantivo designa las cosas, esto es, todas aquellas causas que el hombre está acostumbrado a deducir, según las impresiones sobre su yo. De su yo deduce él la unidad de muchas otras cosas; partiendo de su yo forma el concepto de la unidad, que, por un lado, conduce a las categorías matemáticas y, por otro, a la singularidad y pluralidad de la gramática. Con su yo viviente, se encuentra en cada momento entre un pasado y un futuro, llegando así a la categoría del tiempo. La atención de su yo la permite captar, más fielmente que su unidad, ya esta, ya aquella propiedad, ora este ora aquel efecto, dándole así los conceptos de la propiedad y de la actividad, el adjetivo y el verbo. En la naturaleza, que carece de fines, no hay un solo verbo; el verbo es un resumen de los fines humanos. Finalmente, los pronombres son de una naturaleza completamente personal. Así, pues, si el niño aprende el manejo de la red de las categorías lingüísticas en pocos años, red en cuya malla ha trabajado la humanidad innumerables miles de años, no ha hecho más que recibir en las manos un instrumento que estaba destinado a servir los intereses de innumerables millones de individuos, no ha hecho más que aprender a hacer uso de una invención útil de manera provisionalmente mecánica.

A todo esto, me abstengo de plantear otra pregunta para cuya contestación faltan preparativos: si en la exposición de la tan indubitable

gramática especial, no han jugado también sus papeles, a menudo, los intereses particulares (de las escuelas filosóficas o eclesiásticas). Spinoza debió sentir esto vivamente, ya que una vez exclamó iracundo (Compend. gramm. linga. hebr. VII): *Nam, ut meo verbo dicam, plures sunt, qui Scripturae, at nulus, qui linguae Hebraeae Grammaticam scripsit.*

Invención El lenguaje tiene todas las excelencias y faltas de otras invenciones humanas. Indudablemente, hay que distinguir con crudeza entre el descubrimiento y las invenciones accesorias, que procuran la extensión del descubrimiento capital. La escritura, la imprenta, el fonógrafo, que conservan, por el momento, el lenguaje, y el telégrafo y el teléfono que facilitan la comunicación a distancia de la voz humana, son algunas de estas invenciones accesorias. Ellas mismas son también utilizadas, mecánicamente, por los hombres; los menos de los que telegrafían o telefonean comprenden el aparato. El aparato vivo, que une a las sensaciones de sonido, la memoria de la cosa y hasta la memoria de las referencias a las personas, es todavía menos comprendido por los hombres, que lo han heredado y lo utilizan diariamente. Ya sé que, con esto, dilato el concepto de la invención; pero no tenemos mejor palabra para el aprendizaje del uso de las fuerzas naturales. El uso del fuego descansa sobre una serie de invenciones; pero también la respiración, como la actividad útil de quemar el carbono de la sangre con ayuda del oxígeno del aire, es una especie de invención. A estas invenciones del organismo humano pertenece también el lenguaje de los hombres. Él es una invención útil.

Utilidad del lenguaje Ahora ya comprenderemos mejor la pregunta sobre la utilidad del lenguaje. La enunciación de la pregunta denota que el interrogador ve en el lenguaje una naturaleza superior cualquiera, una divinidad inaccesible, a la que se inquiera clemencia para los hombres. En este sentido, difícil sería preguntar por la utilidad del ferrocarril. Es evidente que una tan útil invención es útil. Escribir típicos sobre su beneficio sería tema de una redacción para la clase de alemán. A lo sumo, el cálculo numérico y económico de la utilidad tendría un sentido científico. De esta manera no es el lenguaje tampoco una

naturaleza sobrehumana que aporta utilidades accidental y casualmente; antes bien, él es, por esencia, una invención útil. La utilidad es una propiedad del lenguaje y no un regalo que nos da.

Pero, así como en la historia de los descubrimientos no hay precisamente revoluciones, sino que los grandes logros son, casi siempre, sólo resultados de pequeñas modificaciones, así se ocultan en el lenguaje humano –y de manera más inseparable que en otras creaciones usuales del hombre– las formas envejecidas bajo la forma actual. Nunca está el lenguaje de una época completamente a la altura de su tiempo. El esfuerzo de una cabeza filosófica se funda siempre en querer librarse, en parte, de esta red de las viejas categorías. Pues lo más singular en este artefacto es que el pescador acaba con su cabeza en la malla. Por esto el lenguaje nunca es lo útil que pudiera ser.

Yo haré notar en muchas ocasiones que las categorías de nuestro lenguaje no están conformes ya con nuestro actual conocimiento del mundo; que, por ejemplo, lo que la física ha creído reconocer como movimientos, nosotros lo distinguimos todavía en verbos y adjetivos. Éste es, sin duda, el mismo fenómeno que el darwinismo llama rudimento y que hemos podido observar en otras conocidas invenciones. Nuestra manera de hacer fuego contradice todo nuestro conocimiento científico sobre el proceso de la combustión. El arreglo de nuestros vagones con sus comportamientos separados y su gran acomodo nos fuerza a recordar que hace dos generaciones, cuando se inventó el ferrocarril, solamente se ponía sobre raíles el viejo carruaje de correo. Es el mismo caso que si hablamos de la salida del sol. Nosotros podemos hoy sentar sobre ruedas comedores, dormitorios, salones y dejarlos volar desde New York hasta San Francisco; nos podemos imaginar la relativa quietud del Sol, lo mismo que sabemos desde el principio del viaje marino la quietud de la costa; pero el pasado obra como fantasma tanto sobre nuestra vida como sobre nuestro lenguaje, y seguimos sentados en estrechos comportamientos y hablamos de la salida del sol.

Así nosotros hemos heredado de los predecesores el lenguaje con todas sus excelencias y defectos. Ya miremos de un lado o de otro, estamos inclinados a mostrarnos, o como deudores, o como acreedores del pasado, unas veces agradecidos y otras quejosos. El lenguaje recibido, que uno solo carece de fuerzas para modificar, se nos presenta, entonces, según nuestro punto de vista, útil o dañino; útil, si con su ayuda queremos orientarnos en el conocimiento del mundo traído a nos-

otros por el mismo lenguaje; dañino, tan pronto como, movidos por el anhelo, queramos superar esta orientación y llegar a un conocimiento objetivo. Así, aun aquel concepto sencillísimo de la utilidad personal será fluido y oscuro. Tenemos que reconocer, sin remedio, que el lenguaje va forzosamente también en el desconsiderado mundo de la evolución necesaria, y que es una atrevida debilidad humana si queremos poner la medida de la utilidad sobre esta forma de evolución. Preguntar por la utilidad del lenguaje es tan necio como preguntar si el tigre es, en sí, bueno o malo. Se volvió tigre, así sin más.

Sentidos accidentales Podemos subir un paso más, si recordamos que las categorías de nuestro lenguaje están en una dependencia necesaria respecto a nuestros sentidos, y que éstos –como se verá más adelante– son sentidos accidentales (*Zufallssinne*). No es un accidente, una casualidad, que nosotros distingamos en el mundo, según la construcción de nuestros órganos sensitivos, nuestro yo de las cosas, y en las cosas, las propiedades de los movimientos, y en las propiedades, el color, tono, etc. Pero sí es un accidente que todos los animales de la tierra, hasta el hombre, hayan desarrollado precisamente los sentidos para los tonos, colores, etc. El inanimado trozo de hierro es, a su vez, muchísimo más sensible para todas esas, para nosotros, desconocidas categorías de la química y la electricidad. En este punto, ya un poco más elevado y pobre de aire, se nos presenta la disputa de la utilidad del lenguaje casi como una discusión sobre la utilidad de nuestros sentidos, esto es, sobre las conveniencias e inconveniencias de nuestro edificio corporal. Mientras se creyó en un Dios que todo lo hacía perfectamente, las partes flacas de nuestra organización nos llevaban a creer en un diablo que hiciera las faltas. El acatamiento de la ciega evolución nos enseña la resignación última, el enmudecimiento de la pregunta sobre bondad y maldad, actividad y daño. El lenguaje llega a ser la memoria del organismo que se llama hombre, y este mismo organismo es, también solamente, memoria de su propia evolución. La vida y el lenguaje se juntan en una indisoluble unidad. Se puede decir: lo mismo que la memoria como «capacidad», como función cerebral, y la memoria como acto individual (recuerdo), confluyen en una palabra, así también aquí, el organismo es la memoria de toda naturaleza viviente y el lenguaje es la misma memoria, otra vez, desde la posibilidad de recuerdo –y con la

posibilidad de recuerdo (*Erinnerungsmöglichkeit*). Y la pregunta de la utilidad del lenguaje, esto es, de si yo me soy útil, se diluye en un nuevo estado de ánimo, en el sentimiento general, que cambia de un momento a otro, de si me alegro o no de mi vida.

El silencio Del temple momentáneo o del temple general del hombre, esto es, de su carácter, dependerá que prefiera hablar o prefiera callar.

Dos clases de bestias son las más idiotas. Las que no pueden hablar nada, como, por ejemplo, puede suponerse de las ostras, y las que no pueden callar en absoluto. A ambas les está negado comunicarse. Las unas son mudas y las otras sólo hacen ruido. De aquí que parezca en sociedad, de cuando en cuando, que hablan muchos a la vez e indefinidamente. No tienen nada que decirse unos a otros y no tiene importancia que el ruido se produzca con sonidos articulados.

Casi sorprendente es que ya el ordenador lógico, esto es, un sometido al lenguaje, Spinoza, se coloque al lado de los silenciosos, cuando dice (*Tract. theol.-pol. XX*): «*Nam nec peritissimi, ne dicant plebem, tacere sciunt*». Indudablemente, en este mismo escrito sobrado en osadía oculta, señaló en son de mofa (XIV) que la filosofía se funda en la naturaleza y la fe sólo en el lenguaje y en la revelación. Y: Dios (o la naturaleza, pues) se ha comunicado a los profetas por medio del lenguaje, pero a Jesucristo inmediatamente: «*Tum enim res intelligitur, cum ipsa puramente extra verba et imagines percipitur.*» (IV)

La historia de los buscadores de tesoros, que a la primera palabra pronunciada veían éstos convertirse en hojas secas o en cenizas o hundirse miles de pies bajo la tierra, se repite diariamente. El pensador y el poeta se esconden en el mejor conocimiento del mundo y del hombre. Mientras permanece mudo, mientras el deleite del hallazgo no le deje llegar a la comprensión, creará tener oro en la mano. Pero si quiere expresarlo, si quiere darle un nombre al hallazgo, si quiere comunicar el conocimiento, entonces experimenta que o no se ha acercado nada al conocimiento, el cual está hundido miles de pies bajo la oscuridad, o el oro que creyó tener en la mano y que no quería soltar se trueca en hojarasca o ceniza. Y el dolor del pensador, el dolor de ver que el deleite del encuentro es también una ilusión, no será menor, aunque la gente tome por oro la ceniza y la envidie.

Eckart Mucho más bella y profundamente habló Meister Eckart sobre la grandeza del silencio:

«Si tú pudieras ignorar, particularmente, todas las cosas; más aún, si pudieras llegar a una ignorancia de tu propia vida... el espíritu habría recogido en sí todas las fuerzas, de modo que se olvidaría del cuerpo, y no obrarían ni la memoria, ni el entendimiento, ni los sentidos, ni las fuerzas... Así debiera el hombre huir a los sentidos todos, volver hacia adentro todas sus fuerzas y llegar a un olvido de todas las cosas y de sí mismo. Toda verdad que los maestros enseñaron con sus propias razones y sus entendimientos, o que enseñen en el futuro hasta el día del juicio final, no comprendieron nunca lo más mínimo de esta ciencia y de este secreto. Aunque se le llame, a ello, ignorancia y desconocimiento, tiene en su interior mucho más que todo el saber y el conocimiento de afuera; pues esta ignorancia externa te separa y arranca de toda cosa sabida y aun de ti mismo. Esto creía Cristo al decir: el que no se niegue a sí mismo y no abandone padre, madre y todo lo que es externo, no es digno de mí. Como si dijera: el que no abandona todas las exterioridades de las criaturas, ése no puede ni ser concebido en este parto divino ni ser nacido. Sí, si tú te despojas de ti mismo, y de todo aquello que es externo, lo encuentras en verdad.» (*edición de G. Landauer*)

Más finamente aún que por Spinoza y por Eckart, es ya ensalzado el silencio en el Upanishad. A Bâhva le fue pedido aclarar el Brahman, el principio del mundo. Bâhva calló. Cuando el interrogador preguntó por segunda y por tercera vez, dijo Bâhva: «Yo bien lo enseño, pero tú no le comprendes; este *Atman* es silencio (*Atman* es lo propio, la esencia de la cosa)». Y los sabios indios forman todavía el concepto de un supra-silencio. Para fines prácticos del yoga, su asceticismo. La voz divina *Om* puede ser nuestro silencio. Aun así es una palabra. A la mayor unidad de destrucción se llega por medio de la no-palabra (*das Nichtwort*). Silencio es una palabra aún. Lo que el silencio significa, el *Om*, es algo así como una «carretera que conduce a la altura donde está la senda del supra-silencio.» (véase *Deussen, II, 351*)

Se cree comúnmente que lo difícil es aprender a hablar. Todo lo contrario. A hablar se aprende, no en la escuela, ni bajo la tutela del padre; pero jugando con la madre, sí se aprende la lengua materna. Aprender a callar es lo difícil. La mentira pasiva más importante es no reaccionar

inmediatamente ante una fuerte impresión, con su correspondiente charla. Esto no lo logra ningún animal. El indio y el japonés tienen por cosa de honor sufrir mudos los martirios. Al niño espartano se educaba de manera que, si robaba, nunca se dejase arrancar la confesión. Éstos son también los dos puntos capitales para nuestras clases cultas. No gritar en seguida si duele y no traicionarse si se es un bribón. En poder callar, en la mentira pasiva, está nuestra diferencia capital de la bestia. Y al animal que no está domesticado, adiestrado, se le distingue muy bien en su mentira activa y común. De otro modo, sería el hombre el mentiroso animal, lo mismo que es animal capaz de hacer fuego. De cualquier manera es, por su lenguaje, el mejor embustero de los animales. Rousseau (al arzobispo Chr. de Beaumont): «*Nos langues sont l'ouvrage des hommes, et les hommes sont bornés. Nos langues sont l'ouvrage des hommes, et les hommes sont menteurs.*»

La mentira Se me ha sostenido sin temblar que la mentira deja de ser inmoral si se ha reconocido al lenguaje como un mal instrumento del conocimiento; si cada frase es falsa, ¿qué importa ya un poco de falseamiento más?

Sobre esto diré, primero, que yo aquí no tengo nada que ver con la historia de las costumbres humanas; que la tacha de inmoralidad o de dureza importa tanto al pensamiento como la tacha de inmoralidad o de dureza puede importarle al diamante; que la mentira en sí pertenece tan poco a la moral como las otras armas, y que sólo el uso de la mentira como el uso de otra arma cualquiera cae bajo el concepto de uso o de costumbre.

Pero así, el carácter, que inflexible se obstina en su idea, llegará a ser verdaderamente caprichoso, si se le descubre el lenguaje como el sistema de signos más precario para precarias y sabidas emociones. El confesor antiguo que se dejaba quemar por su idea de la Trinidad, caería seguramente en el horrible pensamiento: «¿Y si mis enemigos tienen razón?» Él moría por palabras que estaban basadas en una autoridad, en la de la Biblia, en una enseñanza, en la de la tradición. El mártir de entonces moría, pues, por no querer desmentir su fe en otros.

Según nuestra idea, todos nuestros conocimientos son, finalmente, las consecuencias de nuestros propios sentimientos. Nosotros tendríamos, pues, que desmentir la fe en nosotros mismos, si quisiéramos abju-

rar de nuestras convicciones. Y aquí creo yo, que la mayoría de las personas abogarían más por sus sensaciones que por palabras de gente extraña. Tan mezquino no es fácilmente un hombre, que llame azul lo que ve blanco.

Aparte de esto, a mártires que, como, por ejemplo, el creyente mahometano, mueren valerosamente por un premio ulterior, no se les puede contar entre los confesores; son atrevidos especuladores que compran hasta la muerte, porque especulan al alza.

Insolencia de la palabra La falta de atención frente a la palabra que notamos siempre en los agentes y almaceneros del especulativo comercio intelectual será más perdonable, si atendemos al descaro con que la palabra, como un desvergonzado viajante de comercio, tras cada denegación vuelve de nuevo a entrometerse.

La palabra más descocada es, seguramente, la vieja platónica «idea». Ella ha empeñado la fundamentación del realismo verbal.

La «categoría» es insolente.

Un cierto descaro humorístico hay, por ejemplo, en las palabras «el mejor de todos los mundos» («*die beste aller Welten*»). Ya el formar un plural de mundo es una insolencia, porque nunca ni jamás ha habido más de uno y, por lo mismo, es imposible la comparación. Por ello también es extraordinariamente descarado el superlativo *beste* (el mejor), aunque llegara a ser posible la formación de un superlativo de *gut* («bueno»). Yo creo que la voz *der beste* no tiene otro sentido que el de *sehr gut*, pero que este superlativo se ha llegado a formar porque la gramática tenía algo así entre sus formas. Es de observar que, en la mayoría de nuestros lenguajes, *der beste* es irregular, que, por lo tanto, el superlativo de *gut* no está formado analógicamente ni filológicamente. Y que quién sabe cuál fue el primitivo sentido de *beste*.

Quizá la última gran duradera insolencia de la palabra estuvo en el imperativo categórico. Desde entonces han renunciado las mejores cabezas a hablar científicamente de la ética y de la religión.

Maldición del lenguaje La idea de que el lenguaje sea ineficaz para cualquier esfuerzo mayor hacia el conocimiento nos debería hacer más precavidos en su uso. El lenguaje nos lleva al odio, a la risa burlona por

medio de su innata insolencia. Él nos ha vendido descaradamente; ahora ya le conocemos. Y en el instante lúcido de este horrible conocimiento, despotricamos contra el lenguaje como contra el prójimo que en nuestra fe, en nuestro amor y en nuestra esperanza nos ha engañado.

El lenguaje es el látigo con que se fustigan los hombres mutuamente para el trabajo. Cada cual es corchete y vasallo. El que no lleva el látigo y no grita bajo sus golpes se llama perro mudo y malhechor, y será descartado. El lenguaje es el perro de tiro que arrastra el tambor mayor en las bandas musicales del ejército humano. El lenguaje es el mono, el prostituido, del que se abusa para los tres mayores apetitos del hombre; el que gruñendo se unce al arado, como trabajador por el hambre; el que vende a su familia y a sí mismo, como tercera para el amor, y el que se deja mofar en toda su fealdad como alinde de la vanidad, y el que, finalmente, sirve de apetito de lujo y hace como mono de circo sus piruetas, para que el mono reciba una manzana o un beso tirado, y llamarse con ello artista a sí mismo. Él es maestro del vicio. Él ha conducido a la humanidad hasta la altura patibularia de Babilonia, París, Londres y Berlín; el lenguaje es el diablo que ha tomado a los hombres el corazón, prometiéndoles frutos del árbol del conocimiento. El lenguaje ha roído el corazón como una enfermedad cancerosa; pero, en lugar de conocimientos, ha regalado a los hombres palabras para las cosas, etiquetas para botellas vacías, sonoras rechiflas como contestaciones al lamento eterno, de igual modo que otros maestros logran callar con azotes a otros niños. Los fantasmas del paraíso prometieron conocimiento a la humanidad cuando enseñaron el lenguaje. El lenguaje arrojó del paraíso a los hombres. Pero si, en cambio, la humanidad hubiera regalado el lenguaje a los monos o a los piojos, tendrían estos que aguantarlo, y no seríamos los únicos enfermos envenenados en la extraordinariamente muda y sana naturaleza.

Norias Macaulay ha comparado una vez la ocupación de los filósofos escolásticos (en oposición a los pensadores naturales) con el andar de una noria; y yo no sé siquiera si él tuvo el travieso pensamiento secundario de que en la mayoría de los casos son asnos los que trabajan en la noria, haciendo el movimiento de caminar y no adelantando nunca. Esta comparación contiene una injusticia contra la vieja filosofía, en tanto que cada intento de todos los tiempos de avanzar marchando en la rue-

da del lenguaje es igualmente infructuoso –no es el último el intento de Bacon de establecer reglas para el descubrimiento como las reglas que Aristóteles estableció para comprender. Así como hay prestidigitadores que prometen al final de sus juegos aclaración de los medios usados, pero que luego dan explicaciones falsas para extraviar a los copistas, y así como todo ello no se funda más que en presteza y agilidad –así dieron Aristóteles y Bacon (inconscientemente) aclaraciones igualmente falsas de sus juegos, y no han logrado todavía colocar a ningún hombre en circunstancia de ser creador, con todas sus agudas reglas. Ni el Organon, ni el Novum Organum, han producido algo orgánico.

El filósofo, que quiere llegar a nuevas percepciones por los caminos del lenguaje que vuelven siempre al mismo, no se asemeja siquiera al ordinario burro de la noria que va anteponiendo una pata a la otra atraído por el pienso y empujado por el látigo; él se asemejaría únicamente al burro sabio del circo que, llegando a la libertad humana, eligiera su campo de actividad, eligiera concretamente la noria donde lucir su arte, y que trabajara en esta rueda elegante y ágil como un equilibrista, en apariencia adelantando siempre, pero, en realidad, no saliendo de un lugar mismo y con menos resultado que el que obtiene cualquier asno, pues la noria del lenguaje no tiene muela alguna.

Pesimismo En toda la historia de la filosofía, esto es, en la obra pensadora de los grandes hombres, se nota la sorprendente contradicción de que todos los cerebros de primer rango han penetrado la miseria y el horror de la vida, y que desde Homero hasta Schopenhauer repiten, de alguna manera, la frase de Sófocles: que mejor hubiera sido no haber nacido; y, por otra parte, las mismas cabezas o muestran o recomiendan una serenidad superior de espíritu. ¿Cómo puede conducir el conocimiento profundo igualmente al pesimismo que al optimismo –como se dice vulgarmente– al dolor del mundo y a la pacífica serenidad?

El enigma se aclara algo si se observa que, quien más se esfuerce en conocer a fondo el mundo, también penetrará mejor el impostor lenguaje. Y aquí no puede faltar que cada rápida mirada a través del velo de la vida nos llene del terror, del enorme terror de la bestia en nosotros; pero que este conocimiento mismo puede aclararse en serenidad, si sabemos que este conocimiento no es otra cosa que el lenguaje, un sople del recuerdo.

Es, en efecto, el horror de la vida, el dolor por el mundo o el pesimismo –osar demostrarlo sería, después de Schopenhauer, superfluo y vano, como E. von Hartmann– es el terror ante lo común de las tres fuerzas impulsoras, no precisamente una comprensión, sino un matiz de sentimiento, un estado de ánimo que encontramos en los mejores pensadores (aun en los autores de teodiceas), porque la capacidad para tan enorme trabajo intelectual nunca puede existir sin fuerte excitación de otro grupo nervioso. Existe en el presente, donde el hombre sufre siempre, si tiene sentidos finos: por la pobreza de la naturaleza humana (también la suya propia), por el dolor de los otros (también de los animales), la eterna insaciabilidad. Éste es el presente que siempre está aquí, y por esto descansa sobre la vida del pensador el dolor por el mundo, el dolor en torno y a través del mundo, como una nube oscura.

Serenidad Así, pues, lo que surge de esta nube, a manera de arco iris y de modo que cada persona sea el centro de su arco, es la serenidad de espíritu que todo gran cerebro, desde Sócrates a Kant, ha predicado. Sólo que era falso quererla enseñar, porque ella se desprende de la comprensión misma. La comprensión es siempre serena, porque la comprensión, el conocimiento, la filosofía, el pensar o como quiera llamársele, se basa siempre sólo en el lenguaje; pero el lenguaje no es más que el recuerdo, la suma de los recuerdos de la humanidad, y el recuerdo es sereno, aun el basado en tristezas.

Esto bien puede sonar paradójicamente, pero es una experiencia diaria. Únicamente la vida causa dolor, la presencia (*die Gegenwart*). La penetración misma en este dolor ha de adoptar la forma de lenguaje, y así el lenguaje es la liberación del dolor por medio del recuerdo. Y aquí vemos ya al lenguaje emparentado con las lágrimas.

Como fondo de serenidad está también considerada la penetración de futuros dolores, en tanto que es penetración; mientras pensemos en dolores futuros, esto es, mientras que con palabras los pintemos, tendremos que echar mano del instrumento del recuerdo y será indiferente si el dolor es pasado o futuro. Y por esto podemos, sin mayor esfuerzo, forjarnos martirios que no hemos conocido; así como los niños imaginan por placer, en cierta edad, haber sido empalados o enrodados, etc. Ello no es precisamente recuerdo de experiencia, sino recuerdo de lectura. Así es el más horrible dolor venidero el deleite puro.

A esto parece contraponerse que pueda martirizar la perspectiva de un dolor futuro (miedo) y que ello provoque hondas modificaciones fisiológicas. Pero entonces se suprimen seguramente imágenes inarticuladas que corroen de tal manera la vida, y que son, por lo tanto, una pena presente; así el animal tiembla en las garras del azor, aunque no piense mucho en el futuro. El hombre corriente «pierde el sentido» si el verdugo le amenaza con un arma o con el fuego; pierde precisamente el lenguaje, esto es, el pensar: no piensa más en el futuro, lo siente como presente. Ahora, el llamado filósofo, en su virtuosismo del pensar, puede seguir discurrendo en tales circunstancias, esto es, puede presentar con palabras el futuro como futuro; e instantáneamente, lo que parecía un dolor, será un ligero soplo de viento, el sufrimiento será empujado como con fuerte brazo del presente al futuro y Giordano Bruno sube sonriente al cadalso y Sócrates espera la muerte entre amistosa charla.

Así gana ya el lenguaje su magia como medio artístico o, mejor dicho, el arte se exterioriza elevándose y se hace un hechizo que deja ver como instrumentos de arte a los mismos grandes hombres en las horas más amargas. El dolor más crudo no se percibirá, porque es pensado.

Ésta es la majestuosa serenidad de los pocos grandes; el lenguaje les forja esta serenidad. Antes de las amargas horas el lenguaje fue para ellos una risa más malvada.

VI. Arte de la palabra

Arte de la palabra La relación entre el lenguaje y la realidad se encuentra honda y bellamente en Rigveda, si comprendemos con fidelidad el pasaje (que yo cito según Deussen, *Gesch. d. Phil.* I, 118). Únicamente los doctos conocen los cuatro cuadrantes de la oración. «Tres quedan inmóviles en el secreto; la cuarta parte es la que hablan los hombres.... Los poetas llaman de diversas maneras lo que es uno.»

Para ver claramente cuán pequeño es el poder del lenguaje como instrumento de conocimiento y cuán grande como medio artístico, compárese una poesía cualquiera de Goethe con una frase cualquiera también de sus disertaciones científicas.

*Füllest wieder Busch und Tal
Still mit Nebelglanz.¹*

Aquí no tenemos un concepto que no ofrezca distintas interpretaciones o definiciones «fuera del contexto» o en una frase puramente instructiva. Se nota bien que no sólo las pocas palabras casuales (*Zufallsworte*) que cita la gramática (como: aldeano, blanco) tienen más de un sentido; antes bien, cada concepto, cada palabra de cada lenguaje humano, es un signo nemotécnico de imágenes flotantes, desiguales y vecinas, y que por esto, cada palabra tiene más de un sentido «fuera del contexto». Nótese bien para no tomar por engaño mis observaciones.

Pluralidad de sentido Las palabras de nuestro ejemplo no son travesadamente escogidas, y, sin embargo, muestran todas ellas tal pluralidad significativa.

Füllen. Etimológicamente quiere decir *voll machen* (llenar); pero recibe otro significado si el arte de la jardinería *hat gefüllt* los claveles,

1. Vuelves a llenar el valle y el bosque en silencio con el brillo de la niebla.

si la cocinera *füllt* la sustancia de la sopa. (En francés se dice «emplir» por «chupar») *Seine Augen füllen* = satisfacer (*befriedigen*.) *Füllen* = *Vollerei treiben* (término de glotonería, algo como llenar la panza). La luz y el canto llenan la sala, aunque ya sea metafóricamente. Llenar un valle abierto recuerda casi al *Füllen* en sentido de cubrir.

Wieder. Esta palabra puede significar *abermals* (otra vez), *oftmals* (con frecuencia), *zurück* (vuelta). Pero aquí tiene, seguramente, el sentido de la situación: hoy, en este lugar, vuelve a lucir la luna.

Busch. Con ella se designan, una mata de fresa, una rama, un ramo, mechón de pelo, plumero de yelmo, un árbol, un bosque pequeño.

Tal. Aparte de su indeterminado sentido, de hondonada entre montes, también tiene el del movimiento descendente del agua fluvial o el de bajar de un buque. «*Sich zu Tod und Tal segeln*.» *Tal* dice pues o espacio entre montes o un movimiento cuesta abajo. Al *Tal* de Goethe no le corresponde un monte precisamente. Mejor le ajusta una colina. Y *Busch und Tal* no es ni *Busch*, ni *Tal*, sino aproximadamente un frondoso valle (*buschiges Tal*).

Still. La palabra puede significar: silencio absoluto, relativa tranquilidad (calle silenciosa), una ceremonia sin acompañamiento de canto (*stille Messe*), la soledad (*stiller Suff*), la calma (*der stille Ozean, ein Toter ist ein stiller Mann*). En nuestro ejemplo se vería el gramático en la duda de si *stille* correspondería como un adverbio (a *füllen*) o como un adjetivo (a luna = *Mond*). El que no es gramático no encuentra dificultad alguna.

Nebel. En realidad, es el vapor de agua en una cierta proximidad a la tierra; luego, cualquier cosa que vela una perspectiva, y además el vaho de lejanía en los montes.

Glanz. La palabra puede significar la misma luz clara, luego la propiedad de un cuerpo de reflejar una luz tal. Finalmente, la pompa de una presentación. En francés significa *éclat* también estampido, ruido.

Sería imposible deducir lógicamente, de tales palabras, un ignorado conocimiento. Y vuelvo a repetir que quien tome por entretenimiento engañoso mío esta inseguridad de sentido, se encuentra fuera todavía del umbral de mi pensamiento.

Si un francés me pregunta cómo debe traducir *éclat*, me vería obligado a responderle que según el contexto. Y entonces el que lo toma por broma mía me arguye sonriente: «¿Entonces el sentido de una palabra se aclarará sólo por su conexión con las demás?» Naturalmente. Pero

¿qué significa, en suma, esto de que el sentido de una palabra sea claro sólo por su contexto?

Poesía y lógica Hasta ahora hemos creído que el sentido de la frase, el pensamiento, surge o, mejor dicho, se forma de la lógica agrupación de palabras o conceptos. Nosotros hemos atribuido al lenguaje la facultad de intermediar o hasta enriquecer el pensar. ¿Cómo es así, si ahora averiguamos que la palabra sólo se aclara por su relación y dependencia, esto es, por el sentido, por el pensamiento, por la frase? ¿No es esto una prueba de que todo es y debe ser una pura tautología, que nosotros no podemos ni comprender ni decir nada fuera de lo que ya sabemos, que el todo está aquí antes que la parte y que la frase fue primero que la palabra? ¿Que la vieja lógica pone la verdad patas arriba? Estos malos pensamientos tenderán a retener al lector, cuando en jornadas posteriores de este largo y común camino pase a ser la crítica del lenguaje una crítica de la lógica. Aquí, sin embargo, sólo quiero hacer hincapié en que este descubrimiento realmente cruel ayuda también a aclarar por qué es el lenguaje un admirable medio artístico y un miserable instrumento de conocimiento. Pues el poeta sólo quiere comunicar siempre un estado. Su situación de ánimo. Lo que hay de fondo en este estado, la imagen real, sostiene a la poesía como la armazón a una corona de rosas. Aunque (como acontece a menudo) se acoja falsamente o se traduzca según la situación de ánimo del lector o del oyente, no importa. Lo que ocurre se captará, en realidad, musivamente por medio de la representación sensible; el estado de ánimo puede marcarse con la primera palabra. En el poeta podrán, pues, aclararse las palabras siguientes por la primera.

El lenguaje no es instrumento de conocimiento De otro modo acaece en la investigación científica. Aquí no debe existir situación de ánimo ni impresionabilidad. La doblez de cada palabra aislada ni se acentuará ni se atenuará antes con un todo, y así no puede surgir al final un todo. Lo que en la lectura de uno de estos libros o disertaciones nos hace creer en un adelanto, en una claridad y visión del todo, es, con frecuencia, el conocimiento del fin perseguido. Y siempre nuestra costumbre de tener al lenguaje por un guía fiel. Caminamos en error y no

lo presentimos. Nieblas cubren las palabras todas y todos los grupos de palabras –y la locura espía el descorrer de este velo nebuloso.

Volvamos a las palabras de nuestro ejemplo. Ellas nos han de ayudar todavía a confirmar de otra suerte la impotencia del lenguaje (como instrumento de conocimiento).

Nebel y Glanz no tienen un solo sentido.

Nebelglanz es, pues, un concepto que quizá aquella noche en que Goethe encontró esta palabra fue necesaria por vez primera desde que hay hombres bajo la luna, porque por vez primera percibió ambos efectos de luz a un tiempo un ojo humano en tal hora.

Sería, por lo tanto, completamente imposible deducir lógicamente un conocimiento ignorado con la ayuda de esta palabra. Sería difícil también comunicar una idea acabada de concebir. Pero para comunicación de un sentimiento artístico se ajustan de tan perfecta manera, que cien años después de su escritura se coloca todo aquel que comprenda alemán y tenga corazón para el estado de ánimo de Goethe en aquel entonces. Lo experimentará, pero no lógicamente, sino por experimentarlo en sí, porque él mismo lo vive. Y luego ríe de los comentaristas de Goethe que disputan sobre si los versos «*An den Mond*» («A la luna»), expresan líricamente el estado de ánimo de Goethe o dramáticamente el de Frau von Stein.

Precisamente todas las relaciones turbulentas de los sonidos y palabras escogidos por Goethe evocan en el cerebro del lector o del oyente todas estas vibrantes emociones. Es como si Goethe hubiera hablado ante un fonógrafo hace cien años y hoy escucháramos su voz emocionada.

El lenguaje es un medio artístico Y ahora se nota que este inalcanzable artista de la palabra o poeta, que al mismo tiempo hizo inimitables preguntas objetivas en prosa, se nota que Goethe no supo lo que es *Glanz* ni cómo se pudiera definir. Indudablemente lo desconocía, pues no pudo ni aun presentir la hipótesis que Dove sentó cincuenta años más tarde, así como tampoco conoció la experiencia en la que ayudados del estereoscopio se obtiene *Glanz* de superficies blancas y negras (esto es verdaderamente goethiano). Goethe no supo, pues, lo que era *Glanz* y pudo, no obstante, emplear tan admirablemente la incierta palabra, precisamente porque basta si reproduce en nuestro cerebro la fina-

lidad descriptiva que esta palabra persigue. Que la palabra sea clara y precisa es indiferente para la comunicación del sentimiento poético.

Es una coincidencia grata para nosotros que en el ejemplo entre en cuestión, precisamente, un concepto de óptica, ya que Goethe era algo experto en la materia. Y en conexión con ello, es curioso que Goethe, que tan delicadamente pudo versificar sobre lirios blancos, parte, precisamente, en la *Farbenlehre* (teoría de los colores) que desconoce el *Glanz*, de que es extraordinariamente difícil poderse hacer cargo de lo que se entiende al fin por «blanco». El poeta lo sabe; el sabio, en cambio, no.

A la buena de Dios escogí, para salida, los versos «*An den Mond*». La diferencia entre el lenguaje científico y el poético, entre el instrumento burdo y el más fino, puede aclararse mejor en otros pasajes de la lírica de Goethe. «*Der du von dem Himmel bist*» (con el único en belleza «*der Schmerz und Lust*»). «*So lasst mich scheinen, bis ich werde*», «*Wer sich der Einsamkeit ergibt*». Nuestros mejores *Oberlehrer* (equivalentes a profesores de segunda enseñanza) encuentran bien que los manuales, a los que han de atenerse ellos, no contengan todavía esta frase: una poesía no puede aclararse con el lenguaje de la prosa.

Estrecheces del conocimiento La diferencia entre el lenguaje como medio artístico y el lenguaje como instrumento de conocimiento hay que buscarlo en que el poeta emplea y posee signos para la sensibilidad y el pensador debiera tener signos de valor y no los encuentra en las palabras. A esto se agrega, todavía, algo que casi no ha sido estimado, en su importancia, por la llamada lógica: la estrechez de la conciencia. Tomemos, otra vez, como ejemplo la «Oda a la luna».

*Füllest wieder Busch und Tal
Still mit Nebelglanz.*

El psicólogo que experimenta consigo mismo puede llegar a conseguir ver juntas, a través del ojo del momento, dos o tres de estas palabras; pero su fuerza comprensiva no alcanzará a más. Para nosotros no tienen importancia ninguno de esos experimentos (cuya fuente errónea está en la atención precisamente) con sus pequeñas diferencias resultantes. El lector o el oyente ingenuo y natural no retiene, sin duda, más

que una palabra en su inteligencia; a lo sumo dos o tres, las que ya no estarán *presentes* al leer la página siguiente. Y, sin embargo, él comprende la poesía y el todo evoca el estado de ánimo total. ¿Cómo es posible esto? Pues de igual modo que le era posible a Goethe decir o escribir su poesía, con hilación, no guardando en su conciencia, a lo sumo, más que dos o tres palabras a un tiempo. Porque es un trabajo de incalculable complicación el que realiza, en este sentido, el cerebro al hablar o al oír. Lo mismo que a la vista aparece como un no interrumpido círculo de fuego el descrito por un ascua que gira, así une el cerebro las sucesivas imágenes en una imagen ordenada y completa. Bien. Nosotros concebimos cómo se disuelve en la rica palabra del poeta el brillo y la ondulación de un estado psicológico y, a la vez, cómo estas palabras evocan en el oyente el mismo brillo y la misma ondulación anímica. Además, la memoria establece entonces el nexo, teniendo en cuenta que no quedan siempre presentes más que dos o tres palabras, y que la memoria completamente individual no retiene más que un par de los puntos capitales del discurso (ya sea corta o pequeña la composición, una epopeya o un idilio). Lo que permanece siempre y en cada momento es, primero, de una a tres palabras, segundo, el sentimiento total, tercero, un nexo superficial según el interés subjetivo.

¿Qué sacamos nosotros de estas tres cosas, si se trata de un enriquecimiento de conocimiento, quiero decir, de un adelanto o progreso en el pensar (no así por medio de la observación natural)? Las pocas palabras que puedan verse a través del ojo de aguja son oscuras y totalmente incomprensibles sin un contexto. El sentimiento total es un encanto en las poesías, pero en los escritos de erudición no es más que un ingrediente poético. En exposiciones históricas y filosóficas es, a menudo, lo más valioso. El nexo superficial según subjetivos puntos de recuerdo es insuficiente para una precisa y justa vigilancia del curso del pensamiento. Es como si los guardagujas de una línea férrea hicieran su oficio provistos de gusanillos de luz, al tiempo que el expreso se aproxima en la negrura de la noche.

¿Cómo es posible, pues, que un filósofo piense un sistema coherente a pesar de la estrechez de la conciencia, y que el lector le siga?

Yo no tengo más que una respuesta: es imposible. Y para decir lo más terrible: nosotros no podemos probar, en absoluto, si el pensador ha utilizado de igual manera su concepto empleado en frases diferentes; pues aunque nosotros mismos coloquemos las dos frases una al lado

de la otra, no tenemos fuerza para compararlos, porque no podemos imaginarlas a un tiempo, porque no es como en geometría.

La poesía es arte de palabra Retener el contenido de concepto de la palabra es imposible a la larga; por ello es imposible el conocimiento del mundo por medio del lenguaje. En cambio es posible retener el contenido de sentimiento de la palabra, y por ello es posible un arte por medio del lenguaje, un arte de la palabra, la poesía.

La calificación alemana *Dichtkunst* es de mal gusto. Se oye al pronunciarla, que se puede aprender como otro oficio manual cualquiera. Se escucha salir de ella a Gottsched. *Dichter* no tiene para nosotros ese sentido, porque ya no sentimos etimológicamente su procedencia (casi indudable) de *dictare*; porque no sabemos, sin un estudio especial, que hasta en el siglo XVII significaba en general *Verfasser* (*Briefdichter*). El sentimiento para con «la forma interior del lenguaje» cambia tan fácilmente, que Adelung pudo contar que *Dichter* vino a sustituir al venido a menos *Poet*. Poeta significó *Macher* (creador); en el francés antiguo fue traducido por *fatiste*, así como los poetas provenzales se llaman *félitres* (*qui fait des livres*). *Fatiste*, *faitiste* y *factiste* se han apoyado, tal vez por etimología popular, en *faitise* (elegancia); pero, evidentemente, procede en línea recta de *faire*, como ποιητής de ποιεῖν. Una vez llamaba una mujer a su insuficiente marido un *lâche factiste*. «Poesía» quiso decir, pues, en algún tiempo, actividad artesanal; pero ya se ha olvidado el sentido y vale la extranjera palabra.

La poesía pertenece a los más elevados encantos sensitivos que se pueden provocar por medio de la palabra, esto es, indirectamente. De manera más lacónica podría decirse: poesía es deleite por la palabra. La poesía del propio poeta puede existir sin palabras; es un deleite por medio de una fantasía, un deleite vicioso. Y si él quiere compartir su goce de fantasía con los demás para satisfacer el sueldo de amor, hambre o vanidad, tendrá que recurrir a la palabra, como el músico al tono y el pintor al colorido. La poesía es sensualidad por medio de la palabra.

Las artes son sensualidad Al que no le agrada esta explicación, piense una vez en qué grado son sensuales todas las artes y otros deleites. Un hombre sistemático podría construir cinco artes de los cinco sen-

tidos, de los cuales, cada uno podría obrar sólo por medio de representaciones específicas. La poesía sería, entonces, el arte abarcador, porque ella, con su caudal de palabras, podría incitar a la reproducción de imágenes a todas las específicas energías de los sentidos. Sólo que a estas seis artes suelen llamarles de otro modo.

El sentido más bajo es el llamado sentido del tacto. Es bajo porque diferencia muy poco todavía. En los hombres está sólo más desarrollado que en los moluscos. El se ha desarrollado correlativamente a la impenetrabilidad de los cuerpos. Esto es, un ser viviente hubo de palpar, en cuanto dio con un objeto sólido, para poder volver sobre su camino. El tacto dice: tú no puedes perforar la pared con la cabeza. Expresado moralmente: tú no debes perforar la pared con la cabeza. Ahora bien, esta misma sensación baja puede llegar a ser un arte en personas lujuriosamente organizadas, y perfeccionarse en una sinfonía. Las refinadas parisien- ses y Richard Wagner, que equipaban sus cuartos de baño y sus dormitorios con refinada atención, según los diferentes deseos de la piel; que preferían una determinada suavidad de tela para cada parte de sus cuerpos, y que descubren determinadas formas mobiliarias para sentarse, acostarse o retrepase, son los artistas del tacto. Y yo temo, dada la proximidad de parentesco entre el arte y el vicio, que también aquí sea muy difícil establecer el límite.

Si, en cambio, hablo también de sinfonías del olfato y del gusto, ya sonará a cosa más conocida. Ambos sentidos fueron en sus principios vasallos de una misma bestia: el estómago. No tenían más misión que decir cada uno desde su centro: esto me sienta bien, esto no me prueba. El gusto inculto no podía decir más que: esto es bueno, esto es malo. El olfato delicado: esto huele bien, esto apesta. Pero el hombre, en su obra contra la naturaleza, ha enviciado su estómago también, ha permitido la degeneración de los alimentos y medios del gusto, según su enfermizo y propio antojo, y así, poco a poco, han llegado a ser posibles y hasta casi corrientes las sinfonías del gusto y del olfato. La diferencia individual de una sinfonía de paladar (preparada por el arte de la cocina, esta burda prostituta) puede verse si se compara, por ejemplo, una fiesta bávara con una *Bouillabaisse*, una ortodoxa boda judía de Lemberg con una elegante comida parisién. Dondequiera hay un estilo especial. Y entre los comensales hay, como en todo concierto, algunos expertos y muchos glotones.

Los expertos en sinfonías de olfato son aún más raros, pero los hay.

Entre ellos hay ya también narices modernas que aprecian el atractivo de las disonancias.

Era preciso mostrar, únicamente, que estos sentidos son aptos para una elevación artística. Pero sería una inocente paradoja querer desmentir la otra clase de las realmente llamadas artes. Sin embargo, un parentesco existe entre ellas.

Pintura El arte del color o la pintura no surgió, indudablemente, del color, sino del dibujo de contorno. Pero la decadencia de la pintura se inclina, decididamente, hacia la sinfonía del color, como se observa en grupos enteros de esa nueva corriente que se llama momentánea y tímidamente *Sezession*, aunque mucho más indecisa ya en Makart. Cuando una tal sinfonía de colores quiera no presentar realmente nada objetivo, tendríamos algo que casi pudiera colocarse junto al arte de cocina. Esto dicho seriamente. Pero la pintura corriente y extendida es otra cosa completamente. Así.

Los tres sentidos primeramente citados no despiertan ninguna o sólo accidentales representaciones objetivas del mundo. Los dedos que tocan el terciopelo, el paladar que saborea la fresa y la nariz que huele la violeta, en realidad, no tienen más que una específica sensación agradable, e incluso cuando se generan las imágenes del terciopelo, de la fresa y de la violeta, quedan completamente aisladas. A lo más, por medio de la aproximación de un recuerdo ajeno, puede emerger en un natural lírico algo así como la imagen de la mujer del vestido negro de terciopelo, con la que fuimos a coger fresas o violetas. Con la visión es totalmente distinto. El ojo humano en su primitiva forma no veía ni más ni menos que lo que la nariz en relación olía, estaba desprovisto de lente y de sus otras invenciones ópticas; el doble telescopio de hoy abraza en cada giro de la lujosa cabeza humana una imagen importante del mundo siempre y cuando la luz pueda interpretar el mundo. El arte de la pintura, la excitación sensitiva por medio del color y de la luz, se ceñía antes a evocar la imagen de las cosas por medio de la forma y del color. Pero más adelante se llegaron a reproducir sensaciones de la naturaleza, estados de ánimo, se aprendió a diferenciar colores que antes no se veían. Y para mí es indudable que el aparato de la vista se irá afinando cada vez más, lo mismo que se ha afinado a través de millones de años. Para mí es indudable que los pintores actuales ven más que los ante-

cesores y que, asimismo, acostumbran a sus contemporáneos a ver más. Aquí (en Alemania), intentan así mejorar el aparato visual humano, influidos por los franceses, entre ellos Uhde y Liebermann, aunque sus experimentos vayan en menoscabo de sus propias vistas. Pero esto es cosa accesoria; a nosotros la pintura, como las demás artes, no tiene más que iluminarnos sobre el arte de la palabra, o sea sobre el lenguaje.

Música Hubiera sido posible que los hombres dieran, a fin de comprenderse, signos visibles en lugar de signos acústicos. Entonces la poesía o el arte de la comunicación tendría más semejanza aparente con la pintura, que hoy con la música. Tal vez los jeroglíficos fueron, en su origen, un lenguaje visible semejante.

Eso de que los colores sean sensaciones producidas por la vibración del éter no es más que una hipótesis. Y una hipótesis que, a pesar de su aceptación general, no es comprendida casi más que por cien personas de las que habitan la tierra. Que los tonos sean golpes convertidos en sensaciones es una verdad que comprende hasta el ciego sordomundo. La física, en la música, ha llegado, pues, inmediatamente, a ser estética. Muy mediatamente serán los tonos un arte en la poesía. Así como la poesía se encuentra sobre las demás artes imitativas, la música se eleva sobre la poesía por medio de su elemental fuerza emotiva. Y esto lo ha olvidado Beethoven en el lugar decisivo de una de sus más poderosas obras.

Él ha pretendido sobrepujar en la última parte de la novena sinfonía con la introducción del lenguaje hablado a la incomparable belleza y a la fuerza de la primera. «*O Freunde, nicht diese Töne! sondern lasst uns angenehmere anstimmen, und freudenvollere. –Freude!*»

El paso lo encontró con la ayuda de un grandioso humor que, fuera de la música, no se hubiera conseguido con arte ninguna. Pero para un Beethoven este último movimiento significa una renunciación de su elevado arte, un descenso servil al arte del lenguaje, al arte del lenguaje de Schiller.

Precisamente, el no ser hablada es lo que hace fuerte a la música. Las canciones más bellas no son música pura. La música pura es en el órgano del compositor genial la naturaleza, en el órgano del músico profesional la física elevada a estética. El no iniciado gustador, el lego, nota

también algo de esta virtud. En él se agitan la alegría del mundo o el dolor del mismo. Sobre estas dos emociones, que pueden, aparte, estar fundidas y ligadas, no asoma la abstracción aquella de qué es lo que al fin expresa la música. Cuando el lego o el músico de programa sujetan un trozo de música a una determinada imagen, el efecto será debido a la sugestión, a la casualidad. A los compositores mismos puede acontecerles. Yo puedo aportar, al oír la sonata a Kreuzer, como imágenes encauzadoras (*Leitvorstellungen*) los conceptos de tormenta, batalla, amor, fortuna o montaña; el programa se varía, la música y el deleite quedan. Las palabras de cita no importan nada.

Lo que Beethoven descuidó una vez fue error fundamental en Richard Wagner con sus *leitmotiv*. Wagner no supo, realmente, lo que era música pura. Él une cada *leitmotiv* a una determinada imagen, casi siempre a una imagen verbal, y frecuentemente sólo a un nombre propio. Él ha degradado la música pura de Beethoven al nivel del lenguaje, al menos al de la poesía, y especialmente al de la poesía de Wagner.

El medio de que se vale la poesía, en el lenguaje, son las imágenes en las palabras. En la música, para querer tomar un vuelo mayor, hay que retroceder un paso. No todo huele o sabe; casi todo puede percibirse con los ojos. No tenemos más que pensar sino que la pintura ha aprendido a copiar el aire. Pero sonar es propiedad universal apreciable para todo oído, si el objeto se ha colocado en disposición de sonar. Con la particularidad de que, lo que para el ojo es cosa capital, el tono local, el colorido individual, es para el oído cosa secundaria. La nota do es eternamente do, ya suene en el aire o en la cuerda de violín, en el metal del trombón, en las gotas de una catarata o en el ruido de las arenas en la playa. Yo temo que la cargazón de color en nuestra orquesta, esto es, la cargazón del vibrante material de los tonos, se ha de reconocer un día como cosa bárbara. La música pura descansa en algo completamente distinto: en las relaciones numéricas de las vibraciones sonoras, relativamente simples y fáciles de apreciar por medio del aparato revisor del oído. Lo mismo que los sentidos del bajo vientre (*Unterleibssinne*), el oído nos da únicamente representaciones unilaterales y no una imagen como los ojos. Pero el oído penetra más profundamente en el secreto de la naturaleza, encontrando directamente bello y dejándonos gozar las vibraciones objetivas, mientras el ojo trueca las correspondientes vibraciones luminosas de manera más subjetiva. Esto se cernía ante Schopenhauer cuando en su estética filosófica natural (casi de Schelling) lla-

mó a la música algo así como «*die Welt noch einmal*» (el mundo otra vez, o de nuevo). Su teoría del mirar le extravió. No tenía razón mientras afirmaba que cada sentido nos devuelve otra vez el mundo desde su punto de vista, esto es, según su energía específica. Sí es verdad, por supuesto, que la música no proyecta de nuevo las sensaciones subjetivas como la pintura. También una sinfonía de colores es el mundo de nuevo, como se puede ver en cada arco iris, si no se es ciego para su lenguaje visual.

Lenguaje perceptible La vista nunca, o sólo momentáneamente, sirvió al arte de comunicación. El oído, en cambio, se muestra apropiado. Como quiera que se suponga la formación del lenguaje humano, como quiera que se suponga el enlace natural entre el sonido y la imagen correspondiente, el lenguaje se ha formado, en tanto que las imágenes asentadas en la memoria se dispararon por medio del sonido perceptible. El lenguaje humano, que no dispone más que de los resultados de los cinco sentidos y que, por esto, es incapaz para el enriquecimiento de representaciones, o lo que es igual, para el enriquecimiento del saber, el lenguaje humano puede, y éste es su único trabajo, reproducir imágenes; es un medio artístico adecuado, porque puede reproducir las representaciones de los cinco sentidos, porque esto le es posible hacerlo indirectamente, por el camino de la fantasía y sin presencia del objeto, y por él hace de nuevo el mundo, el mundo en el espejo del lenguaje. El tacto, el olfato, el paladar y el oído (por oído no entendemos aquí el oír de palabras pronunciadas) perciben siempre únicamente sus propios objetos específicos; la vista ya puede ser incitada a gozar indirectamente, pero en la pintura no por medio de signos, sino mediante una especie de ficción. El arte de la palabra ya no finge más, sino que produce las imágenes por medio de signos, que bien pueden haber tenido semejanza con la ficción, allá en el origen; pero que ahora son convencionales y están a la orden del porquero, lo mismo que a la de los presidentes de gobierno, aunque no sea en la misma medida.

Especies del arte de la palabra Las artes se distinguen según los diferentes medios artísticos de que se valen. Las investigaciones de Lessing habrían sido inútiles si los artistas no hubieran intentado siempre trabajar con material falso. Un cuadro fiel no puede expresarse con

tonos ni con palabras. La verdadera música tampoco, ni con colores ni con palabras. Cuando las composiciones y los cuadros pretenden referir una historia, sus músicos y pintores son unos burros mudos, y cuando el literato quiere contar una sinfonía o un paisaje es un burro lenguaraz, una burra de Balaam, un asno divino; pero, al fin, un asno.

El lenguaje no puede hacer más que despertar representaciones. Un razonable lenguaje no pretende más. Sobre todo para el arte de la palabra o poesía es tan imposible un lenguaje que no sea concreto, como para la pintura un color que se mude en el lienzo o para la música un instrumento que no se deje regir. Nada de hablar de palabras sin sentido y de colores invisibles. Así, pues, lo que aquí se solicita para el lenguaje del trato y de la ciencia era siempre natural y lógico en la poesía. El que no puede recabar en el fondo cromático de nuestro alterado y enloquecido lenguaje está incapacitado para pensar o escribir una sola página poética.

En esta regla de pensamiento es natural que el cuento sea la primera y más importante especie de poesía. El poeta obtiene por medio de las palabras el más elevado encanto sensible de las imágenes. Él refiere lo que ha visto y oído desde el principio del mundo hasta su conclusión. Él tiene la palabra, la epopeya.

En esta línea de pensamiento se muestra el drama como una totalmente rara especie del arte de la palabra. Gustav Landauer la ha comparado una vez, basándose en el ideal wagneriano, a la plástica. Pero la semejanza con el arte plástico alcanza mucho más lejos. El poeta de un cuento despierta, indirectamente, las representaciones por medio de las palabras. Pero quien hace representar un drama, produce las imágenes de Goetz, por ejemplo, o de la Dama de las Camelias directamente, de modo más directo aún que el artista plástico, pues hace moverse las figuras ajustándose a lo prescrito y hablar justamente según lo debido.

Lo que comúnmente se abraza bajo lírica, puede ser poesía épica y dramática y, por su contenido, no es otra cosa. Innumerables pasajes y monólogos teatrales son, por su fondo, poesía lírica. Pero cuando se habla de lírica, generalmente lo primero en que se piensa es en la forma.

Schiller En la epopeya me parece completamente secundaria la interrogación sobre la forma. En un tiempo, en que los oyentes no tomaban por afectado el adorno del ritmo o de la rima, el ritmo y la rima eran un

lenguaje natural. Para nuestra conciencia de la realidad, el verso no es natural en el drama. El drama antiguo fue drama musical precisamente. En nuestra lírica no es solamente un aditamento la música, sino que es activa en la formación de la buena lírica. Es cosa completamente falsa decir que una buena poesía debe cantarse. Una buena poesía debe sonar como cantada. El verdadero arte de la palabra evoca representaciones por medio de los signos convencionales del lenguaje. Pero estos signos son ófbles, perceptibles, y así tienen junto a sus valores de representación sus valores de sonido además. Yendo más lejos: las palabras son hoy signos convencionales, y en el origen fueron, seguramente, símbolos claros de sus imágenes. Un poeta lírico es el que oye todavía sonar a través de la transformación de los siglos las relaciones secretas que hay entre las cosas y los nombres y el que, fuera de todo esto, puede sentir y retener la armonía que tienen los tonos de las palabras humanas junto a los sentidos vulgares en que las emplea el camarero. Tal belleza no se deja reconocer nunca en las poesías de un lenguaje extranjero. Las traducciones son puentes para jumentos. El jumento del contenido es el que pasa por él. Lo más valioso, lo que proporciona deleite, se pierde. Nosotros tenemos a Bürger, a Goethe y a Heine, por ejemplo. Pero el que quiera conocer claramente qué oídos más sordos tenemos para el arte, coja en la mano un ejemplar, de los millones que hay, de las poesías de Schiller y se pruebe según nuestra propuesta. En lugar de que cada palabra evocara una imagen, el noble, ambicioso e ingenioso poeta se consumía trabajando con los abstractos fantasmas de pensamiento y riñendo con las palabras, primero con la pálida y aburrida careta del más allá de Klopstock, y al final con la hueca e hinchada tripa de la transcendencia kantiana. En lugar de sentir el simbolismo eufónico del propio lenguaje, cree poder tomar por asalto el altamente apreciado cielo, primero con reunidas y prestadas monstruosidades vocales y luego con abstracciones eruditas, esto es, de sonoridad muerta, cuyo sonido no nos diría nada, aunque el concepto fuera vivo. Y en lugar de escuchar la eufonía de nuestro lenguaje, de nuestro lenguaje alemán, que objetivamente puede no ser, tal vez, más agradable que el de los hotentotes, pero cuya armonía íntima es para mí más sonora que cualquier música, por ser mío, en lugar de saborear y hacer gustar esta música, casi no se esfuerza más que en verter la bien tasada medida en la forma osificada y queda satisfecho si ofrece una medida movida y sacudida. La hipocresía quiere hacer creer que una crítica como ésta es nueva y, por lo mismo, inaudita. Pero

no sólo los románticos supieron mejor lo que es poesía. También F. Th. Vischer dice (*Estética*, III, 1.218): «Schiller, en su brillante corriente yámbica, delata una íntima pobreza de su don poético, allí donde no está movido por una fogosa energía en un contexto especial.»

Naturalismo En una oposición contra la afectación de Schiller descansa la evolución moderna de la literatura alemana; en una oposición con el clasicismo total descansa la moderna literatura, en general. Pero lo que les ha pasado a los pintores que pintan al aire libre, que han perjudicado su propia vista para enriquecer la vista humana, les acontece, aunque en mayor grado, a los pedantes y consecuentes poetas naturalistas. Pues el pintor se atenía al órgano de su arte y pudo, a fuerza de mucho mirar, quedar ciego, a lo sumo; no sería, pues, más que dispendiador de su propio caudal. Pero los poetas naturalistas están hondamente empeñados para con el órgano ajeno, pues toman de la música y de la pintura en la aspiración falsa de competir con las inmediatas impresiones de los sentidos. Han olvidado, o no sabido nunca, que su arte es un arte de la palabra: que no puede producir con sus convencionales signos vocales más que conocidas representaciones, y sólo por este camino obtener sus imágenes de fantasía.

Lenguaje del poeta El poeta no puede hacer otra cosa que partir del lenguaje cotidiano. Lo que en ricas imágenes hay en las palabras, histórica o simbólicamente contenido, eso es lo que puede utilizar. Pero lo que flota acá y allá, innominado todavía, en recién descubiertos acordes y disonancias, lo que relumbra y destella en matices de color sobre las nuevas imágenes y es innominado todavía, así como también lo que la ciencia presume vagamente, todo eso no está todavía en sazón para el lenguaje del arte de la palabra, porque no es todavía material del lenguaje y porque la representación no se ha unido involuntariamente todavía a la onda sonora de la palabra. Aquí está el dilema, la antinomía: únicamente el lenguaje común es material para el poeta; pero poeta es únicamente aquel cuyo lenguaje individual es más rico, más fuerte o más profundo que el lenguaje común.

Así, el propio poeta naturalista se hace, a menudo, por desgracia, un virtuoso del lenguaje que se cansa en decir lo indecible. Rara vez logra-

rá enriquecer el lenguaje en una palabrita. El mayor poeta de nuestro tiempo sería aquel que pudiera sentar, en palabras que pudieran ser rápidamente del lenguaje poético, las nuevas representaciones de la música, de la pintura y de la ciencia. Con tartamudear y balbucir y simular sonidos no se consigue mucho. La claridad debiera ser la primera exigencia a todo lenguaje, al lenguaje del camarero, al del filólogo y al del poeta. Pero con la claridad solamente no se hace una palabra apta todavía para la poesía. Así como el hombre trae consigo toda la herencia de sus abuelos inconscientemente, así está enriquecida cada palabra del lenguaje del poeta con su propia historia y con los símbolos de la historia. El lenguaje de la poesía y el de la prosa se diferencia, en su fondo más profundo, en que la poesía emplea las palabras en la plenitud de su riqueza histórica y la prosa en la sequedad de su valor diario. Y por esto no puede ser creador o aumentador del lenguaje poético, más que aquel que encuentra, para las nuevas sensaciones, nuevas palabras, palabras especiales de cuño aparentemente histórico, palabras de contenido simbólico.

Así es que los consecuentes naturalistas tienen demostrada su pobreza. Ellos renuncian al lenguaje convencional y son incapaces de crear uno nuevo; y así muchas de las sinfonías de olores, gustos y vistas del naturalismo de transición tan admiradas hoy, serán alguna vez objeto de risa como creaciones de una época en la que la poesía quiso dejar de ser un arte de la palabra.

Poesía y pintura Por esto el *Laoconte* de Lessing sería de nuevo un libro realmente oportuno. Después de que los pintores durante decenios se han entrometido en la poesía y han referido en innumerables cuadros de género una agudeza cualquiera, una aventura o, abreviando, algo expresable, copia ahora otra vez la poesía, la de los más modernos, la pintura realista, especialmente desdibujando los contornos con un extraordinario lujo de palabras. Así como los pintores se esfuerzan en reproducir el brillo y la oscilación de la luz desliendo los duros perfiles, así los poetas, como monos de moda, quieren crear figuras sin contornos y especialmente competir con los pintores en las definiciones de paisajes y situaciones del alma.

Los pintores tienen razón en lo de querer imitar con indeterminadas impresiones de color las deficiencias de nuestra vista; Rembrandt

fue también en esto superior a los modernos. Y bien puede ser que vuelva un tiempo en que la pintura reciba una sacudida de un pintor presbíta, mientras ahora los cortos de vista son los que muestran el camino.

Pero, de todos modos, los poetas no tienen razón, cuando desconocen tan burdamente el límite entre la poesía y la pintura. A las razones diferenciales de los límites, que Lessing ha extraído especialmente de la materia y del motivo de tiempo (*Zeitmotiv*), bien puede unirse todavía, como la más importante, la diferencia del medio artístico.

Si mis pensamientos fundamentales son exactos, entonces la palabra es, sin más, tan brillante y oscilante, tan vacilante, que no ofrece en absoluto ningún perfil duro. Cada concepto aislado es una mera aproximación, y esta falta aumenta, naturalmente, de modo incalculable, por las combinaciones del lenguaje en frases. Cuando Goethe dice de Mahadöh en la más bella de las poesías alemanas:

*«Als er nun herausgegangen,
wo die letzten Häuser sind...»¹*

dice él, con su medio artístico del lenguaje, todo lo que es expresable. Pero en ello queda tan indeterminada la imagen, que el lector o el oyente puede figurarse libremente tanto las últimas casas como el caminar del dios, dentro de la sensación indicada. Y si cien pintores quisieran ilustrar (horrible palabra) este pasaje, tendríamos cien diferentes interpretaciones, de las que ninguna debería ser falsa.

Ahora, si un moderno quisiera superar a Goethe y pintar vagamente con palabras sin contorno, por ejemplo, lo holgazanesco o contemplativo del caminar del dios y la falta de precisión en el límite entre la ciudad y el campo (*die letzten Häuser*), obraría completamente sin sentido. Nuestras más precisas palabras son tan vacilantes que la poesía, precisamente por medio de su único medio artístico, llega por sí misma a tan completo acorde como cuando la pintura se sirve del arte refinado.

Mientras la poesía sea poesía tendrá contornos inseguros. La poesía puede transformarse actualmente, de manera más honda que por medio del naturalismo, del simbolismo y de las demás pequeñas novedades técnicas, por medio de los nuevos materiales de que se ha robustecido. De las tres fuerzas que nos gobiernan, hambre, amor y vani-

1. Luego cuando salí, allí donde están las últimas casas...

dad, eran sólo conocidas las ilusiones a la antigua poesía, especialmente las ilusiones del amor. Si se quiere encerrar en una fórmula el trabajo de Zola, etc., se tendrá que decir: estas tres fuerzas se han despojado de sus ilusiones y, en especial, el amor ha dejado de formar el punto medio de la fantasía poética. La lucha por la existencia da lo trágico, y el mercado de las vanidades el material ridículo, o mejor dicho, cómico, del tiempo moderno.

Poesía y amor En su origen fue, sin duda, la poesía, con frecuencia, la danza nupcial del hombre bípedo, como así lo ha admitido Scherer en sus lecciones sobre Poética, inspirado tal vez por Platner o indirectamente por Hogarth. Y tan ciertamente son naturales los colores nupciales de muchos animales, el traje nupcial de pájaros y peces, como son igualmente naturales los enamorados saltos del gallo y las danzas nupciales del hombre. Sólo que no se ha observado aún por nuestros sabios que el lenguaje poético del hombre tiene palabras precisamente para los colores nupciales de la naturaleza.

Es verdad que para ello tendríamos que olvidar nuestra sensibilidad humana por un momento y tendríamos que dejar de ver humanamente, para reconocer que los colores que nos subyugan en el cuerpo y a la vista de la amada son colores nupciales de la naturaleza, tan raros y extravagantes, vistos desde un punto de vista no humano, como las plumas de la madurez sexual del ave o las nalgas del mandril. El heredado lenguaje de los poetas no se avergüenza tampoco, en nada, de hablar de talles de lirio, de mejillas de rosa, de labios de coral y de flotantes crenchas de oro. Es cierto que estos términos están hoy fuera de moda; pero nadie presente que eran exteriorizaciones atávicas del gusto primitivo de un tiempo en que el hombre era arrastrado por los encantos de los colores nupciales a las danzas de boda. Imagínese un mandril hembra con sus calzas azules cantando a los colores de su macho.

Estética de los animales Por lo demás, si Darwin tiene razón en lo de que la apariencia actual de los animales está también ajustada a la selección sexual, es fácil de resolver la vieja incógnita sobre la estética de los animales. El modo de entender la belleza los animales lo conoceremos por como ellos son. Las palabras de la estética son también úni-

camente sonidos reflejos que arrancan las criaturas a la estética. Quién sabe cuántos bellos colores expresa el grito del pavo real. El diccionario enciclopédico más pequeño del hombre encuentra espacio suficiente para llamar horrible al mandril. Tal vez sea bueno para nuestras bellezas de oficio que los mandriles no posean un diccionario enciclopédico.

Poesía y concepto Si a un escolar o a un maestro de escuela se le pregunta lo que es concepto, responderá algo así: una imagen general «abstraída» de una imagen aislada. Tenemos –según esos maestros– innumerables representaciones aisladas de los árboles; conocemos el abeto, la encina, el nogal, etc.; conocemos muchas clases de abetos y, a su vez, de cada clase innumerables individuos. Y según esa vaga doctrina, sacamos lo accidental de estas imágenes: el tamaño, el color, la forma de las hojas, etc., y de esta manera formamos la imagen general, el concepto.

Que esto no acaece así en nuestro cerebro, lo ha sostenido ya el fantástico Berkeley contra Locke, y muy agudamente, por cierto. Él no se puede representar un triángulo que no tenga una forma determinada, sea rectángulo, agudo u obtuso.

Eso de que nuestras representaciones generales o conceptos se forman por medio de abstracciones puede decirse a la gente si se trata de nueces vacías como: inocencia, inmortalidad y otras de este orden. Pero así como se confronta la realidad del mundo, así debiera brillar sin demostración alguna que no hay representaciones generales en absoluto, que en nuestra memoria no hay más que imágenes semejantes, deslavadas que afluyen unas en otras, que permanecen en reserva tras el concepto y de las cuales la imaginación extrae las que necesita en un determinado momento o aquellas que la asociación inconsciente le proporciona.

Respecto a lo cual no hay que olvidar que son pocas las personas que reconocen necesario, en el uso de la palabra, sacar de la reserva a cada concepto particularmente y alimentarle y darle vida. El vulgar lector de novelas (como el sucio escritor) tras una frase como: «Los caballos trotan por el matorral», no se representa nada, y si cree entender las para él conocidas palabras, es porque detrás de los conceptos se encuentra la reserva de representaciones, como la infinita melodía de la orquesta wagneriana detrás de las palabras cantadas, y porque junto a «caba-

llo», «trotar» y «matorral», suena inconscientemente algo nebuloso. De aquí las inocentes frases de las novelas que hacen refr a cualquiera. «Ella cubrió su cara con ambas manos adelantando al conde su fina y aristocrática diestra.» Esto lo escribe únicamente el embadurnador, porque emplea los conceptos sin representación alguna. Y además es indudable que tiene más fantasía aún que su lector, que fulano o mengano.

La ciencia emplea sus palabras igualmente sin representación, sólo que ella, con una confianza vacía de pensamiento, las emplea como signos matemáticos invariables. «El caballo es un mamífero», se dice casi sin representación.

Esto les sucede a los charlatanes y a los eruditos en el corriente empleo de las palabras. Muy de otro modo acontece cuando la investigación filológica o una duda nos obliga a dejar caer luz viva sobre un concepto o una palabra; entonces sentimos que ante el ojo de aguja de nuestro conocimiento se aprieta una abundancia de imágenes aisladas, dispuestas a pasar y dar vida al concepto. Entonces podemos percibir mucho sucesivamente y tenemos la ilusión de una imagen general.

Así como el recuerdo de una representación aislada bien puede debilitarse y desaparecer, pero nunca unirse rectamente a otra, así parece imposible una acabada y fiel imagen general o concepto. ¿Qué es, pues, lo que fuera de nosotros conocemos como palabra y dentro de nosotros como idea general o concepto?

Una mezcla, como la que se forma en los sueños, y que en la vigilia sólo es posible con el concurso de la fantasía, de la fantasía poética, que tanta semejanza tiene con el sueño. Sin esta cooperación, no sería posible ni lenguaje ni concepto alguno. El que en los tiempos primitivos pudo unir sus ideas aisladas de los abetos, encinas, etc., en el signo sonoro «árbol», fue un genio poético, y solamente una fantasía poética une hoy a la palabra «árbol» imágenes vivas.

Y esto se encuentra en conformidad con mi doctrina de que el lenguaje se formó con metáforas y crece con ellas, si fantasías poéticas reconstruyen y animan las palabras constantemente.

Poesía y metáfora Esta definición no puede tener, desgraciadamente, en consideración ninguno de los resultados posteriores de esta crítica del lenguaje. El lector que no ha leído por segunda vez la obra —sería un libro vacío el que no se leyera dos veces— no sabrá tampoco

qué hacer con el concepto de los sentidos accidentales. Pero habrá aprobado que se insinuara, sin alejarse del punto de vista de Lessing, la sobresaliente situación de la poesía en oposición a las otras artes posibles y la falsedad de la apreciación exagerada del drama. Pero ahora aprenderemos lo que sacude toda la teoría de las artes: nosotros enseñamos que nuestros cinco sentidos son sentidos accidentales, y que nuestro lenguaje, formado por los recuerdos de estos sentidos accidentales y extendido a todo lo cognoscible, por medio de las conquistas metafóricas, nunca puede dar una visión de la realidad.

La anterior imagen todavía paradójica, de que nuestros sentidos son sentidos accidentales, deja asomar más claramente el alto valor del arte de la palabra. Así como, primeramente, la palabra o el concepto abraza sustantivamente las diversas propiedades que los sentidos han percibido prehistóricamente o prehumanamente, en cierto modo como efectos, por ejemplo, del ruiseñor, y así como la palabra ruiseñor presta más a la fantasía que el recuerdo de una de las observaciones cuya causa es ella, así la poesía presta más que cada una de las otras artes y más que todas juntas. Pues así como nuestro total conocimiento del mundo se ha formado, no por deducción, sino por inducción, por una incompleta inducción, y así como no fueron más que pruebas de la realidad del mundo de las que nos compusimos la imagen del mundo, así colecciona el arte de la palabra los datos de los sentidos accidentales en una forma, que con su conformidad consigo misma, esto es, por medio de la posibilidad de su repetición sin yerro, parece ser más que un accidente.

Palabras sin intuición Pero esta elevada actividad del arte de la palabra, que, como cuadro del mundo real, supera además todos los intentos de un conocimiento científico, tiene su límite en la capacidad del lenguaje de dar intuiciones. No solamente la vieja estética, desde Aristóteles hasta Lessing, creyó poder conseguir la imitación de la naturaleza por medio del lenguaje; ya no se emplea la palabra imitación, pero ningún poeta ni esteticista parece dudar de que imágenes del mundo real puedan ser evocados claramente con la palabra. En verdad decía Vischer (III, 93): «El que identifica el arte con la imitación de la naturaleza, le define como un juego»; después juega él un poco con la palabra «juego». Pero nosotros hemos experimentado que las palabras no dan imágenes, sino imágenes de imágenes de imágenes. En la vida coti-

diana, ante el camarero, nos manejamos bien con las palabras del lenguaje, de modo que olvidamos con frecuencia lo inepto que es para alcanzar sus fines últimos. Cada palabra está preñada de su propia historia, cada palabra lleva en sí una infinita evolución de metáfora en metáfora. Si el que emplea la palabra tuviera presente sólo una parte de esta evolución metafórica del lenguaje, no hablaría por la cantidad de visiones que tendría; pero como no la tiene presente emplea cada palabra según su convencional valor diario, como ficha de juego, y con esta ficha de juego da sólo un valor imaginario, nunca una intuición.

Goethe Antes de pasar adelante quiero mostrar con algunas manifestaciones de Goethe lo cerca que estuvo de una concepción semejante. En una de sus sentencias en prosa (951) dice: «El lenguaje en sí y por sí no es el exacto, el diestro ni el elegante, sino el espíritu que en él se encarna; y así no se trata de si uno quiere prestar a sus cuentas, a su charla o a sus poesías las condiciones deseadas: la pregunta es, si la naturaleza le ha prestado a él, para ello, las condiciones espirituales y morales. Las espirituales: el poder de ver y penetrar; las morales: que él esquive los malos demonios que le puedan impedir el rendir honor a la verdad.» A mí me parece que puedo reclamar para mí esta profunda sentencia, a pesar de la severa palabra «espíritu»; evidentemente, lo que Goethe piensa es: la cosa no está en las palabras que cada cual emplea en sus «cuentas, charlas o poesías» (esta triple división es deliciosa), sino en los procesos psicológicos que hay en el fondo de las palabras, que nosotros no tenemos ya que dividir en espirituales y morales, sino en experiencia adquirida y en carácter innato.

Si Goethe (para dicha nuestra) no hubiera sido todo poeta, si hubiera podido meditar este pensamiento hasta el final, abstractamente, sobre la base de la psicología de Locke y de la concepción del mundo de Kant, hubiera tenido que llegar a nuestra representación del carácter metafórico del lenguaje. Léanse sus *Sentencias en prosa*. Él se propone la distinción que Schiller hace entre la cándida poesía antigua y la sentimental moderna, cuando con suave ironía proclama la igualdad de derecho de la nueva poesía, que presenta siempre con preferencia lo apacible de la vida interior a lo universal de la vida del mundo y que «es una poesía sin tropos». Aquí imagina la expresión en el sentido que tiene en la poética. Pero poco después (número 235) agrega venciendo el lengua-

je de escuela: «Hay una poesía sin tropos que es un mero tropo.» Debiera creerse que él había predicho la entrada de la poesía llamada simbolista que es, en verdad, un mero tropo sin tropos. Esta poesía del estado de ánimo, en la cual ningún moderno ha dado tan hermosas pruebas como el mismo Goethe, es al presente la última palabra del arte, y aparece por ello a algunos como una caída, como la decadencia, y a otros como la cima más elevada, como el Renacimiento de la poesía. Pero nosotros, en nuestro examen, indagamos si este arte de la palabra es capaz de despertar imágenes fuera del arte de los sentidos.

Maeterlinck Esta investigación encontraría en este lugar su fin y su resolución, si nos quisiéramos confiar a la conducción teórica de Maurice Maeterlinck.

El divino silencio ha sido festejado por otros pueblos en refranes y en versos de poetas solitarios. En Alemania aprendieron a comprender, primero los místicos y luego más tarde los románticos (Novalis), la voz secreta del silencio. El íntegro Justinus Kerner, romántico y místico a la vez, ha sentado en versos realmente bellos el sentimiento.

*«Poesie ist tiefes Schmerzen
Und es kommt das echte Lied
Einzig aus dem Menschenherzen
Das ein tiefes Leid durchglüht.
Doch die höchsten Poesien
Schweigen wie der tiefste Schmerz;
Nur wie Geisterschatten ziehen
Stumm sie durch gebrochene Herz».*¹

H. v. Kleist es más apasionado y, en ocasiones, un fiero enemigo del racionalismo. Escribe en su época desesperada de periodismo: «Si yo pudiera asir en mi pecho, coger mis pensamientos y con mis manos, sin otro contacto, depositarlos en las tuyas –se llenaría, para confesar la ver-

1. Literal y verso por verso: poesía es dolor profundo / y la verdadera canción sale / únicamente del corazón humano / que inflama un hondo sufrimiento. / Pero las poesías más elevadas / callan como el dolor más hondo; / sólo como figuras espectrales cruzan / mudas, a través del quebrantado corazón.

dad, todo el anhelo íntimo de mi alma». (Aquí suena un ansia más honda que en el lenguaje de Schiller sobre el alma.) Desde hace algún tiempo también los franceses, esos célebres *causeurs* o charlatanes de la tierra, han aprendido a sentir la divinidad del silencio, al parecer bajo la influencia de los escritores ingleses y escandinavos, a los que ellos conceden después de la gran derrota una gran eficacia sobre el carácter y sobre el aumento de la nación. En franceses sanguíneos y refinados como Maupassant, no es más que un estado pasajero esa devoción por el silencio. En Maeterlinck esta devoción se hace una religión, y porque es un poeta y, no obstante, coloca el silencio a más altura que la palabra, surge esa característica poesía que es tan pronto patética y tan pronto cómica, como el silencio durmiente o el interrumpido tartamudeo de un niño.

La poesía de Maeterlinck es, para mí, un síntoma de que el convencimiento del nulo valor del lenguaje está en el ambiente, como suele decirse, y que cabezas nada filosóficas e independientes unas de otras principian a presumir que los hombres no pueden decirse nada más, con todo el enorme tesoro de palabras, de lo que puede expresar una mirada, un suspiro o un gesto. Lo que en el hecho hay de raro y de cómico es que la poesía no es nada fuera del arte de la palabra y, sin embargo, quiere renunciar al lenguaje usual de las personas adultas. En un poeta como Maeterlinck, es siempre digna de admirar esta poesía muda; él siente, precisamente, más de lo que a su lenguaje le es permitido expresar; pero en sus pobres imitadores, que sólo afectan un sentimiento fuera del lenguaje, se hace esta tartamudez infantil una visible confusión de la moda.

Silencio Maeterlinck ha descubierto, en un pequeño trabajo sobre el silencio, tanto lo profundo de su devoción como lo limitado de su pensar. De él tomo algunas frases que expresan bellamente su convicción sobre la nulidad del lenguaje. «No debe creerse que el lenguaje sirve siquiera para la verdadera comunicación de los seres. Las palabras pueden representar al alma, como por ejemplo, una cifra señala una imagen en un catálogo; pero tan pronto como tenemos que decirnos algo, nos vemos obligados a callar... Hablamos únicamente en las horas que no vivimos, en los momentos en que no queremos reparar en nuestros hermanos y en que nos sentimos a una gran distancia del mundo real.

Y tan pronto como hablamos, algo nos delata que hay un lugar donde se cierran puertas divinas. Además, somos muy avaros con el silencio; y los menos avisados de entre nosotros no callan ante el primero que llega... Aquí no pienso más que en el silencio activo; pero hay, además, un silencio pasivo que no es más que el reflejo del sueño de la muerte o del no ser... Tan pronto como se encuentran dos o tres personas, piensan en ahuyentar al invisible enemigo, pues la mayoría de las amistades no tienen otro fundamento que el odio al silencio... En cuanto los labios duermen, se despiertan las almas y van a la obra, pues el silencio está lleno de sorpresas, de peligros y de dicha... Si tú quieres entregarte realmente a una persona, calla; y si tienes miedo de estar callado ante ella, huye; pues tu alma sabe dónde está... No nos conocemos aún, me escribía quien yo más amaba, todavía no nos hemos aventurado a callar juntos... Las almas se pesan en el silencio, como el peso del oro y de la plata se prueban en agua pura; y las palabras que emitimos deben su sentido únicamente al silencio en que se bañan.»

Siempre vuelve a tornar el pensamiento de que dos seres humanos no se pueden decir nada esencial con ayuda del lenguaje. Maeterlinck no va más allá de esta observación ético-poética del lenguaje; nunca se le ocurre, ni remotamente, que tampoco pueda expresarse conocimiento con ayuda del idioma. Con la cándida confianza de un poeta desprecia el lenguaje, dentro del círculo donde tiene que luchar con él, pero le concede toda clase de capacidades para los otros ramos del saber. No es un pensador claro. Y así no es ningún milagro que en su propio dominio cometa él la misma falta, por la cual el lenguaje humano se ha hecho incapaz para el conocimiento; y no quiero decir se ha hecho incapaz en el sentido de que haya habido un mejor estado anterior, sino se ha hecho desde un principio. Así como el lenguaje nació en las imágenes, se hizo de imágenes, y así como en la ciencia especialmente la apariencia que nosotros llamamos ley, causa, etc., está por nosotros personificada en la realidad, así llega a ser para Maeterlinck el silencio mismo una personificación, algo real, una fuerza positiva. El lenguaje se venga, sonriente, en su despreciador dejándole la única palabra en la que un poeta nunca puede ver nada personificado, y permitiendo, además, que el silencio sea para él como algo místico, como una divinidad. Esto proviene de que Maeterlinck no tiene el suficiente orgullo para callar lealmente, y en cambio, es lo bastante vanidoso para hablar sobre el silencio. ¿Vanidoso? Tan vanidoso como estas frases. No fanfarrón, sino más bien inútil.

Para este vanidoso empleo del falso lenguaje, no encuentro mejor ejemplo que una frase (en el drama *Aglavaine y Sélysette*) que, según el temple del lector, puede moverle a recapacitar o a reír: «*Il n'y a rien de plus beau qu' une clef, tant qu'on ne sait pas ce qu'ell ouvre.*» Lo más hermoso del mundo es, pues, una llave, mientras se ignore lo que ella abre. No se podía pintar más plásticamente el lenguaje de Maeterlinck, no podía uno reírse más delicadamente de él. Predica el silencio, pero su prédica es, naturalmente, lenguaje. Enseña que el lenguaje separa a los hombres, en lugar de unirlos; que está entre ellos, pero no como puente, sino como valla. Muy bien, y yo alego que su reparo sobre el lenguaje comienza a formar una secta, por su culpa. Sin embargo, en la práctica poética habla él, como piensa, entre las palabras, pero los poetas de todos los tiempos han dejado oír o leer sus mejores cosas entre las palabras. Y así volvemos a la interrogación primera: ¿Nos otorgan alguna intuición las palabras, aun en el lenguaje de los poetas? Abarquemos con una mirada los dos casos extremos: el poeta puede, por una parte, querer expresar lo más inexpresable: una sensación de paisaje; de otro lado, lo más definible: un objeto concreto.

Palabras sin intuición Pensemos, para el primer caso, en el comienzo de la poesía de Schiller: «*Es lächelt der See.*» («El lago sonríe.») Que la sonrisa del lago es una metáfora, nos lo dirá cualquier chico de la escuela: lo que se quiere indicar es una cierta apacibilidad del paisaje.

La reflexión más pequeña nos dice que la serenidad misma es también una metáfora; la naturaleza no es serena, ni apacible; el hombre es el que puede serlo. La sonrisa no significa, por tanto, más que claridad. Sin embargo, con la claridad únicamente no hemos hecho nada. Imaginemos estar a la orilla del mar bajo el sol rabioso de un día de julio, y no sentiremos la sensación de serenidad, porque el calor se encuentra más cerca de nuestra sensación que la claridad. Ahora bien, ¿qué nos dice la palabra «lago» (*See*)? Ante todo le ha de sugerir a cada uno lo que de él haya vivido. Puede ser un lago en la planicie, un lago entre las altas montañas, un lago pequeño o un lago grande, un lago en el bosque o libre de toda arboleda, un lago verde o azul, el lago negro de Plöckenstein, etc. Pero «*es lächelt der See*» ¿nos da una de estas posibles percepciones? Creo que no. Si el poeta mismo poseyera esta viva fantasía pictórica hubiera llegado a ser pintor y no poeta. Y, por consi-

guiente, el lector o el oyente encontrará sólo en raras ocasiones «sugerida» en él la idea de un cuadro determinado y no podrá, por lo tanto, probablemente, seguir la poesía. Lo que se consigue despertar en él es una indefinida sensación; sólo a la palabra lago se ha unido ya, por el uso de muchos siglos, un estado anímico; la palabra no provoca la idea de lago, sino –sobre todo en la situación anímica de la interpretación poética –sólo una sensación de lago, que es una aplicación metafórica de la imagen del lago a la sensibilidad humana, y que únicamente se podrá diferenciar al unirse a la metáfora más precisa «*lächeln*». Lo mismo que cuando Goethe principia su cantata de la primera noche de Valpurguis: «*Es lacht der Mai.*»

Indudablemente nos olvidamos del antropomorfismo en tales frases, completamente banales al parecer. «El hombre no comprende nunca lo antropomórfico que es». (Goethe, *Sprüche in Prosa*, 216.) Sólo la crítica del lenguaje puede aclarar este punto diciendo que hasta una frase tan lisa y llana como «*es rauscht das Meer*» (brama el mar), que corresponde, naturalmente, como expresión de carácter descriptivo a la «*es lächelt der See*», no devuelve tampoco verbalmente ninguna impresión sensual verdadera; que las imágenes *Meer* y *rauschen* han sido pensadas dentro de la naturaleza por el cerebro humano únicamente. Esto nos lleva al otro extremo del lenguaje poético, a las más simples palabras para las cosas concretas.

Estado de ánimo En toda clase de poesía debemos prescindir de lo material. Lo material no es poético, y a nuestra teoría del conocimiento pertenece la comprobación de que el lenguaje no es apto ni aun para la comunicación de lo material. No es apropiado para el conocimiento del mundo y, por lo tanto, doblemente más inapropiado para la comunicación del conocimiento. Lo poético en la poesía ha sido y será siempre: el estado de ánimo, el sentimiento, la luz, la intuición subjetiva que une al poeta con lo material. Para la comunicación de estos elementos subjetivos se ha de circunscribir el poeta, según la época, a ciertas palabras; y sin destruir el estado de ánimo, no puede utilizar otras. El círculo de este lenguaje poético cambia de generación en generación; hoy subirá el estado de ánimo con palabras que hace treinta años la hubieran destruido, y al contrario; pero nadie negará que el poeta no puede disponer de todo su prosaico tesoro lingüístico. ¿Qué palabras son, pues, las que ayudan a

producir el estado de ánimo? Shakespeare producía un estado de ánimo con palabras como Marte y Venus, y a mí me producen la misma sensación que el raer sobre una superficie de cristal. La misma sensación se habría tenido en Europa hace cincuenta años, si un poeta, con trágica intención, hubiera hablado de los charcos de agua en la calle en el que se espejan, a la luz de las lámparas, las feas siluetas de las mozas que cruzan a toda prisa. ¿Cuáles son las palabras poéticas?

Probablemente aquellas palabras o grupos de palabras que hemos heredado en conformidad con un estado de ánimo o aquellas que son aptas para unirse con novedad a un estado de ánimo. Los imitadores son los que expresan tradicionales estados anímicos con tradicionales vocablos, y son genios los que buscan nuevas palabras para nuevos estados anímicos. Pero, ¿qué es la entrañable refundición de la palabra y el estado de ánimo sino la conquista de la metáfora más allá del concepto, y la obtención de valores emotivos?

Metáfora y comparación Mientras la metáfora se maneje en retórica y gramática y no histórico-lingüísticamente, no se pensará jamás en este punto que, sin embargo, es definitivo. Lo que nos impulsa a la comparación, esto es, lo que nos obliga en un principio a la ampliación conceptual o creación de nombres es, antes de la ampliación conceptual, algo innominado, algo desconocido, un sentimiento. Aquí deben coincidir la poesía y el origen del lenguaje. El conocimiento de la comparación expresado por medio de palabras como «igual que» o «como» debe ser una reflexión posterior. Es una ocurrencia tan jovial como falsa la de Steintal atribuyendo a tales partículas comparativas un alto sentido, cuando en su preferencia por la poesía oriental llama «infantil», cuando no «pueril», a la comparación inconsciente de la mitología griega que personifica al sol en Helios, en tanto que llama poético al salmista, porque dice (por ejemplo, 19, 6) del Sol: «El sale como un novio de su cámara.» La comparación expresa un sentimiento; aquí, que el sol ríe feliz, como la primavera en la sala. «Como un novio» es bello, pero no por el «como». Yo mismo me he sorprendido, frecuentemente, al escribir, cuando me detenía ante el empleo de una metáfora, ignorando si debía o no emplear el «como» o el «igual que», y tan a menudo como me era conocido el hilo de mi pensamiento, me era claro también que la colocación de aquellas partículas comparativas era para los necios; para mí y

para un buen lector mío no las necesito. Y en algo más creía: entre las viejas y heredadas metáforas era superflua la partícula comparativa; mientras más nueva y aguda era la metáfora, tanto más enérgicamente había de ser provocado el lector con un «como», «igualmente», «así» y otros semejantes a un esfuerzo de su fantasía para enlazar al pensamiento de una imagen intuitiva. ¡Una imagen intuitiva! No es un pleonasmismo. Dentro descansa expresado el barrunto de que el concepto no se reduce a una intuición real, sino a la bella apariencia de una intuición.

Símbolos muertos Ahora bien, esta observación de que se dan metáforas que se han vuelto inconscientes, que han surgido inconscientemente y que luego se han vuelto inconscientes, dice generalizando lo que yo acabo de observar precisamente: esto es, que cada época posee su trozo peculiar de lenguaje que utiliza para uso poético. El hecho es siempre que la masa de la poesía imitativa emplea metáforas emotivas que evocan con el sonido vocal la disposición de ánimo deseada. Un trozo lingüístico de metáforas emotivas más añejo aún ha perdido entre tanto su valor y ha descendido al prosaico arte oral. Y así hay siempre modernos que descubren nuevas metáforas emotivas, que parecen al principio poco poéticas, porque el pueblo no siente todavía sus valores de sentimiento, que se hacen después términos poéticos generales, para morir al final como frases hechas. Tales perecederas metáforas de la poesía han sido llamadas por mí «símbolos muertos», y con ello pensé primeramente en los símbolos muertos de la mitología griega.

Deseo hacer notar aquí que Goethe, el cual después de su viaje a Italia animó por desgracia nuevamente, con su genio, el agonizante Renacimiento en Alemania, fue capaz en su juventud de eliminar los símbolos muertos. En el exquisito séptimo libro de *Poesía y verdad* cuenta, con el tono zumbón más reflexivo, cómo en Leipzig compuso para un tío suyo el *Carmen* nupcial y reunió todo el olimpo para deliberar sobre el casamiento de un jurista de Fráncfort; y cómo el profesor de poética, a quien Gellert envió los estudiantes jóvenes, le enseñó, sobre el particular, que aquellas divinidades no eran más que huecas figuras aparentes. Goethe lanzó lejos de sí todo el mítico Panteón, «y desde aquella época, Amor y Luna son las únicas divinidades que aparecen siempre en mis pequeñas poesías». La mala conciencia en el uso de estos símbolos muertos debió ser muy viva aun en el más rico período del

Renacimiento, en el siglo xvi. Quiero hacer recordar aquí la curiosa circunstancia de que Shakespeare, en sus pasajes burlescos (por ejemplo: en la tragedia de *Píramo y Tisbe*) utiliza por sorna los mismos símbolos muertos que en otras ocasiones debieron por él mismo producir un sentimiento trágico y convencional; de idéntica manera trabajó el otro genio de la época, Cervantes, con los mismos perecederos símbolos que él satirizó en *Don Quijote de la Mancha*.

La lucha contra estos «símbolos muertos» de la antigüedad la emprendí ya hace años en ensayos sueltos y sin conexión con el pensamiento de mi crítica de la lengua («Símbolos muertos», 1892). Catedráticos de instituto hubo que se horrorizaron sobre la encuadernación y especialmente sobre el lema: «Ceterum censeo, Romam esse delendam», que yo fui tan libre de poner en boca de Anibal. Toda esta lucha contra la antigüedad, esta convicción mía criticada de tantas maneras, de que el Renacimiento poético está acabado (esto con toda veneración por sus servicios históricos para la ciencia y el humanismo), todo este importante ramo aparece aquí sólo como un punto deslucido en la filosofía crítica del lenguaje. Puesto que los dioses son palabras, las palabras son dioses, y la griega no es la única religión que recorre, en las palabras del lenguaje, el eterno curso circular que lleva de metáfora en metáfora, de apariencia de intuición a otra apariencia, para acabar en expresiones triviales, que alcanzan, con la conquista de nuevos estados de ánimo, nuevos valores emotivos otra vez. De esto ofrece infinidad de ejemplos la historia del lenguaje poético. Muy en contacto está con la mitología antigua y, en general, con la astronomía vieja. De las representaciones orientales sobre la relación de la tierra con las estrellas han pasado imágenes a los Salmos, y de aquí a nuestros cánticos religiosos y a nuestro lenguaje popular, imágenes que jamás han dado una intuición real y que hoy se encuentran en el límite de los descoloridos valores emotivos y de las expresiones muertas. Esto vale para las muy admiradas y falsas imágenes, que hacen de la tierra escabel de Dios; pero valen también, a todo oído atento, para todas las palabras que, con el pabellón de las estrellas, con los poderes sobre las estrellas y hasta con la misma palabra cielo, evocan alguna disposición religiosa. La visión de las estrellas (el «ejército estelar» sería ya una locución muerta) despierta en el espíritu relativamente independientes de muy otro género, que, por mi parte, pueden ser llamadas religiosas igualmente. Las mismas estrellas son, pues, las que en la astrología, que

se tuvo una vez por ciencia, se han unido con nuevos valores emotivos, y que después, hechas locuciones muertas, como «Napoleón siguió su estrella», «usted no ha tenido ni felicidad ni estrella», no ofrecen ninguna intuición más, y sí únicamente todavía el último resto de una disposición poética. Es conocida la célebre frase de Kant (*Crítica de la razón práctica*, conclusión): «Dos cosas llenan el ánimo de siempre más y más creciente admiración y respeto, mientras con más frecuencia y detenimiento se ocupe en ello la meditación: sobre mí el cielo estrellado y en mí la ley moral». Kant prosigue: «Yo no puedo ambas... únicamente conjeturar; yo las veo ante mí.» Él quiere, pues, robustecer la nitidez de la ley moral con la comparación del cielo estrellado. Yo lo arriesgo: tampoco el cielo es intuición, es sólo poesía, religión –es únicamente moral.

Nos acercamos, si el lector sigue interiormente la línea de nuestro pensamiento, al conocimiento de que esta penuria del lenguaje poético, sus traspies en imágenes falsas, su pobreza en intuición real, no es más que una justificación más de que el lenguaje no puede ni expresar, ni comunicar siquiera, un objeto trivial. Tomemos la palabra *Tod* (muerte). En nuestro lenguaje poético tiene el poeta casi libre la elección, si quiere representar corporalmente la imagen de la muerte como el pueblo la imaginaba hace quinientos, mil o dos mil años: bien como genio con la antorcha invertida, como repugnante esqueleto o como digno anciano con la guadaña. Hasta el accidente de la calificación sexual, ya sea masculino, como en alemán, o femenino, hace un papel muy importante en la creación fantástica. Ahora bien: ¿ofrece el empleo poético de la personificación de la muerte algún conocimiento? Indudablemente no. La personificación en la poesía casi toca ya los linderos de la expresión muerta. Hauptmann, en su *Hannele*, se sirve todavía del ángel de la muerte, y hasta muy bellamente, pero surgiendo de la fantasía febril de un niño. Maeterlinck desea en su *Intrusa* personificar también la muerte, pero no encuentra ya imagen para ella. El dios, o el ángel, o el espectro de la muerte –como nos figuremos– han desaparecido del lenguaje moderno y están sobre la parte vieja de la poesía, donde se refugia siempre la bella apariencia de la vieja intuición. Pero si escuchamos atentamente, notaremos que se encierra, sin embargo, en el concepto vulgar «enfermedad» la misma personificación, el dios, el ángel o el espectro, a pesar de que Virchóv le podía haber desterrado del mundo.

Valores emotivos Sabemos que dependió única y exclusivamente del paso fortuito de la historia del mundo, que fue un fenómeno lingüístico secundario de la historia universal humana el que las viejas metáforas conquistaran o no nuevos valores emotivos. El accidente histórico de que nuestro pensar ha sido influido por las representaciones griegas, romanas y judaicas trae consigo que nos «podamos imaginar algo» bajo los dioses griegos y las hipérboles judaicas, esto es, que anudem con las palabras de los Salmos y con los mitos de los dioses un valor emotivo estético. Algo así no puede ofrecer el trabajo de un pequeño círculo, como, por ejemplo, el trabajo especialista de los doctos en el sánscrito a la lengua común. Los vedas indios no ofrecen peores mitos e hipérboles que los escritos de los judíos y de los griegos; pero no podemos, por ejemplo, en la metáfora relacionada con la vaca, pensar nada, y es que no unimos a las imágenes indias ningún valor emotivo. Las hipérboles de los Salmos hacen en nosotros una impresión elevada, porque hemos heredado con ellas el valor emotivo de la sublimidad; las hipérboles de los Vedas que han llegado a nosotros sin la tradición directa, o no hacen impresión alguna, o la hacen ridícula.

Metáfora e hipérbole Deseo aclarar en esta ocasión por qué he empleado aquí, sin orden aparentemente, ora la expresión metáfora o bien la de hipérbole para todas las imágenes del lenguaje. Hipérbole quiere decir precisamente exceso, teniendo su justo sentido en el empleo matemático de la palabra. Pero también me parece que cada comparación figurada de la retórica surge de la intención de hacer más viva la intuición de la palabra simple o llana con el espoleamiento de un exceso de sentimiento. Es corriente llamar hipérbole tan sólo a la exageración; las exageraciones seriamente pensadas de la poesía oriental (también en Víctor Hugo y en el joven Schiller) ya no nos agradan; en Shakespeare chocan a veces las exageraciones seriamente pensadas, en tanto que las burlescas nos encantan. La hipérbole, en el sentido estricto, no pertenece ya a nuestras imágenes. La hipérbole, en el sentido amplio, la demasía, el *surplus*, se encuentra siempre al fondo de la bella apariencia de la intuición que busca el lenguaje poético. Se ha asociado constantemente en el poeta un valor emotivo con una determinada palabra; el lago sonrío, la estrella es prometedora de felicidad. Él puede comunicar esta asociación suya únicamente cuando emplea la pala-

bra transmitida con un valor emotivo o cuando une una palabra a otra imagen para obtener otra vez más nuevo y fuerte el valor emotivo. Según la situación anímica del lector, la palabra o el grupo de palabras provoca la deseada disposición, o es una expresión trivial o una palabrería hueca. Una intuición real no hay en el fondo. No piensa, ni por acaso, el poeta remitirse a la experiencia con el lenguaje poético heredado, a lo sumo, a la experiencia literaria del lector. Nuestro lenguaje poético tiene una gran cantidad de palabras que no dicen, en absoluto, más que nuestro *sehr* (mucho, muy), el cual a su vez, un día (en inglés *sore*) recordaba los dolores vivos. Cielo e infierno se ponen en movimiento para ello. *Himmelschön* (*Himmel* = cielo; *schön* = bello) no es más que *sehr schön*; *todsicher* (*Tod* = muerte; *sicher* = seguro), no es más que *sehr sicher*, *stockfinster* (de *Stock* = *Gefängnis* = prisión), no más que *sehr finster*, *riesengross* (*Riese* = gigante), *gross* = grande = *sehr gross*, *schlau wie der Teufel* (*schlau* = listo; *Teufel* = demonio), no es más que *sehr schlau*; y como el *Teufel* se usa *Heide* = pagano. *Heidengeld*, *Heidenangst* = muchísimo dinero, muchísimo miedo. En estos ejemplos es completamente igual si se cree o no en el cielo o en el diablo, y o si se conoce o no la etimología de *Stock*. Lutero acostumbraba a referir que un labriego, que a causa de sus imprecaciones fue reprendido, aseguró que no había pensado en Dios durante todo el año; que no había imprecado, pues. El maldiciente no piensa en Dios, el poeta no tiene intuición alguna. Sólo un suave valor emotivo distingue al *himmelschön* del *sehr schön*.

Este *sehr*, que tiene asimismo sólo el valor emotivo de la violencia, está en el fondo de toda hipérbole, tanto en la convertida en tópico, como en la recién surgida. (El valor emotivo de la violencia en *sehr* se ha perdido; está todavía completamente fresco en *arg* allí donde regionalmente se usa en el sentido de *sehr*, como, por ejemplo:¹ *es hat mich arg gefreut, so arg gut war das Fleisch nicht.*¹ Todavía en tiempo de Lutero era *arg*, que primitivamente fue tal vez *karge* o *feige*, el más mínimo valor moral, lo peor; más tarde lo más fuerte.) Es un accidente de la historia del lenguaje que las hipérbolas heredadas tengan o no una disposición poética.

Si decimos a un niño: «Esto te lo he prohibido ya miles de veces», no hay violencia más que en la hipérbole, pero ni huellas de la disposición poética que por ejemplo, los Vedas parece que unen al uso de grandes

1. Me ha alegrado extraordinariamente, tan extraordinariamente buena no ha sido la carne.

cantidades. El superlativo, como es empleado hiperbólicamente, sobre todo en Italia, y como Goethe imitó gustoso, aunque sin éxito, es tan pronto expresión corriente como poesía.

Metáfora en la poesía Creo que, aunque con rodeo, he llegado a mi objeto; quería mostrar que el lenguaje poético no guarda tampoco jamás intuición, sino siempre imágenes de imágenes de imágenes. He indicado al principio que el lenguaje poético puede hacer alusión a una cosa inenarrable, como, por ejemplo, una armonía de paisaje, solamente desde cierta distancia; ahora hemos visto que incluso lo aparentemente narrable en la poesía será expresado cada vez con una improbable disposición de ánimo, falta de intuición, independiente de la experiencia y continuadora del accidente de la historia lingüística. Y con esto no tengo más que añadir sino que esta torpeza del lenguaje no es algo peculiar de la poesía, antes bien, que la poesía tiene algo de ventaja por la violencia de las sensaciones provocadas, y que la falta de intuición en el lenguaje corriente y en el científico es más avergonzante que en la poesía. Más adelante, en otros lugares de esta crítica, tendrá poca cabida lo que se refiere a esta relación del lenguaje poético y del prosaico. Aunque experimentaremos que la historia del lenguaje es una eterna caza de la imagen, que indudablemente los hombres que quieren decir algo nuevo cazan imágenes para este objeto, también es cierto que las imágenes, a su vez, como si fueran independientes, cazan incesantemente, con espíritu conquistador, nuevas representaciones y nuevos conceptos. Esto se desprende de tal manera de la sobria consideración lógica, como si las metáforas conquistaran nuevos conceptos de generación en generación. Pero lo nuevo no llega a ser concepto hasta después de la conquista; sólo después de la conquista habla el pueblo vencido el lenguaje del conquistador. Durante el tiempo de la conquista es muda todavía la nueva idea. Un sentimiento, una disposición, ha conducido a la nueva asociación. Así, toda ampliación metafórica de concepto y, por lo tanto, toda evolución lingüística lleva en el fondo siempre valores emotivos; y así, la poesía, queriendo comunicar disposiciones de ánimo, tiene frente al lenguaje del día y al científico, que pretenden comunicar conocimientos, una gran ventaja.

Para el camino por el cual conquista una palabra determinada nuevos significados, para cada paso especial en la evolución de significa-

do del lenguaje, la calificación de metáfora es la mejor; el que se haya apropiado completamente de esta intuición de la propia historia lingüística, no podrá dudar de que cada paso en la historia de la evolución significativa fue la misma actividad espiritual que toma en la poética el nombre de metáfora. Siempre, cada primera evolución de significado debió tener en el fondo un juego del donaire, una imagen, en suma, el observar agudo de una semejanza. Pero pertenece a la esencia del lenguaje que la observación aguda, que fue necesaria para el primer empleo de la metáfora, desaparezca de la conciencia, y que la palabra recuerde paulatina e inconscientemente su nuevo abarcamiento. Por el momento, son superfluos los ejemplos. Búsquese en un diccionario manual cualquiera una palabra, mientras más corriente mejor, y se podrá seguir, por ejemplo, en la parte alemán-francés la evolución etimológica en alemán, y en la parte francés-alemán la evolución en francés; y ver claramente después, con la comparación de ambas historias etimológicas, lo casual en este proceso.

Metáfora mecánica La metáfora poética se distingue de este proceso en que ella –mientras no conduce, como acaece con frecuencia, a una evolución etimológica– permanece en la conciencia como donaire, imagen o agudeza, bien del poeta o del lector.

De una metáfora poética puede exigirse siempre que la comparación que hay en su fondo exista realmente en la idea del poeta, que haya surgido naturalmente de una actividad de espíritu individual. La metáfora se torna mecánica en el desarrollo del lenguaje, porque la comparación desaparece de la conciencia y parece que la palabra gana precisamente un nuevo sentido. En la poesía, donde lo imaginativo no debe desaparecer de la conciencia, es siempre una insulsez y un mal gusto tal mecanicismo. Por esto obra sobre nosotros tan repulsivamente el tesoro de imágenes de un mal poeta, de un poeta de segunda mano. Por eso no podemos seguir tolerando la repetición automática de las maneras del Renacimiento, ni las comunes metáforas de los latinos. El mismo genio de Shakespeare no nos puede reconciliar con su total tesoro figurado, porque muchos de ellos son «símbolos muertos» tomados mecánicamente del latín.

Para ello léase el prólogo a la segunda parte de *Enrique IV*, donde aparece hablando el símbolo muerto de la fama «pintada completamente con la lengua».

Edda Esta falta de gusto se sistemiza en los libros teóricos sobre la metáfora. Casi no hay para nosotros poética más desabrida que la de la *Edda* en prosa, la llamada de los escaldos, en la que el artesano poeta se educa en no llamar a cosa alguna con su nombre natural. El autor debió ser un *dómine* terriblemente pedante. Cuando se obligaba al escaldo a decir, en vez de *Schiff* la bestia del mar, en lugar de *Blut* el agua del puñal, cuando para una idea corriente como isla contaba con una colección de más de cien metáforas, entonces se conseguía precisamente lo opuesto a la poesía; pues el poeta se forma su metáfora de su idea o representación presente, y la saca de su disposición individual. Lo mismo que no puede construir una poesía de citas, tampoco puede repetir mecánicamente metáforas, aunque no se hayan vulgarizado. A este propósito recuerdo que, en nuestras escuelas, cuando se juntan malos maestros y aplicados discípulos, se confeccionan de manera análoga las redacciones de alemán; allí hay que decir reglamentariamente «el buque del desierto» en vez de camello.

Dante No se crea que la comparación con un poeta que componga su obra de citas es una pura fantasía. Cuando se tenía a Virgilio por el primero de los poetas y por un mago se crearon en la Europa erudita poesías formadas únicamente de combinaciones hechas con palabras de Virgilio, a pesar de ser la materia o cristiana u otra más moderna. Léase siquiera, libre de prejuicios, la célebre *Vita nuova* de Dante, que nació pocas décadas después de la *Edda* en prosa. No parece sino que el arte de los escaldos dominó a un mismo tiempo en el norte como en Italia. El joven Dante no había aprendido todavía lo que después supo tan grandemente: expresar sus ideas con las palabras más vivas. Prisionero en el fanatismo lingüístico de los escolásticos busca fatigosamente describir lo sencillo artísticamente, y dice, por ejemplo, al principio, en lugar de: «Yo contaba nueve años cuando vi por vez primera a la niña de ocho años, Beatriz», lo extraordinario que sigue «Nueve veces desde que yo naciera, había dado una vuelta total la esfera celeste, cuando por vez primera se presentó a mi vista la gloriosa dama de mis pensamientos, a la cual dieron en llamar Beatriz, por no acertar a designarla con otro nombre. No había aún transcurrido del tiempo de su vida sino lo que tarda la misma celeste bóveda en andar hacia Oriente la duodécima parte de un grado, y, por tanto, cuando la conocí aun no era

entrada en sus nueve años, que entonces yo acababa de cumplir». Para los contemporáneos cultos de Dante, que tenían con él una común situación anímica y, entre otras cosas, una misma astronomía e igual cálculo del tiempo, no era tan incomprensible como para nosotros este circunloquio; pero falto de gusto fue, sin embargo, ya hace seis siglos.

Lenguaje bello El público heterogéneo que acostumbra a sostener conversaciones literarias como preparación o relleno para sus frivolidades, no es tacaño con el término laudatorio de lenguaje bello. Schiller tiene un bello lenguaje y Heyse, pero también Bourget y la Marlitt. Gustav Freitag tiene, especialmente en *Antepasados*, un bello lenguaje. Los artículos de fondo de todas las hojas políticas se reputan de bello lenguaje por los partidarios políticos. ¿Qué es un bello lenguaje? De ninguna manera podrá pensarse que su sonoridad acústica. Para ello se tiene otros calificativos, y por otro lado, entre los extranjeros, se elogia también un lenguaje del que no conocen más que la traducción. Entre nosotros se elogió a Lamartine, y ahora a Anatole France, por lo bello de sus lenguajes. He creído durante mucho tiempo que bello lenguaje significaba sencillamente riqueza de pensamiento. Se oye innumerables veces, con ocasión de un excelente pensamiento de Schiller o de una cita útil, elogiar su bello lenguaje. No hay que retener aquí una palabra dura, porque los imitadores de este respetable hombre han reforzado, en cantidad peligrosa, los daños que él sobre este particular había causado.

Schiller Característico de la superstición de que las palabras o el pensar sean algo superior al acto, son especialmente los versos (como en general la *Campana* de Schiller) en los que él aclara, y quizá excusa hasta cierto punto, la forma de esta poesía. Un poeta menos pensador hubiera conseguido los efectos deseados, dejando sonar la campana de la iglesia. Schiller, muy concienzudo y sin huecos, ofrece, en lugar de una presentación, el relato de la fabricación. Y el extraño fundidor tiene que reflexionar a la manera de Schiller durante la fundición, en la cual debía reconcentrar su atención. El poeta es tan amable que nos da en seguida el asunto de su poesía, y no en una seca nota de pie, sino en rimas. Y dice al principio: para la obra, que nosotros preparamos seriamente,

conviene una palabra seria; cuando se acompaña de buen habla, fluye sonriente el trabajo.

Aquí habría que convenir, involuntariamente, lo que es, en realidad, el trabajo del pensamiento o del habla en la vida o en los actos. Una clase de acompañamiento musical. No como cuando cantan los marineros al izar las velas. Pues esto sería ajuste perfecto entre trabajo y ritmo, lo cual (según bellas investigaciones de K. Bücher) constituyó la primitiva poesía popular. No, un acompañamiento musical sin ritmo, como el soldado al maldecir o exclamar hurra, cuando dispara y atropella, y, finalmente, como graznaban con derecho las lavanderas de Schiller en Loschwitz durante el trabajo. Pero entonces dice Schiller su propia creencia en los versos siguientes:

«*Den schlechten Mann muss man verachten,
Der nie bedacht, was er vollbringt.*»¹

El poeta pensador, al que su pensar ha conducido de la pompa dramática de *Los bandidos* hasta el lenguaje de mascaradas de *La novia de Messina*, encuentra bello lo llevado a cabo cuando se ha pensado mucho, esto es, cuando se ha predicado y hablado mucho. Puede verse aquí, al mismo tiempo, cómo el error teórico de considerar como saber superior el pensar y el hablar es tenido por esencial también por Kant y sus discípulos, ya desde el lado práctico o desde el ético.

No hay que pasar por alto que, según Schiller, el habla debe acompañar (*begleiten*) y el hombre debe reflexionar (*bedenken*). La sílaba «be» anota ya aquí lo secundario, significa (como podrían decir los niños berlineses) lo *Drumrumige* (lo accesorio).

Lenguaje bello Los pensamientos agudos no pueden, pues, por sí solos, hacer bello el lenguaje. El lenguaje epigramático y lleno de ideas de Lessing no ha sido llamado nunca «bello». Tan poco «bello» se encuentra hoy el tesoro figurado de Shakespeare o la sabiduría de Goethe. Pero los contemporáneos encontraban precisamente bella la incansable cacería que Shakespeare hizo de las imágenes y la tranquila objetividad de

1. «Debe despreciarse al hombre malo que nunca piensa lo que lleva a cabo.»

Goethe. Esto parece contradecir la melancólica creencia que se formó en mí más tarde, de que el lenguaje bello no era más que una cadena de pensamientos de todo el mundo, de pensamientos sobados, de pensamientos de segunda mano. A Schiller le cuadra esta aclaración. Nadie intentará llamar bello al apelmado estilo sajón de Kant en su mejor época, a pesar de que Kant, según el tema –precisamente por amor a la cosa– podía ser, ora peculiarmente trenzado y abstracto, ora raro y ameno. Schiller fue quien llegó a hacer un bello lenguaje de los pensamientos de Kant, no viendo o no comprendiendo lo profundo, y moviendo lo superficial con gracia y dignidad. Así, pues, lo que la gente llama bello lenguaje no es, realmente, más que una continuación de pensamientos baratos, que, por la aproximación a la moda filosófica del día, parecen tener el valor de los más elevados pensamientos.

Quizá la cosa esté igual para Shakespeare y Goethe, en lo que al público toca. El contemporáneo erudito de Shakespeare encontraba en él todos los nuevos valores científicos y conocimientos nuevos del Renacimiento, cambiados en monedas de imágenes y juegos de palabras. Esto gustaba a la gente. Hoy nos encontramos maravillados ante su fuerza de caracterización, y haríamos bien en extirpar de raíz, mediante una nueva y atrevida traducción, el bello lenguaje de su tiempo.

En Goethe, por su parte, el público encontraba expresado, con fuerza pasional, el nuevo egoísmo anímico: la revolución del individuo contra lo general. Y así se encontraba un bello lenguaje, tanto en *Werther*, como en *Wilhelm Meister*, a pesar de que el uno está escrito como un drama arrebatador, y el otro es frío, como el libro doctrinal de un irónico. Hoy día apartamos la vista de los sollozos del egoísmo anímico, y nos unimos a lo pasional y a lo irónico.

Así bello lenguaje parece significar siempre que el público encuentra bellos los pensamientos del poeta; que estos pensamientos son comunes a los del público, y después que, cuando a los pensamientos de un espíritu superior se les llama lenguaje bello, es porque, a pesar de que su valor verdadero será comprendido sólo por el mundo futuro, posee este espíritu superior algo de común, en su debilidad, con sus contemporáneos. Así puede acontecer que paseando un niño por un jardín botánico perfectamente dispuesto, enmudezca, y de repente le llame más la atención una margarita que ve sobre el prado, únicamente porque esta flor le es más conocida.

Goethe La doctrina de que el lenguaje es un instrumento inútil para el conocimiento, aunque un excelente, uno de los mejores para el arte, precisamente por no ser las palabras de la poesía capaces de dar una intuición segura, esta doctrina tiene su mejor justificación en las incomparables poesías de Goethe. Pero el genio filológico de Goethe veía, más allá de la labor poética de su vida, toda la penuria teórica del lenguaje con admirable precisión, y así me es permitido llamarle a este lugar como testigo para mi crítica. Todo lo más valioso se encuentra ya en él, aunque su feliz natural le retraía de querer decir lo inexpresable.

Goethe ignoraba lo grande de su desprecio por la palabra, y lo que influyó este desprecio, esta genialidad de una crítica filológica intuitiva, en su vida y en su pensar. Infinitos son los lugares en que se burla de la palabra; algunos se han hecho axiomáticos, como los versos sobre la teología en la escena de los escolares:

«Pues precisamente donde faltan conceptos,
allí se coloca a tiempo una palabra.
Con palabras es fácil disputar.
Con palabras construir un sistema,
en las palabras se cree fácilmente,
de una palabra no se puede quitar una jota.»

El valor de autoridad de estas célebres palabras es pequeño para mí, indudablemente, porque ellas giran alrededor de la teología y porque Goethe hace aquí, refiriéndose a la observación del discípulo: «Sin embargo, algún concepto habrá en las palabras», mofa únicamente de las palabras, no tocando a la idea. Estas palabras están, por lo tanto, muy distanciadas del punto de vista de la crítica filológica.

Como eco desvanecido de la intuición nominalista, de que los conceptos o las palabras no sean más que *flatus vocis*, suena, por el contrario, cuando Egmont, en su gran diálogo con Alba, concluye con la frase: «En balde he hablado tanto; he movido el aire, no he conseguido más». Y de nuevo es como un retintín de esta frase, cuando Egmont, en la escena próxima, interrumpe el discurso agitado de Klärchen: «¡Y así cambiamos palabras, son ociosas, le traicionan!» En ambos casos se presentan al espíritu de Goethe, en oposición, la palabra y la acción, y recordaremos aquí cómo, cuando Fausto trata de traducir la primera frase del evangelio de San Juan, escribe mecánicamente primero: «Al

principio fue la palabra», y después de distintos ensayos para encontrar el justo sentido del griego *λόγος* escoge, finalmente, la aguda traducción: «Al principio fue la acción». De rara manera están impresas en cursiva, la palabra y la acción.

Hasta qué punto este reconocimiento hacia la acción y el desprecio de la palabra estaban fundados en la esencia de Goethe, daría materia para un estudio especial sobre él. Yo no quiero hacer mención aquí más que sobre dos puntos, y, al mismo tiempo, hacer algo de filología goethiana, por lo poco que ha sido observada todavía.

En primer lugar, la célebre poesía de los epigramas venecianos:

«Mucho he intentado: dibujé, grabé en cobre,
pinté al óleo, he modelado algo en arcilla.
Inconstantemente, sin embargo, y sin aprender
ni producir nada;
Sólo una disposición conduje cerca de la maestría:
escribir alemán. Y así estropeo yo, poeta desdichado,
en el material peor, vida y arte por desgracia.»

Este epigrama ha causado muchos dolores de cabeza a los comentaristas. ¿Podían dejar decir al gran Goethe nuestros germanistas que él tiene al lenguaje alemán por la peor materia? Ahora bien, cuando se argüía que la materia pésima no es el lenguaje alemán, sino el objeto frívolo de la mayoría de los epigramas, el juego del amor, entonces se evitaba la dificultad, y se daba una pequeña lección de moral al propio Goethe. Pero Goethe se lamenta después en el Epigrama 77 expresamente:

«Formar un poeta, la idea tendría para ella (mi fortuna) éxito
si el lenguaje no se mostrara inexpugnable.»

No; Goethe se refería ya al lenguaje y tuvo, él, el maestro de los maestros, algo que argüir contra la flexibilidad del lenguaje alemán. Escribió este epigrama no muchos años después de haber dudado Lessing sobre si escribir su *Laoconte* en francés.

Como palabras duras para el lenguaje alemán fueron tenidas también por los contemporáneos. Klopstock hace decir, en un acerado epigrama, lo siguiente al lenguaje alemán: «Goethe, tú te condues de escri-

birme. Si me conocieras, no sería pena para ti: Goethe, tú me conduces también». Otros versos de Klopstock nos servirían de guía si fuese necesario aún. En su oda «El lenguaje» se muestra toda la sobreestima convencional del lenguaje. «La melliza del pensamiento, la palabra, parece el sonido solo, que vuela por el aire.» Aunque el sonido sea vivo. Klopstock apostrofa entusiasmado al lenguaje:

«¡Diosa del lenguaje, ni el color ni la gravedad vulnerable del
[mármol te igualan!

Poco nos forjan ellos:
y se nos muestran de una vez.
Al descubridor, que por ti mueve el alma
de los oyentes, ¿se le abrió la creación?»

Frente a esta superabundancia sentía Goethe el límite del lenguaje; y por sentirlo, y porque la corriente de la época y su propio *diletantismo* le hacían colocar la pintura y la escultura lo más alto como creadoras de obras artísticas, como son realmente, por esto veía él en el lenguaje en general, no en el lenguaje alemán, la peor materia, una materia peor que el color, la arcilla y el mármol.

Fausto Pero aunque el Epigrama 29 veneciano no da al final más que la expresión de un estado casual, en cambio la traducción de *Fausto* («Al principio fue la acción») nos dice de una intuición del mundo, que quizá llenó más hondamente el primitivo plan de Goethe que el que nos deja ver una obra tan trabajada y corregida en tan largo espacio de tiempo. Yo quisiera sentar como tesis que lo mismo que el prólogo en el cielo es también material posterior la apuesta entre el señor y el demonio (esto, por otra parte, nadie lo niega, aunque sobre la evidente contradicción entre la apuesta y el pacto no se ha mostrado lo suficiente), y que en la concepción juvenil del *Fausto*, en lugar del señor Dios y del Satanás, mayor solamente el espíritu terrenal y un pequeño demonio llamado Mefistófeles se disputaban a Fausto. Ahora bien, ¿quién es este espíritu terrenal que Goethe extrae del vocabulario de los viejos alquimistas, donde era algo así como la fuerza de la vida, que gobierna en todas las cosas de la tierra, esto es, la fuerza de la naturaleza inorgánica también? (*Goethe Jahrbuch*, 17, pág. 124). En nues-

tras representaciones teatrales del Fausto se presenta al espíritu terrenal como una masa amorfa. Goethe, que no pensó en la tontería de la escena, imaginó primitivamente, bajo el espíritu terrenal, el bullir de la vida, la eterna fusión y sucesión de nacimiento y muerte, el eterno existir y morir: «En los flujos de la vida, en la tormenta de la acción, me agito arriba y abajo». En el sentido de este espíritu terrenal, del espíritu trabajador, cerca del cual se siente él y al que no comprende, sin embargo, porque el lenguaje humano ha llegado a la altura del ser pero no del *suced*er, en este sentido comprende Fausto la palabra primera del evangelio de San Juan. Y así la traduce: «Al principio fue la acción». E inmediatamente después contesta Mefistófeles, el cual no interviene en la acción, irónicamente a la pregunta: «¿Cómo te llamas tú?»

«La pregunta me parece pequeña
Para uno que tanto odia la palabra,
El cual, muy distanciado de toda apariencia,
Mira sólo en la profundidad de la esencia.»

Distaba mucho de mi intención pretender que este espíritu terrenal «signifique» el conocimiento intuitivo de la realidad o cosa parecida. No quiero sostener más sino que en la primera cabeza de todos los creadores del arte de la palabra brilló, no circunstancialmente, sino también en la concepción de su obra capital, el pensamiento de la carencia de valor del lenguaje y del conocimiento humano, y hasta de la inutilidad del lenguaje para el conocimiento.

La relación de odio y amor hacia el lenguaje atraviesa toda la larga vida de trabajo de Goethe. En el exuberante impulso de su juventud poética piensa de otra manera sobre el valor del lenguaje que en su vejez; pero la duda brilla siempre.

En la pequeña poesía «Die Sprache» declara como cosa indiferente que el lenguaje sea pobre o rico. La desenterrada panza de un ánfora no es rica, ni el machete en el arsenal es duro. Han de cogerse el oro y el machete para conquistar fama sobre los vecinos. Esto suena de otra manera que lo escrito por él veinte años después sobre la peor materia. Sin embargo, al comienzo de los años setenta, al cual corresponde esta poesía, surgió también el primitivo *Fausto*, en el cual se expresa con fuerza su burla sobre el lenguaje como instrumento de conocimiento.

Aquí se levanta ya la declaración goethiana: «Sentimiento es todo. Nombre es sonido y humo, arrebol ensombrecido.» Helo aquí en su primitiva y fuerte concepción.

«El que quiera reconocer y narrar algo viviente
tiene que desalojar el espíritu, primero,
entonces le quedan las partes en la mano.
Pero, por desgracia, le falta la cinta espiritual que los una.»

En todo esto oímos al impetuoso Goethe, que, en realidad, no hace diferencia ninguna entre la poesía y la ciencia, y que grita, dolido y desesperado por el lenguaje, que no podemos saber nada. Entre tanto torna a sentirse completa y únicamente poeta, se ve por encima de los pobres, que han de callar en su dolor, mientras a él un Dios le otorgó poder comunicar lo que sufre. Pero los versos que se refieren a la materia pésima pertenecen ya a los años en que Goethe comienza a ser el espíritu reflexivo que admiramos después en el anciano. En 1790 cierra su juventud puramente poética con la edición de sus escritos coleccionados; en 1790 principia él su científico-teórica obra vital, la *Teoría de los colores*, y escribe su libro científico genial, la *Metamorfosis de las plantas*. En el mismo año se crean los *Epigramas venecianos* y se da a luz la primera parte del *Fausto*.

Veinte años más tarde publica Goethe su *Teoría de los colores*, y aquí, en las partes más profundas, no puede reprimirse y entra en el eterno problema del lenguaje. No hubiera sido Goethe el espíritu libre, si no se hubiera hecho, alguna vez, una pregunta semejante: ¿mi herramienta, qué valor tiene? ¿Es comunicable, compartible o imaginable de verdad? El espinozista no ve tan claro el problema, pero se acerca extraordinariamente a la pregunta, y la causa es muy rara.

Goethe quiere llevar al color el concepto de la polarización de la luz. Quiere, pues, hacer aquello dentro de lo cual se consigue todo progreso en el llamado conocimiento, quiere hacer crecer una palabra por medio de su empleo metafórico. Antes que él lo hicieron todos los investigadores, y él mismo, sin cortedad alguna, lo probó, cuando creó la imagen de la metamorfosis de las plantas: aquí, en medio de la *Teoría de los colores* le sobreviene un pensamiento, se arredra instintivamente ante la pobreza del lenguaje, y sobre ello escribe (*Teoría de los colores*, parte didáctica, párrafos 751-757):

«Nunca se considera lo bastante que un lenguaje es cosa únicamente simbólica, figurada y que expresa los objetos por reflexión y nunca inmediatamente. Esto rige en particular, cuando se habla de esencias que no hacen más que penetrar en la experiencia y que más bien pueden llamarse actividades que objetos, que están siempre en movimiento en el imperio de la teoría de la naturaleza. No se dejan coger y, no obstante, hay que hablar de ellas; se buscan toda clase de fórmulas, para seguirles al menos en igual modo.» Algo superficialmente pasa por encima de fórmulas metafísicas, matemáticas y mecánicas que, en realidad, le son repugnantes. «Por el contrario, las fórmulas morales, que expresan indudablemente más sutiles relaciones, aparecen como simples parábolas y a la postre llegan a perderse en juego de chistes.» –Y aun más: «si se sostuviera uno libre de parcialidad y recogiera en una expresión viva un sentido vivo, nos sería permitido comunicar algo agradable. Sin embargo, ¡cuán difícil es no colocar el signo en lugar de la cosa, tener siempre viva ante sí la esencia y no matarla con la palabra!»

Goethe piensa en el color, que ya desde Locke, o, mejor dicho, desde Descartes, fue reconocido como algo no real, como algo en el objeto, por lo tanto, como algo movido. Si no hubiera temido Goethe tanto a las abstracciones, hubiera tenido que reconocer en esta línea de pensamiento que su frase servía para la total realidad del mundo, que todo es únicamente actividad o movimiento, que «todo fluye», que su *aperçu* da en el corazón de la cosa.

Veinte años más tarde, cuando Goethe escribe a Sulpiz Boisserée sobre su *Teoría de los colores*, llega (pocas semanas antes de su muerte) a la potente frase: «Lo simple se oculta en lo complejo, y aquí es donde entra en mí la fe, que es, no el principio, sino el fin de toda sabiduría.»

Después de todo esto, bien puedo reclamar a Goethe como testigo clásico de mis frases y no debo extrañarme si encuentro varias veces en él la cima del escepticismo, el que en la historia del espíritu humano se dan siempre únicamente observaciones, *aperçus*, pero no leyes, juicios ni frases, si yo, repito, encuentro expresado por él más de una vez esta doctrina como estado de resignación.

En el bellísimo apartado 8.º del trabajo sobre el hueso intermaxilar, dice él (y yo traslado aquí íntegro el pasaje):

«Un... *aperçu*, un tal descubrimiento, interpretación, representación, concepto, idea o como quiera llamársele, conserva siempre, actúe como se desee, una propiedad esotérica; en conjunto se deja expresar, pero

nunca demostrar, y en particular bien se deja enseñar, pero nunca se consigue de manera terminada y redonda. Dos personas que se hubieran compenetrado bien en el pensamiento, se unirían, no obstante, difícilmente acerca del empleo del mismo en un caso aislado; y es más, podemos sostener que el particular, el solitario, el silencioso observador y amigo de la naturaleza, no concuerda siempre consigo mismo, y un día por otro procede más clara o nebulosamente frente al problemático objeto, según el grado de pureza y plenitud de su fuerza espiritual.»

Pero en la *Historia de la teoría de los colores*, cuando habla de Galilei, dice de un modo impersonal y generalizado: «En la ciencia depende todo de aquello que se llama un *aperçu*, de un descubrimiento de aquello que hay en el fondo del fenómeno.»

Para servirme de todo lo que Goethe ha dicho, tomándole como testigo para mi crítica filológica, sería preciso un libro; para terminar esta digresión citaré aún dos pasajes de importancia.

Escribe desde Venecia, 1786 (originariamente a Frau von Stein): «Así, gracias a Dios, Venecia no es ya para mí sólo una palabra, un nombre hueco, que tan frecuentemente me ha atemorizado a mí, enemigo mortal de las huecas palabras.»

En *Poesía y verdad* (libro 12), nombra como principio al que se pueden remitir todas las manifestaciones de Hamann, esto: «Todo lo que el hombre emprende, ya se sirva de la acción o de la palabra, ha de surgir de todas las fuerzas unidas; todo lo aislado es recusable. Ésta es una noble máxima, pero difícil de seguir.» Pues Goethe añade así: «Al arte y a la vida puede aplicarse indudablemente; por el contrario, en cada tradición por medio de la palabra que no es precisamente poética se encuentra una gran dificultad; pues la palabra ha de desasirse, ha de aislarse para decir, para significar algo. El hombre, mientras habla, ha de ser unilateral por el momento; no hay comunicación, ni enseñanza sin disgregación. Pero, ahora bien; como Hamann se opuso de una vez para siempre a esta separación, y así como él sintió e imaginó y pensó en esta unidad, quiso hablar también y exigió de los otros lo mismo, entrando así en oposición con su propio estilo y con todo lo que los demás podían producir.» Tanto de Goethe, aunque tan poco.

Ingenioso El hombre ingenioso puede ser, además, casualmente bueno, o fuerte o avisado, o todo esto a un mismo tiempo. Y por ello ser un hombre notable. Sin embargo, únicamente ingenioso lo puede ser cualquier *Narr* (bufón, o también necio). Sí, cuando había bufones de oficio, *Narr* e «ingenioso» eran sinónimos. Los bufones de Shakespeare son tan insoportablemente ingeniosos que Vischer (*Estética*, I, 430) hizo el intento de hacer pasar esta cosa insoportable por una filosofía. «Ellos quieren ser dificultosamente retorcidos a fuerza de errores interesantes, para que cada cual con quien se tropieza llegue a saber que no debe hacerse demasiadas ilusiones sobre el orden casero y corriente de los conceptos, sobre la sabiduría y seriedad del pensar y del obrar metódico.» Ingenioso es quien es rico en conceptos preparados, en preparadas palabras. Ingenioso es tanto como rico en palabras. Sólo que el cabeza perezosa, cuando es rico en palabras, acumula frases sinónimas, y el cabeza viva y rica en palabras salta y brinca entre heterogéneos conceptos. Si el hombre ingenioso es tonto de remate, dice chistes. Wippchen es chistoso. Su chiste se llama chiste palabrero insoportable, y el necio chistoso no hace, al principio, más que oír el sonido de las palabras y las une después, jugando, según el sonido. Por el contrario, el ingenioso las junta según las leyes de la tautología y al mismo tiempo se alegra en el juego de la armonía. Si el hombre ingenioso es poco objetivista, cuelga sus antítesis y asonancias a una vieja fábula, y tal vez llegue a poeta, como lo fue Schiller. Pero si es un fundamental pedante lo cuelga a una vieja sentencia y se llama un filósofo sistemático, como lo fue Hegel.

Un buen ejemplo de lo atrayente y peligroso del chiste lo da en las matemáticas el empleo de la palabra o signo cero. Por ejemplo, a una línea recta puede llamársele, con chiste científico, una elipse. Mientras más pequeño se suponga el pequeño eje, tanto más aplastada será su figura. Si el eje es igual a 0, tendremos una línea recta. Esto causa mucha alegría a los escolares y da ocasión a bellos juegos. Pero es que cada vez que el cero se incluye en una fórmula, será chistoso el colegial sólo porque olvida el valor del signo y hace de él lo que de otro cualquiera, sea A, B, o C. Aun cuando equivoca únicamente $+0$ y -0 uno con otro, esto es, cuando olvida el origen del signo, llega a resultados descabellados, como en la prueba conocida de que sea $4 = 5$.

Y así funciona el chiste en general, no solamente el chiste burdo de palabra. No se preocupa del valor sincero de sus palabras, desconoce u olvida la historia de ellas y hace con las mismas un juego que toma

pronto el peligroso encanto de la falsa moneda. El célebre chiste clásico: «Cuando Pitágoras descubrió su célebre axioma, ofreció una hecatombe a los dioses. Desde entonces tiemblan los bueyes, siempre que sale a la luz una nueva verdad»; este chiste lleva el nombre de Börne, pero es de Kästner –este chiste no es más que un fino chiste de palabras; redactado por Börne es inteligible sólo para el sabedor de que el becerro o el buey, que entre nosotros (alemanes) es simbólico de personas necias, se encierra en la etimología de hecatombe (βovς).

Oratoria Ya Platón dijo (en el *Gorgias*) todo lo que había que decir del arte de la oratoria. Que no era arte, en absoluto. Que era lo más parecido al arte de la cocina (17). Que lo capital en ella era la lisonjería. Lo que el arte de la cocina es a la terapéutica, así es la retórica a la justicia (noción de la cocina debía decirse, según 55). Aquí no será excluido ni Pericles (58). Un sofista y un retórico tienen venta el uno junto al otro (75). Con tales ideas, hace decir Platón a su Sócrates (77), será él siempre condenado; como sería condenado el médico entre niños, si la cocinera le acusara.

La oratoria es, con demasiada frecuencia, sólo calor fingido. Puede acontecer que un hombre tenga que hacer una comunicación que para el interlocutor o para el oyente sea de importancia o que determine a los oyentes hacia algo. Pero no puede acaecer que un hombre, por natural, por sólo su voluntad, pueda alterar su temperatura. Los llamados buenos oradores, bien de cancillerías, asambleas populares, parlamento y de conferencias públicas, me hacen con frecuencia una impresión, como si teniendo que pedir a un mozo la comida lo hicieran en versos. Si realmente tienen alguna vez algo que decir, que lo hagan con claridad, pero no bellamente.

Cuando surgió el lenguaje, la formación de cada palabra fue acompañada de arte y calor. Y sólo cuando estuvo terminado, empezó a usarse con calor artificial.

Por esto acertó perfectamente el viejo Agrippa de Nettesheim, al sentar el capítulo «De Rhetorismo» detrás del «De Histrionica» y comenzar así: «*Erat et saltatio rhetorica, histrionicaenon dissimilis, sed remissior*», lo cual un antiguo traductor francés lo da casi más burdamente: «*Une autre maniere de Bal se praticoit ancieunement, qu'ils appelloient Rhétorisme, á peu prés semblable á celuy des basteleurs, un peu plus posé*

toutefois.» A lo cual se esperaba, por otro lado, el gesto vivo y elegante, que es todavía común a los oradores de los pueblos latinos.

Los retóricos, cuando no hablan por pura y desinteresada vanidad, son mercaderes de palabra. San Agustín, que tenía antes de su conversión una cátedra de retórica, se despidió de este cargo con la exclamación: los señores debían procurarse a otro mercader de palabras (*venditorem verborum alium*, Conf. IX, 5).

Periodistas El efecto de los profetas puede aclararse diciendo que fueron gente entusiasta, que sugerían a sus retrasados contemporáneos un nuevo concepto por medio de la violencia de sus oratorias. A ellos corresponden con bastante justeza nuestros poetas, en tanto que ellos se oponen a las fuerzas conservadoras y ejercitan una oratoria elevada en un estado de sublime locura. Pero así como junto a los grandes y pequeños profetas marchan los vulgares y presbíteros que ganan su pan chapoteando en palabrerías añejas, con pensamientos que fueron nuevos hace miles de años, así se hallan la mayoría de los periodistas frente a los poetas mientras no se circunscriban al serio servicio de noticias. Las noticias son un género querido, y su comercio no es peor ni mejor que otro cualquiera. El parloteo del periodista alrededor de las noticias no hace más que falsear el género, sin embargo. Los periodistas han sustituido a los retóricos en el comercio de la palabra. Principalmente, cuando el poeta se convierte en periodista por necesidad es cuando falsea más. Lo que él no escribiría por amor a la cosa, lo que le avergonzaría decir entre sus contertulios de café, no se ruboriza escribiéndolo para el pueblo, que gusta tomar su diario y dulcemente templado baño de palabras. Nuestra literatura periodística es en su mayor parte una charla impresa, y como la mayoría de los hombres, exceptuando curas y oradores de barrio, en la charla real al menos carecen de interés, así puede decirse que la charla impresa de la gente ingeniosa está por debajo de la charla hablada de la gente necia.

Ayer estuvo todo el mundo presenciando la comitiva del carnaval o del rey de los negros o de la pareja nupcial principesca, y hoy quiere leer todo el mundo una descripción del paso. Descartando los diez mil infantiles o vanidosos que desean verse nombrados en grupos o personalmente, descartando los concienzudos que desean encerrar en unas columnas sus propias y reducidas impresiones de la fiesta, es, pues,

general el deseo de leer lo que se sabe, esto es, el suceso diario que se sabe tan bien como lo sabe el que lo notifica. El hombre de incansable pico, el barbero, la comadre, etc., han quedado reducidos a un club lenguaraz mudo, a causa de la altura actual de la técnica de imprenta. A la hora tempranera del café se reúne toda la población en espíritu y se da cómodamente a este viejo placer de la charla, que ahora se llama lectura de la prensa.

Placer de la charla Este placer no es más que un juego con el lenguaje, uno de los juegos que por sus pobrezaas espirituales se recomiendan a los enfermos y a los ancianos. Este enorme uso del lenguaje como placer de charla me parece que tiene (ya verbalmente o en la lectura) una gran semejanza con el juego del dominó, en el cual todo el trabajo espiritual consiste también en añadir, en tanto que se pueda, a la ficha del contrario una que lleve el mismo número. Igual que en una de las tales conversaciones.

Junto a esto hay que notar que casi todo jugador de dominó practica al mismo tiempo otro juego accesorio, haciendo con sus fichas superpuestas un dibujo de artística libertad. Este juego se da también en la charla y en la escritura periodística; hay junto al orden del pensamiento un orden de las palabras para la diversión, lo cual es permitido llamar después ingenio o estilo. Tampoco los libros científicos están siempre libres de estos dos fenómenos deportivos del placer de la charla. A la ordenación secreta de las fichas del dominó se le llama el sistema.

Los hombres se han acostumbrado al pensar, no porque es útil, sino porque es un placer. La conservación del individuo y la propagación de la especie descansa en una semejante e inextricable confusión de causa y efecto. ¿Nos causa placer la comida, para que nosotros comamos para nuestra conservación o porque comemos para nuestra conservación? El que supiera esto lo sabría todo.

Parece que a mí me place el pensar; de otra manera no me rompería la cabeza solitariamente. Y a mí me causa placer el hablar; de otra manera no charlaría. La misma impresión puede observarse ya en el niño que ha aprendido las primeras palabras. Tan pronto como ha acertado con el sonido vocal, encuentra alegría en el habla. Pero más se alegra aún cuando llega a formar el primer «juicio» rectamente, cuando en presencia de un perro puede decir por sí mismo gua, gua...

En decir lo ya ejercitado, lo comprensible por sí mismo, está el placer de la charla. Un hombre bien educado pregunta y contesta (aun como escritor) no de otra manera que como espera el otro hombre bien educado. Esperado es siempre lo ejercitado, el perogrullo, lo banal. Dos bien educados suicidas que se toparan en el último paso, dirían aún: «¿Cómo va?», y «bien, gracias.» Realmente, tal manera de hablar no es más que un saludo. Así de los esparcimientos de la educación no sale al fin más que del esparcimiento de la necesidad.

La recepción de una imagen en el cerebro debe ser objeto de un cierto esfuerzo, de un cierto dolor mínimo. La apertura violenta de una nueva vía nerviosa es, quizá, la desfloración de una célula ganglionar. Si el microscopio fuera capaz de mostrar aumentados, en el cerebro de un niño pequeño, la apertura de miles de células ganglionares y la rotura, robustecimiento y allanamiento de una red de líneas nerviosas, sería horrible su vista. Si después viene una impresión, que encuentra una vía allanada y una bien ordenada célula, comprendo, justamente, que debe provocar un placer corporal dejarla ir suavemente sobre la vía y recogerla en la célula acomodada. Como un tranvía que después de un descarrilamiento traquetea, rechina y chirría sobre el pavimento, y que de nuevo se desliza suavemente sobre el raíl.

Naturalmente que sirven las palabras de este cómodo arreglo. ¿Pero qué función desempeñan? ¿Son ellas conceptos de cambio respecto a las células ganglionares del cerebro? (Caso de que sean en algún lugar residencias físicas reales las células ganglionares.) ¿Son las señales en los cruces de la red? ¿O no son más, al fin, que el burdo material rodante que corre acá y allá, sobre los tersos raíles, y que nos proporciona placer como un viaje en tren?

VII. Poder del lenguaje

Las palabras un poder Resumamos brevemente: no hay «el» lenguaje, el lenguaje individual no es nada real tampoco; las palabras no engendran nunca conocimiento, no son más que un instrumento de la poesía; no dan intuición alguna real y ellas mismas no lo son. Y, no obstante, pueden ser un poder. Destructor como viento de huracán, que es aire como la palabra. Con facilidad puede ser la palabra más fuerte que la acción; pero la palabra no promueve nunca la vida.

Así, la presencia real, el real sufrimiento y la obra de Jesucristo puede haber obrado religiosamente en un par de cientos o un par de miles de testigos presenciales; pero solamente cuando el hijo del hombre estuvo muerto en la cruz, y su nombre se hizo palabra, fue su nombre un poder religioso. El nombre tuvo más fuerza que la persona. Al hombre se sometieron una docena de pescadores y un par de mozas; al nombre, a la palabra, al evangelio, se sometieron partes enteras de la tierra.

Y otra vez, cuando surgió Mahoma de temple muy distinto, rindió con epilepsia y valor la Arabia y un par de provincias adyacentes. Pero cuando él se trocó en palabra, en el Corán, tomó a la palabra cristiana nada menos que casi toda la costa mediterránea.

Parece como que la Revolución Francesa fue obra de hombres sanguinarios y no de la palabra. Sea como fueren las palabras que fueron señoras de un Robespierre, Napoleón no fue una simple palabra. Y ¿qué consiguió? Estuvo durante veinte años con el ejército fuera de la frontera francesa, para ser repelido de nuevo. No quedaron más que las palabras de la revolución. Las palabras: libertad, igualdad y fraternidad, fueron conquistando adictos como el cristianismo, y hoy son el *Schiboleth* de la tierra. Y tan ricas en sentido son las palabras, que una de ellas, libertad, significa: en Turquía, la inclinación de los muy civilizados a pedir sus trajes a los sastres parisienses; en África, el trabajo de los sacerdotes cristianos para acostumar a los negros al aguardiente de patatas; en Rusia, la pasión de la culta gente joven por hacer saltar en el aire al zar y a los altos funcionarios; en Prusia, el esfuerzo de las mujeres obreras por conseguir más pan en el mercado por el mismo dinero; en Francia y en

Inglaterra, la facilidad de los oradores, que hacen de la sabiduría un producto de las masas humanas, algo así como el hedor o las enfermedades; en Norteamérica, el comercio de los amos de minas argentíferas, que, por medio de enormes cohechos, quieren alcanzar ganancias enormes. Estamos tan bajo el dominio de la palabra libertad, que ya no lo notamos, como tampoco tenemos en un nada, lo mismo que Lavoisier y Priestley, al aire en que respiramos, mientras que para los peces su agua es nada, pero el aire es un algo cuando entran en él, un algo horrible y palpable.

Injuria verbal No cabrá duda de que las palabras pueden ocasionar también como las armas una lesión o una herida. Pues las palabras despiertan ideas y las ideas pueden conducir la voluntad a la obra, que hierre o lesiona. Cuando un ingeniero toca un botón que hace explotar una mina a miles de metros distanciada, es la electricidad la causa incidente entre su intención y la inflamación de la pólvora; la máquina está ajustada de tal manera que provoca la explosión por medio de la electricidad. Cuando el comandante ordena fuego a su bien instruida tropa, la máquina está ajustada para ser incitada por la palabra y también interviene algo así como la electricidad. Puede ser también un comandante de ladrones. Los disparos caen y el plomo taladra agujeros en la carne. Tales efectos pueden tener las palabras en forma de mentiras, calumnias, difamaciones, manifestaciones, etc. Las palabras pueden ser armas o también partes mecánicas de un arma complicada.

Pero se cuentan, entre las heridas por medio de la palabra, las ofensas, y esto es tan tonto, que jamás hubiera caído en ello un animal de sencillo lenguaje. En tales tonteras se pavonea solamente el sobrecebado lenguaje humano. Las ofensas son disparos con cartuchos de pólvora. Suenan, porque hacen vibrar el aire, pero no vuela ningún plomo del cañón. Las heridas pertenecen a las fantasías en la sociedad europea, indudablemente a las fantasías, pero que no son impotentes porque tienen curso obligado, como el mal papel moneda. Como blanco de los cartuchos de pólvora sin bala se halla enfrente el fantasma de la honra. Y estas máscaras se conocen tan bien entre sí, que el fantasma de la honra cae tan pronto como suena. En realidad, esto es cobardía por parte del fantasma, pero valor en los portaestandartes del fantasma.

Mientras más honor ha almacenado el individuo, tanto más vale la lesión del estampido del cartucho. Si al oído de un príncipe aporta el

aire en sus vibraciones las palabras tonto o trasto, el zumbido se llamará delito de lesa majestad. Y será castigado justamente por todas las personas, cuyas honras caen cuando suena. La orden penal debía decir: La majestad es ofendida cuando la toca la sombra de un látigo. Y el castigo debería consistir en que el promotor del zumbido desagradable fuera conducido por la sombra de una horca o de un presidio.

Una trecha hace el concepto de ofensa cuando el estampido suena ante las orejas de Dios. Con picardía aldeana se llama esto, no ofensa divina, sino blasfemia. Pero el estado se ha hecho tan moderno que ya no se atreve a emprender la asnada, de hacer de duelista en representación del ofendido todopoderoso. Como si el Dios amado, débil y viejo, no pudiera ya sostener por sí mismo la pistola. Esto es, se pretende despertar la apariencia, como si se quisiera defender de tales grupos de palabras maldicientes, no a las personas a quienes van dirigidas, sino a los testigos impresionados desagradablemente por el estampido. Pero esto no es cierto. Si se quisiera castigar el escándalo, entonces la aclaración de que Dios no existe sería un escándalo mayor aún. Pero esta teoría la consiente el estado, en parte porque él se avergüenza de sus mejores espíritus, y en parte porque las ciencias naturales aplicadas aportan un bonito montón de cuartos. El que quiera apostrofar al Dios amado, tiene que forjárselo como ser real; pertenece, por lo tanto, a los piadosos y no puede dar ningún gran escándalo. Sólo los creyentes apostrofan o afrentan a Dios. El criminal de los Abruzos, que abofetea a la Virgen porque no le ha ayudado en su postrer negocio, es un hombre devoto y no un ofensor de Dios. Y, según esto, un estado clerical le tratará como a buen ciudadano.

Los leones de Marco Aurelio El emperador Marco Aurelio fue un filósofo y conocía, por lo mismo, el valor del nombre. A muchas acciones de los romanos las llamó virtudes y a otras muchas las llamó vicios: los romanos siguieron ejercitando ambos, pagaban tributos por las acciones, que por eso se llamaban vicios, y se encontraban bien con ello. Solamente las guerras no cesaron bajo el filosófico emperador.

Hubo una vez guerra contra los marcomanos que vivían entonces en Bohemia y eran célebres por su fuerza corporal. «Yo quiero daros mis leones», dijo Marco Aurelio, y los soldados partieron alegres a la lucha con sus leones. Pues ellos sabían sólo por el nombre que los leones son fieras de fuerza invencible.

Cuando llegó la batalla, vieron con estupefacción los marcomanos saltar hacia ellos las amarillas fieras.

«¿Qué es esto?», dijeron ellos.

El jefe de los marcomanos no estaba instruido en las ciencias naturales, pero era también un filósofo y conocía el valor del nombre y de las palabras.

«¿Eso? Ésos son perros, perros romanos.» Y como los marcomanos sabían que los perros se matan cuando son molestos, aporrearon hasta matar con sus mazas a los enormes y amarillos canes romanos.

Si los marcomanos hubieran tenido cultura y conocido el concepto de leones, hubieran sabido también lo fuertes que son, se hubieran dejado morder hasta morir y hubiesen perdido la batalla.

No se puede tirar una línea segura entre la fuerza real de la palabra y la supuesta. El negro curandero de África, como el mejor médico de nuestras universidades, puede obrar con palabras como un hipnotizador, como un mago. El paso de las sobrias consideraciones sobre el lenguaje a la mística se encuentra expresado mejor que en nadie en Agrippa de Nettesheim. (*Obra mágica*, I, 327; es verdad que Agrippa mismo se mofó después de sus escritos cabalísticos.) Él dice aquí, después de una tranquila exposición del proceso lingüístico: «Las palabras son el medio más adecuado de comunicación entre aquel que habla y aquel que oye; y ellas conducen consigo, no sólo el pensamiento, sino también la fuerza del que habla, la cual va a los oyentes con una cierta energía, a menudo con una violencia que modifica, no sólo al oyente, sino también a otros cuerpos y objetos inanimados.» El otro capítulo lo comienza Agrippa con las palabras: «Los nombres propios son muy necesarios en las operaciones mágicas, como aseguran casi todos los magos.»

VIII. Superstición de la palabra

Superstición del nombre El nombre de idolatría se le da siempre a una idolatría de otra época y otros pueblos. Pues a la propia idolatría se le llama oficio divino, lo mismo que se llama derecho a nuestra propia fuerza y amor a nuestro cielo. Hay pueblos en los que está prohibido seguir pronunciando el nombre de un difunto o el de los parientes que llevan el mismo nombre. Esto podría ofender a los dioses, dicen estos antropófagos. Aquí corresponde también la idea de algunos pueblos, según la cual la unión con una mujer del mismo apellido está considerada como una especie de incesto. Tales costumbres son ajenas a nosotros. Pero cuando se ha pretendido atentar contra un anciano emperador, entonces la docena de tocayos del asesino depone el nombre, como entre los antropófagos los supervivientes toman otro, a fin de engañar a la divinidad sobre la identidad. Otros pueblos salvajes tienen leyes que, como el tercer mandamiento de los judíos, prohíben la pronunciación del nombre de sus ídolos. Los judíos ortodoxos no dicen hoy todavía Jehová, sino Schem, que quiere decir «el nombre». Esto nos admira; pero el habitante de un estado monárquico que dirigiera la palabra a su soberano, pronunciando simplemente su nombre de pila, aventuraría una acusación por delito de lesa majestad. Los mahometanos beatos evitan el pisar una hoja de papel porque podría llevar el nombre de su Dios. Los judíos devotos y los niños cristianos besan la Biblia si cae casualmente al suelo, y todos los lectores de periódicos deberían mirar escrupulosamente siempre, a fin de evitar un proceso, si sus respectivos trozos de papel no contienen el nombre del soberano, antes de destinarles a sus naturales designios. Hace algunos años se llevó a cabo realmente un proceso así, por lesa majestad; verdad es que era patente la intención de ofensa, porque se ofreció a la venta un escrito imperial impreso en blando papel.

El por mí tantas veces citado Agrippa, que para mí muestra su picardía incluso en sus escritos cabalísticos, ha observado una vez en su *Filosofía Oculta* (libro III, capítulo 26) una razón principal de la superstición del nombre: «Los nombres basados en el cálculo de las estrellas

tienen, aunque sean ignoradas su importancia y sonoridad, más fuerza en una obra mágica, según los principios de la filosofía, que los nombres que tienen un sentido, ya que detrás de su incomprendibilidad cree el alma maravillada presentir algo divino en ellos.» Nosotros estamos por encima de la astrología y la cábala y no estamos inclinados a equipararlas con la superstición del nombre, cuando millones de contemporáneos creen en el influjo de un nombre casual, el nombre de sus patronos, sobre sus vidas. En el catolicismo el santo protege a su ahijado. Y yo no conozco más que un caso en el que el patrón haya sido protegido por el ahijado. El gran crítico práctico del lenguaje que era Napoleón fue bautizado con el nombre «Napoleone»; el nombre no lucía ya en el calendario, de modo que Bonaparte no conocía el día de su santo patrón. Después fue tan amable el Papa, que fijó de nuevo al santo Napoleón en el calendario, en honor del emperador, y hasta en la fecha 15 de agosto, cumpleaños del mismo. Y el Papa hubiera declarado santo a un clérigo antecesor de Bonaparte, si Napoleón hubiera tenido gusto en ello. La anécdota es históricamente auténtica.

La extendida superstición, de que el propietario de una imagen puede ocasionar daños al original golpeando y lesionando la imagen, está emparentada con este terror del nombre y esta sumisión a la imagen del nombre. Nosotros estamos por encima de estas niñerías. Pero también creemos padecer daños cuando vibra en bocas dañinas el leve sonido de nuestro nombre. Nosotros creemos poder mantener los fantasmas de nuestros conceptos en sus aparentes existencias conservando sus nombres. Y si un tal nombre muere a pesar de los cuidados y no se le puede soportar más, porque comienza a oler, como, por ejemplo, el bonito nombre fuerza de vida (*Lebenskraft*), entonces se reúnen los bonzos del culto respectivo y dan a los allegados de la fuerza de vida, a las otras fuerzas anímicas, un nombre nuevo, por ejemplo, el nuevo y bonito nombre: facultad (*Vermögen*). Y comienzan a pudrirse las facultades, y hay que bautizarles de nuevo, y se llamarán: funciones. Así se llaman actualmente. Después de cien años habrá perdido el nombre fuerza su mal olor, y se volverán a llamar fuerzas las funciones.

Las abstracciones recuerdan a un judío polaco, un hombre moderno que no gustaba de su nombre, Moisés. Cuando estuvo en Carlsbad, donde nadie le conocía, se presentó con el nombre de Itzig. No se esforzó demasiado.

Superstición de la palabra Platón y otros buenos filósofos de la antigüedad se remitían con frecuencia a los versos de Homero, como si el poeta fuese una autoridad para la realidad. Los versos no son, para ellos, citas de adorno ni apoyos morales de sus pruebas, sino algo como sentencias realmente. Hoy nos hemos hecho más finos. Pero las palabras que el pueblo ha descubierto en sus necesidades o en sus supersticiones se manejan todavía como si la existencia de ellas fuera una demostración de la realidad de aquello que ellas denominan.

La universal palabra *bedeuten* (significar) nos interesa como parodia de la formación del lenguaje. Del sentido primitivo «incitar a algo por medio de la indicación» («*durch Hindeutung etwas veranlassen*»), por ejemplo: insinuar a alguno a hacer algo, se ha hecho con el tiempo una calificación para todos aquellos casos en que se quiere hacer mención de otra cosa, extraña o indefinida. El lenguaje se ha desarrollado con la metáfora, esto es, de tal modo que una palabra significaba a veces algo que no significaba. Hoy se entiende bajo la palabra *bedeutend* algo que es de importancia; Goethe, que amaba mucho esta palabra, entendía aún bajo *bedeutend* algo así como demostrativo, característico. Sería bueno limitar la tan mal empleada palabra a la explicación de metáforas; por ejemplo, en la frase *Sie zählte siebzehn Lenze, Lenze* [primaveras] significa años.

Pero la superstición humana poseía en *bedeuten* una excelente palabra para indicar una señal de un suceso futuro o de una verdad oculta; y porque la poseía, la usó. Detrás de los fenómenos naturales se ocultaba el poder de los dioses que con señales y milagros anuncian lo futuro y lo oculto, lo mismo que los prestes desembozan lo futuro y lo oculto con palabras. Se preguntó, pues: ¿qué significa (*was bedeutet*) este terremoto? ¿Qué significa este mal parto? ¿Qué significa este cometa?

Hoy estamos horriblemente desengañados y cedemos a la investigación natural los terremotos, los cometas y los abortos. Pero cuando encontramos en el lenguaje usual una palabra debilitada, envejecida, que no se comprende más, nos preguntamos con la misma superstición: ¿qué significa alma? ¿Qué significa razón? ¿Qué significa materia? Cuando la geología enseñaba aún que Dios había creado las rocas y en éstas las huellas de plantas y animales, nos preguntábamos: ¿qué significan estas maravillas naturales? Hoy se aclaran estas huellas de plantas y de animales con la formación de la tierra y la historia de la evolución de las especies, y nos decimos: ¿qué significa evolución?

Rebus La mayoría de los hombres sufren esta debilidad espiritual que consiste en creer que, cuando existe la palabra, la palabra debe existir también por algo; porque hay palabras, deben ellas responder a algo real. ¡Como si cada alteración o descomposición en una piedra hubiera de ser la huella de una planta! ¡O como si los garabatos trazados casualmente por un bufón hubieran de ser siempre un *Rebus* descifrable!

Sí, el lenguaje se usa, por lo general, así. No sólo la gente vulgar y los –como es común llamarles– *Halbgebildeten* (mediocultos o medioiniciados) recogen nuevas, extrañas e incomprensibles palabras con que engalanar y adornar la muestra de su bordado palabrero, sino también sabios e investigadores y pensadores se revuelven entre sonidos añejos y descompuestos, buscando la solución a un enigma que ellos mismos se propusieron. Se ha creído una vez hallar y solucionar enigmas en los dibujos de flores aisladas y en los esqueletos craneales de los peces. Pero, al fin, éstas fueron distracciones semiconscientes. Se ha pretendido descubrir el significado de líneas ornamentales americanas primitivas con ayuda de caracteres hebreos. Éstas fueron necesidades. Pero desde antiguo, y hoy todavía, se ha empleado el más esforzado pensar del hombre, esto es, las asociaciones de sus experiencias vivas, en restos verbales de generaciones muertas hace tiempo; se ha pretendido desde hace tiempo convertir en nuevo alimento los excrementos de los antepasados, con los jugos de los órganos digestivos animados. Y es que no se hace otra cosa que querer resolver a toda costa un *rebus*, que no es *rebus* o cuyo lenguaje no se comprende. Como por ejemplo, cuando investigadores muy modernos intentan todavía definir el alma, el fin, el organismo, la vida, la muerte, o bien el lenguaje, las categorías o las raíces, únicamente porque las palabras existen.

Por último, debe haber sido un necio decidido el que introdujo en nuestras revistas de recreo el entretenimiento de los enigmas. Indudablemente, sería bello hablar con hechos en lugar de palabras, *rebus* en lugar de *verbis*. Pero el charadista no hace más que simplificar el cómodo sistema de la escritura de letras. Seriamente creo que deben ser enfermos de espíritu los que componen nuestros horribles *Rebusse* (excluidas las bromas), y que son unos niños los que se entregan a las obras de tales necios.

Fetiches de la palabra Todavía más que en el lenguaje corriente se hace en las ciencias un fetichismo con palabras; tanto el teólogo, el cual construye o lleva adelante un sistema sacado del fantasma de la superstición popular, hace fetichismo irritante, como el simple aldeano que cree únicamente en el fantasma.

Así como estamos más inclinados a tener por más sistematizadores de un saber muerto a los teólogos de la Edad Media o a los teólogos de los antropófagos que a los actuales profesores de teología, así vemos también claramente que en la historia de las ciencias se ha trabajado con ideas ahora envejecidas, con embrollos e idolatrías; pero no queremos admitir fácilmente lo mismo de los más elevados conceptos de la momentánea ciencia. Y, sin embargo, la personificación o la deificación es hoy la misma que en los tiempos pasados. Las «fuerzas» aisladas juegan hoy el mismo papel que un día las «*qualitates occultae*», y aunque los eruditos también, cuando se les llama la atención, niegan el error de la personificación, siguen pensando, sin embargo, en cuanto ellos se creen inadvertidos, de la misma infantil manera. Para el médico las enfermedades son fuerzas personales, a pesar de Virchow, personificaciones que él combate. Para el naturalista serán personificaciones las especies, a pesar de Darwin, aunque tampoco se quiera admitir. Más visible aún será la falta allí donde la propia percepción ofrece incontra-blemente las imágenes fundamentales. La psicología abunda en personificaciones. Al alma se le acomodarán, por ejemplo, tres personificaciones: el entendimiento, la razón y la fantasía. Aun cerebros generalmente libres no pueden –a pesar de haber manifestado lo contrario en un prólogo o epílogo o en otra apropiada ocasión– hacerse libres con facilidad de estas imágenes, de que cada una de estas pseudodivindades dirige una determinada actividad del alma, como los negociados en los ministerios. Es precisamente el mismo proceso que hacía a los griegos erigir divinidades defensoras especiales para cada ramo del vivir, y después personificaban especiales ninfas para divisiones más pequeñas, como Dríadas y Oreades.

La idea de un Dios panteístico no es en nada más metafórica que el concepto de un Dios monoteístico o de un Dios politeístico. Así en la vida del pueblo la idea de la soberanía ha buscado como conductor primero al caudillo de la tribu, después al rey y después la totalidad del pueblo; pero la soberanía no fue, pues, más que la necesidad de todos de defenderse contra la bestialidad del individuo. El patriarcado, la

monarquía y la democracia (panarquía) fueron formas diversas de una misma necesidad. El error grande del anarquismo está en que no ve la bestialidad humana, en que niega la necesidad de la coacción, en que cree haber vencido esta necesidad porque ha sacudido los cimientos lógicos y la legitimidad de las diferentes formas de dominio. En la primera democracia (panarquía) moderna surgió también el panteísmo sistemático.

Los dioses son palabras Pero a la evolución de la idea de Dios responde mucho más la evolución de la idea de alma. También en la psicología se aceptaba antes un alma sustancial, personal; ahora se tiende más a concebir el organismo animado comúnmente, sin dejar por eso de ser el alma una personificación. También a las más viejas mitologías, cuyos múltiples dioses surgieron de las leyendas, de las etimologías populares y, frecuentemente, sin duda, de los mitos tribales, corresponde un estado de la psicología que asignaba diferentes almas, como directoras, a las diferentes funciones.

Primero debemos libertarnos de algunas representaciones aportadas, si queremos sentir el significado o la importancia total de esta intuición, de que los dioses no son más que palabras. Una ilustrada historia de la religión creyó suplantarse los dioses comparándolos a las palabras, a pesar de que las historias de la religión forman, a su vez, verdaderas supersticiones verbales. Ella dice: los dioses son palabras no más. Pero nosotros queremos hacer lo más convincente nuestra pequeña opinión acerca del valor de las palabras humanas, comparándolas, a su vez, con los ídolos. Y diremos: las palabras son dioses no más.

Ante todo, hemos de dejar caer la transmitida representación de que existe una diferencia esencial entre el fetichismo de los pueblos negros más rudos y una depurada, y si queréis filosófica, religión. Un fetiche es una cosa perceptible a cuya presencia sensible cree unida el creyente una fuerza sobrenatural y socorredora. Es cierto que el negro arroja lejos de sí el fetiche de madera tallado por él, cuando no le ayudó en la demanda. El bandolero italiano abofetea a su Virgen tallada en madera, cuando le falló un golpe o intento, y la vez próxima vuelve a besar la abofeteada imagen. Lo esencial en ambos casos es una cosa, un objeto, en el cual hay una fuerza sobrenatural que ayuda. El que aquí acaezca algo contra naturaleza se ve ya en el nombre «Fetiche» que otorgaron

por vez primera unos viajeros portugueses a las figuras hechiceras africanas. En latín, *facticius* quiere decir artificial (en oposición a natural); de aquí el italiano: *fattizio* y el portugués *feitico, feiticeiro*¹.

El encanto es ayuda, pero por caminos no naturales. Y estos dos conceptos, el del milagro sobrenatural y el de la ayuda en la necesidad, existen, además, todavía en las más sublimes representaciones religiosas. Tómese, por ejemplo, la religión que, como la nueva creencia de Friedrich Strauss, queda después del desbarate del dogma cristiano. Él no cree ya ni en el Dios casi impersonal del deísmo, y con ello ha pasado del fetichismo verbal de Voltaire. Pero cree todavía, y todavía lo llama tímidamente religión, cuando acepta un orden armónico del universo. Un universo que en francés se traduciría *Univers* (con U mayúscula). La idea de un factor sobrenatural no sería por sí sola una religión, porque es claro que nosotros, sobre o fuera de los grupos fenoménicos naturales que conocemos y que acostumbramos a llamar leyes naturales, debemos aceptar algo desconocido, una cosa en sí de la naturaleza. Esta naturaleza sobrenatural será religión cuando sirva y deba ayudar a los creyentes. Naturalmente, que ayudar no a la manera burda, grosera, con que se acostumbra a implorar en África y en Europa al Dios local, al fetiche o a la imagen, por lluvia o salud, etc.; la sublimada religión del Universo debe ayudar en la más íntima necesidad del alma, en la espiritual pobreza del hombre, que no puede aclarar el Universo. Satisfacción ha de otorgarnos este último brillo de la religión; de este abstracto fetiche de la palabra se implora satisfacción y paz. Sólo cuando el hombre espere de la palabra lo que de un burdo fetiche negro, sólo cuando él desinteresadamente, esto es, sin codicia se halle frente a la indiferente naturaleza, sólo cuando se encuentre, con Spinoza, todo resignado frente a la muda e insensible necesidad, sólo entonces habrá vencido al fetichismo o a la religión. Como se ve, no quiero con esto decir nada contra la religión.

1. En español, hechizo y hechicero; ¿no sería posible que nuestra «Hexe», cuya fantástica derivación kantiana de *h.e.c. (hoc est corpus)*, cuya explicación como malhechora de los campos o amazona del bosque no es científica en el fondo, se aproximase en el sentido al español hechizo? (Ciertamente, cualquier palabra germana cuyo principio fuera *hag* había de haber existido ya mucho antes). La cosa, esto es, la bruja cristiana, nos vino de España y del sur de Francia. ¿Ha de ser pura casualidad y coincidencia la igualdad de hechicería y *Hexerei*?

Max Müller La dependencia de la mitología (μῦθος = palabra, sólo más tarde leyenda y más tarde aún leyenda poética), la ha reconocido el mismo Max Müller. Él dice (*Einf. i. d. Religionswissenschaft*, pág. 317) muy bien: «Mitología en el sentido más elevado de la palabra (él quiere decir prudentemente: cada religión) es la fuerza ejercida por el lenguaje sobre el pensamiento y precisamente en cada posible esfera de actividad espiritual.» Esto suena a fuerte crítica lingüística. Pero Max Müller continúa: «Y yo no tardo en llamar a toda la historia de la filosofía una no interrumpida lucha contra la mitología, una continua protesta del pensamiento contra el lenguaje.» Él ve que los dioses son palabras, él no ve que las palabras no son más que dioses, que la filosofía también es sólo mitología.

Las palabras son dioses La tacha de fetichismo que se alza aquí repetidamente contra el abuso de la palabra es, desde luego, más que una simple imagen. Parece como si los dioses hubieran surgido del mismo modo que las abstracciones, que los dioses no son más que cosas abstractas, como, recíprocamente, las cosas abstractas no son, en realidad, nada valioso, sino simplemente dioses.

Se observó del aparente cielo que ya era azul y claro, ya oscuro y lluvioso; se empleó una unidad para las diferentes exteriorizaciones del sujeto aparente y se le llamó, por ejemplo, Zeus. Él azulaba o tronaba y era un dios.

Se observó en las aparentes almas humanas (que a su vez como un dios, como un yo, el yo de diferentes exteriorizaciones, se había inventado en el individuo) semejantes disposiciones fundamentales, propiedades que se creían útiles a los demás: bondad, valentía o virtud prolífica. Se tenía la necesidad de la unidad y se llamó a aquello que entonces supuestamente se hacía ostensible: virtud. Mucho más palpablemente que en la Europa del norte, donde las viejas mitologías han sido destruidas hasta lo inconcebible, y en Grecia, donde el lenguaje antiguo se encubrió con la mitología, puede seguirse entre los indios la deificación de las palabras. La misma libación (*soma*) llega a ser una divinidad. El rezo (brahman), que primero se materializó y fue, como la libación, un medio fortificador de los dioses, llegó a ser dios, Brahmanaspati, y, finalmente, el supremo Brahman. No es, pues, más que consecuencia, cuando al Vác, al discurso sagrado, se lo hace principio del mundo (V.

Deussen: *Geschichte der Philosophie*, I, 90, 147). Sólo que ocasionalmente se hace otra vez al Vác imitador del entendimiento y su subordinado.

Zeus ha sido destronado por la astronomía; ella le ha tomado su cielo. Así tomará la psicología su vivienda a las virtudes, el alma.

Cuando los dioses aumentaron y fueron difíciles de retener, se abstraía de ellos la divinidad, en la que creían aún, por ejemplo, Voltaire y Lessing. De las abstracciones sin culto se han extraído conceptos cada vez más huecos, hasta que se llegaba a la inflamada abstracción del ser o de la esencia. Cuando Robespierre proclamó, en lugar del Dios suprimido, el «Ser Supremo», no hizo, en realidad, otra cosa que cambiar una abstracción seca por otra de igual valencia. Y el «Ser Supremo» encontró, como sus antecesores, el poco tiempo que tuvo algún valor, sus curas, sus abracadabras, sus comedias de traje y sus carniceros y carnicerías.

Lippert se ha dado verdadero trabajo (*Historia de la cultura*, II, 438 y ss.) para absolver de la sospecha a los adoradores de fetiches, diciendo que ellos veían a Dios en las mismas cosas palpables. El fetiche no debe ser una imagen de Dios, sino más bien su morada, su templo. Él intenta probar esta fina distinción en los negros, egipcios e indios. Yo dejo allá lo de si los negros, los egipcios, los indios y, finalmente, el crédulo aldeano de culto estado europeo distinguen tan finamente. A mí me toca probar, sobre esto, que la dominante superstición de la palabra también en los mejores cerebros, que (para decirlo brevemente) nuestro acostumbrado pensamiento ha de hacer el mayor esfuerzo también fuera de la religión para distinguir tan finamente. ¿Qué es, pues, la más común idea específica, como árbol o perro, en el sentido de Platón y del realismo medieval, en el sentido de todo el mundo, sino un fetiche, una fuerza sobrenatural, que en la formación de cada individuo-árbol o de cada individuo-perro ayuda sobrenaturalmente? Ningún ojo ha visto todavía un árbol o el árbol, un perro o el perro; ni un roble o el roble, un caniche o el caniche. Tampoco se ha dado todavía el ojo o un ojo. Y porque cada fuerza oculta o divinidad viven en cosas cualesquiera sensibles y perceptibles, ha de estar unida a algo real, y porque para tales ideas específicas no poseemos nada más sensible que sus palabras, por eso estas divinidades están precisamente encadenadas a las palabras como a sus moradas. Y los hombres y pueblos que durante siglos han creído en las ideas platónicas, esto es, en la virtualidad sobrenatural de las ideas específicas (sobre cuyo solo sentido posible a la luz del dar-

winismo hemos de hablar todavía) nos parecen, desde este punto de vista ganado recientemente, simples fetichistas. La teología racionalista que como el negro de Lippst desprecia el fetiche palpable y reconoce únicamente el espíritu que en él mora, que también ha vencido a los nuevos dioses y que espera ayuda sólo de la religión desarrollada de la razón, nos aparece como la fe en la fuerza del pensamiento usual, en la fuerza de la lógica, la cual espera de la encadenación de las palabras una explicación sobre la conexión del mundo no observada jamás aún.

Y aunque yo mismo he arrojado, entre otros mal parados y quemados fetiches, el fetiche de la palabra, y me imagino ser libre, espero risueño al hombre más fuerte que ha de indicar con el dedo dónde está el nuevo fetiche hasta en mis preguntas mismas. Presiento también la dirección de su dedo. Pues aunque he mirado atentamente las palabras como simples signos recordatorios para la similitud de representaciones, creo, sin embargo, saber que esta misma aparente similitud objetiva me es soplada desde el lenguaje heredado y que, por lo tanto, el fundamento ordenador para mis grupos de representaciones descansa en el último fetichismo, que bien puede constituir la esencia de la inteligencia humana. Sin una sombra de estos cursos de ideas se ha hecho notar ya que los antiguos creían descubrir el alma en el cálido y húmedo aliento que escapa de la boca al respirar y al hablar. Así el aliento, el *animus*, podía llegar a ser el fetiche del alma humana; la palabra, fetiche del Dios creador de almas.

Aparte de esto, los antiguos tienen ya también el pensamiento de que las palabras podían ser dioses, que el λόγος puede llegar a ser θεός, bastante inocentemente modelado en el extraño culto de su dios Ajust-Locutius, del Dios del lenguaje. Léase lo que Diderot observa irónicamente sobre ello. Pero ya Cicerón había osado la broma definitiva: este dios hablaba mientras no se supo de él; pero cuando hubo sido dios, y tuvo templos y altares, entonces enmudeció. Indudablemente. Las palabras son dioses; pues los dioses no son más que palabras.

De miedo ante esta verdad, la religión ilustrada huyó hace cien años al sentimiento mudo, al sentimiento de la «simplicísima dependencia» (*Schleiermacher*). En aquel tiempo pudo escribir Börne, que contaba dieciocho años, a Henriette Herz la trivialidad: «Dios está sólo allí donde no hay lenguaje» (13. II. 1804.)

Oraciones Para nuestra situación sería una broma barata perseguir al fetiche de la palabra en su virtualidad desde los primeros tiempos hasta el día. Pero es, realmente, digno de notar cómo se manifiesta en el interior de tantas religiones el brutal fetichismo de la palabra en el sentido de conceder un valor especial a la justa invocación del Dios. «La divinidad no hace oídos a un llamamiento cualquiera; ella debe conocer a los suyos en la palabra y en el tono.» Esto vale tanto para la imagen como para la palabra. Las obras de Fidias no tenían en Atenas la mayor aceptación religiosa, sino las antiguas, groseras, «apropiadas» imágenes divinas; asimismo para los beatos es hoy todavía justa y apropiada la imagen antigua y no la pintada siguiendo los métodos o tendencias más modernas. No sólo en Roma se dio una regla prescrita y justa para recitar las oraciones; hoy todavía el tono acústico en las iglesias católicas y griegas y en las sinagogas judías se cuida de imponer el modo justo de invocar a Dios. Así se ha conservado en la India el sánscrito y el hebreo entre los judíos europeos. En la curación de enfermedades está fielmente prescrita la frase, y el pastor evangélico que quiere sanar a un enfermo por medio de la oración dirá la fórmula sílaba por sílaba, como consta en la luterana traducción de la Biblia. La oración libre, la creencia en una unión personal con Dios, es pietismo, es casi media herejía. Desde el punto de vista de la fe no hay nada que argüir contra el empleo mecánico de la fuerza mágica en la palabra. Es conocido que los budistas lamaístas poseen máquinas de orar o molinos, por decirlo así, cilindros en los cuales está grabada infinitas veces la sentencia mágica: «El premio en el Loto Amen», y que son movidos con la mano o con fuerza hidráulica. En otros lugares no se han introducido todavía estas máquinas.

No cabrá duda de que la antedicha curación, como todavía se practica bastante en las principales capitales europeas, se basa en antiguos usos religiosos, y que el exorcismo, por lo tanto, es una añeja invocación de una divinidad. La ayuda sobrenatural es claro que servía siempre y únicamente para los males del hombre; y como la enfermedad es, entre todos los males, el más molesto, así pudo conservarse más en este ramo el fetichismo de la palabra. En el *Vendidad* se dice una vez que las enfermedades pueden ser curadas con el bisturí, con las hierbas o con la palabra. Ésta es hoy día aún la situación de nuestros enfermos; a lo más ha cambiado el orden, ya que hoy primero se acude al médico, después al cura o al exorcista y sólo al final vamos al cirujano.

No fue más que lógico por parte de los brahmanes colocar el poder de sus rezos sobre el poder de sus dioses. No tenían más que colocar otra sílaba u otra acentuación en lugar de la verdadera, y dios y los invocadores eran burlados. «Los dioses están (por medio del rezo) en la jurisdicción de los sabios brahmanes.» Y bajo este pensamiento no se sabe, realmente, si los brahmanes, que ya habían llamado a los hombres animales domésticos de los dioses (comp. Deussen, II, 58), no veían más bien en los dioses los animales domésticos de los brahmanes.

Se comprende por sí mismo que el fetichismo de la palabra no pudo más que ser alentado con el descubrimiento de la escritura, pues un folio o un escrito perfectamente claro es siempre mucho más palpable que un aliento fugaz. Por esto el amuleto, un trozo de papel en una cápsula, es un extendidísimo medio mágico, especialmente en los países del Islam. Nuestros aldeanos desprecian a los turcos, pero escriben sobre las puertas de sus establos: C † M † B, lo cual ha de hacer bien a las bestias. El judío ortodoxo desprecia, a su vez, al aldeano, y coloca sobre su frente o en el brazo filacterias con pasajes de la Biblia según descripción justísima.

Judaísmo Precisamente entre los judíos se ha desarrollado el fetichismo de la palabra en una dirección que, para nuestro punto de vista, es rico en enseñanzas. Él conoce justamente la prescrita invocación del dios judaico según el texto y la melodía, y conoce hasta esa variante de la superstición de la palabra, que no osa, a su vez, pronunciar el nombre de Dios bajo pena; pero ha construido también la correspondiente oposición muy agudamente, dando la religión revelada como la auténtica palabra de Dios. Ahora bien, como la destrucción del estado judaico acabó con el viejo culto, con sus ofrendas, etc., el judaísmo se hizo finalmente una religión de palabra, una ocupación con la palabra de Dios. Y esta ocupación escolástica con las palabras de la Biblia y del Talmud, esta devoción religiosa por aprender y enseñar, es hoy todavía una particularidad del judaísmo. Quizá esto ha contribuido a una cierta agudización unilateral del espíritu judaico, quizá procede de aquí una cierta inclinación literaria de tantos judíos. Pero nosotros vemos aquí bajo una nueva forma el fetichismo lingüístico. El fetiche-objeto del templo recibía los regalos que le llevaban y ayudaba de una manera sobrenatural, tanto en Jerusalén como en el interior de África. Lo que

el fetiche tragaba, el preste lo digería. Los antiguos fetiches han desaparecido. Ya no se lleva, por ejemplo, a los querubines, ni a las aladas cabezas de bueyes ninguna ofrenda material. En su lugar, han entrado las «verdaderas» palabras de la Biblia, y la lógica talmúdica transformó, por ejemplo, la frase de que no es permitido asar el cabrito en la leche de su madre, en todo un sistema de leyes gastronómicas. La ofrenda de la inteligencia se lleva al nuevo fetiche lingüístico, y ya no hay nadie que lo digiera.

Religión y ciencia He tenido que hacer recordar esta evolución de la religión judaica, porque aquí, en un hecho histórico, podía, por casualidad, haberse visto claramente el paso del fetiche a la palabra. El sacrificio de los templos ha llegado a ser culto verbal de la sinagoga en un tiempo histórico y de manera clara, y hoy vive el rabino tanto de la superstición lingüística de sus feligreses como un día el levita de las ofrendas aportadas. El «aprender» de la comunidad judía ortodoxa en Polonia se circunscribe al texto divino de la Biblia. «Aprender» quiere decir, en su corrompido alemán, ora el rezo o la lectura, en alta voz, de la Biblia, ora la investigación teológica, esto es, la aplicación de la lógica a las palabras de este libro. Este ortodoxo y judaico aprender se diferencia del pensar científico solamente por la limitación teológica. Y por esto me pareció que sería un buen ejemplo para la demostración de que en todo nuestro pensar o hablar está oculta la teología, y que las palabras son dioses, sencillamente. Este pensamiento es hoy tan extraño que debo detenerme para hacerlo más concebible, a pesar del riesgo de la extensión y la repetición. Yo quiero decir, por lo tanto, que nuestra fe en la lógica, nuestra fe en que con lógicas operaciones se aumenta nuestro conocimiento del mundo, es una fe teológica. Yo quiero decir: la conclusión lógica de los rabinos ortodoxos se diferencia de los resultados lingüísticos de la ciencia únicamente en el punto de partida. El rabino parte de la idea de que Yahvéh ha prohibido a los judíos asar el chivo en la leche de la madre, y ha querido extender con ello simbólicamente la prohibición a toda mezcla de carne y leche. Ahora, si Yahvéh, el dios del pueblo de Israel, hubiera dictado a Moisés estas palabras, demostrablemente, y hubiera pensado con esta prohibición en todos los manjares análogos, entonces los rabinos tendrían razón, y la mujer judía oriental sería obligada frente a Yahvéh a atormentarse un tiempo de

su vida, en provecho del rabino, con la distinción de «vajilla de carne y de leche». Nosotros reímos de tales cuidados, pero no presentimos todavía que nuestra confianza en los resultados intelectuales fabricados por nuestra lógica se debe finalmente a la superstición en tales fetiches, a las palabras.

Para hacer, por último, más poderoso este presentimiento, he de ahondar algo más con dos palabras. Si la ocupación talmúdica de una comunidad judaica ortodoxa, en medio de un estado cuyo círculo cultural vive poco más o menos en las intuiciones de Kant, Darwin y Gohu Stuart Mill, nos aparece, no como ciencia, sino como mero ejercicio religioso de pensamiento, es simplemente porque el lenguaje de este «aprender» ha quedado retrasado en uno o dos siglos respecto al lenguaje de nuestra ciencia. La lógica del Talmud fue científica en su tiempo, tanto como lo fue la aclaración del Corán y la dogmática cristiana por aquel tiempo. Toda religión es ciencia para los creyentes. Sólo que los escolásticos no supieron que ellos empezaron a ser increídos cuando dividieron las doctrinas de la iglesia en religión natural, o de la razón, y religión revelada. La iglesia tenía razón completa desde su punto de vista, cuando no quiso tolerar esta distinción. Pues desde el momento en que una parte de su doctrina se apoyaba en la, aparentemente, tan conocida razón, y la otra parte en la no tan demostrable revelación, se opuso involuntariamente la razón a la revelación, y se fundó ya entonces, realmente, con cautela la crítica. La religión revelada no existe ya actualmente para aquellos grupos de población a los que se dirige ésta como toda otra crítica sería. Pero entonces, ¿qué es para nosotros la religión natural o de la razón? ¿Qué es para nosotros el consecuente protestantismo? Aquí no podemos ser lo bastante reflexivos. La religión natural del consecuente protestantismo o del racionalismo, como fue enseñada en Alemania con la mayor claridad, y quizá con la mayor agudeza, por Kant y por Lessing (γυμναστικός), es moral de una parte y conocimiento del mundo por otra.

La moral la dejó a un lado, gustoso, en este libro, a fin de no cargar demasiado la crítica de la palabra. Pero la religión, como intuición del mundo, es para los deístas, esto es, para aquellos que se han desviado de la religión revelada, «el modo de reconocer y honrar a Dios». Sin embargo, como Dios es para todos los definidos deístas sólo la hipótesis de una personal causa del mundo, como la personalidad de Dios semejante al hombre, el antropomorfismo craso, ha sido, hace bastan-

te tiempo, abandonado por el protestantismo consecuente, como la veneración de Dios –tras la anulación de su personalidad semejante a la humana– no puede ser ya más que una expresión figurada para el sentimiento de respeto ante el universo todo, esta definición de la religión sonará por lo tanto así: la religión es la manera de reconocer con respeto la causa del mundo. El respeto no puede asirse naturalmente más que al conocimiento real, no a simples hipótesis. Si poseyéramos conocimiento del mundo, ello produciría justamente respeto, así como los jefes del futuro estado socialista gustan de sentar con atentas palabras las hipótesis de la explicación materialista del mundo en lugar de la vieja religión. Sólo por esto no es ya una religión nuestra concepción del mundo: porque somos escépticos, porque nuestra intuición del mundo es para nosotros sólo una hipótesis, que no puede, por lo tanto, requerir sumisión o respeto.

Religión ciencia vieja Y así creo poder arriesgar el paso ahora y poder decir cuán literalmente comprendo yo que nuestras palabras son simples dioses. Nuestra presente concepción del mundo, nuestra manera de reconocer y venerar a Dios, esto es, de explicarnos el mundo con causas primeras, no es para nosotros religión sólo porque esta concepción del mundo, la nuestra, es la actual. La religión y la ciencia deben –desde el punto de nuestra crítica– estar por esto en una inabordable oposición, porque la religión, cada vez y para cada generación, no es otra cosa que la vencida concepción del mundo de la generación anterior o de un tiempo más pasado. Religión es la concepción del mundo o el lenguaje que ya no es la concepción del mundo o el lenguaje del presente. Pero no se muda de intuición del mundo ni de lenguaje como de camisa o como la culebra su pellejo. Un pueblo se cubre de nuevas intuiciones del mundo y de lenguajes como un animal de pelaje nuevo: poco a poco. Y esto da de nuevo una falsa imagen. Pues las nuevas concepciones o lenguajes pueden deformar sólo inapreciablemente el significado y el sonido de las viejas concepciones o lenguajes. El edificio total de nuestra concepción del mundo actual o del lenguaje se compone de un material que fue la concepción o el lenguaje viejo, y por esto ha llegado a ser hoy religión. Nosotros vivimos en nuestro lenguaje así como una escuela se instala en una iglesia vieja; a pesar de toda la acomodación están los bancos ante las imágenes de las capillas, asoma la luz

del cielo por las coloreadas vidrieras y molesta desde arriba el doble de la campana. Aquí no hay jamás una palabra en el lenguaje nuevo o concepción del mundo, que no tuviera su imborrable historia, que no tuviera un sentido conservador, envejecido, religioso. Por esto, sólo la crítica del lenguaje puede conseguir alguna claridad sobre nuestra propia concepción del mundo. Sin la crítica lingüística será siempre posible deducir por la existencia del nombre la existencia de lo nombrado, así, por ejemplo, por la palabra *deus* la existencia de Dios. No siempre vive un Voltaire para dar la burlona respuesta (*Zadig*, cap. 4): Zoroastro ha prohibido comer grifos. «*Comment défendre le griffon, disaient les uns, si cet animal n'existe pas? Il faut bien qu'il existe, disaient les autres, puisque Zoroastre ne veut pas qu'on en mange.*»

Crítica del lenguaje A este reflexivo resultado debía llegar la ciencia comparada de la religión, si en vez de buscar curiosidades pudiera unirse con la ciencia comparada del lenguaje para una crítica de éste. La ciencia comparada de la religión ha pretendido retrotraer las llamadas grandes religiones (en las que el fetiche no traga ya lo que el preste digiere) al demostrable fetichismo de los pueblos «salvajes». Estas viejas religiones pueden fundamentarse cómodamente en dos motivos: la veneración de Dios por el miedo y el conocimiento de Dios por la necesidad de explicarse el mundo.

El temor de Dios, por ejemplo, la veneración del rayo por miedo a la muerte, pertenece a la vida práctica, por lo tanto, a la moral. Pero el conocimiento de Dios del antiguo fetichismo me parece que estriba, precisamente, en la unión del fetichismo y la nomenclatura. Y este fetichismo continúa sublimado lo más altamente en nuestro lenguaje. Un día se veneró una piedra determinada, un determinado animal, porque se atribuían las propiedades del árbol, de la piedra o del animal a una divinidad moradora en ellos; y así me parece que la ceguera fetichista del arquitectónico cariño al orden o el deseo de comprender una ordenación universal, constituye lo esencial del espíritu humano, el cual, ante la vista de la abigarrada realidad, no se ha tranquilizado hasta que ha visto al Dios, al espíritu, en cosas naturales semejantes y la hubo unido a una palabra como por medio de una llave de Salomón. Así encontró él entonces una especie de nuevo fetiche, una cierta idea específica: «perro» o «árbol»; y si veía algo semejante, buscaba el Dios, el espíritu,

la idea, la idea específica en el nuevo parecido. Y si encuentra algo parecido, pero que no corresponde a todas las propiedades del fetiche o de la idea «árbol» o «perro», por ejemplo, una palma o un chacal, entonces se tortura el espíritu humano religioso, esto es, ordenador, en organizar arquitectónicamente el nuevo grupo de cosas más o menos semejantes, y a esto le llama ciencia. Y a mí, que no veo nada sabible fuera de la crítica del lenguaje, todo el trabajo espiritual de nuestro tiempo me parece ser el extendido presentimiento de que la cosa no puede seguir así, que el lenguaje se ajusta a la realidad solamente en la concepción del mundo de la generación pasada, que en las palabras actuales se ocultan los viejos dioses, que la realidad es una cosa y el lenguaje otra. Este presentimiento se ha hecho lo más vivo allí donde entran en cuestión nuestro cuerpo y nuestra vida, allí donde (cuestión social) está amenazada la existencia de los grupos humanos o (en la medicina) la existencia del individuo. En esto se ha empeñado valerosamente la crítica y ha demostrado como mitológicos los más conocidos conceptos, como el del derecho y el de la enfermedad. Pasará mucho hasta que lleguen a ser reconocidas también como figuras mitológicas las ideas específicas de la vulgar charla científica.

Sirvientes en la palabra Los curas protestantes se llaman, con sorprendente conocimiento propio, sirvientes en la palabra. Ellos se forjan algo en la forma anticuada de la expresión. Sirvientes de la palabra no sería para ellos lo bastante místico. Y, realmente, descansa la verdad en la inusual preposición. Ellos no pueden ser en absoluto sirvientes de la palabra; pues entonces, tras ésta, debería ocultarse algo que vive y es señor. Ellos son sirvientes en algo sin vida.

Estos esclavos pegados a los remos y bancos de las galeras de la palabra son peligrosos todavía, pero solamente para la gran masa. Para nuestra posición cultural media, resultan embotadas sus armas. Él ha acuñado nuevas palabras: el derecho, la costumbre, la felicidad. Y nuestros ministros, nuestros diputados, nuestros periodistas, son los nuevos sirvientes en estas nuevas palabras, son los futuros curas.

IX. Pensar y hablar

Pensar y hablar Lo que obstruye más el camino para el conocimiento de la verdad es que los hombres creen pensar mientras no hacen más que hablar, y que los pensadores y psicólogos hablan también de un pensar, para el cual el lenguaje debía ser, a lo más, un instrumento. O la vestidura. Mas esto no es cierto; no hay pensar sin hablar, esto es, sin palabras. O mejor dicho: no existe en absoluto el pensar, no hay más que habla. El pensar es el hablar, juzgado por su valor comercial.

¡Si yo pudiera decir bastante fuertemente lo groseras que son las palabras de todos los días, las palabras del lenguaje común en bocas comunes! Las palabras son arenques en salsa, viejas comidas en conserva. Y, si se quiere, se puede comparar el pensar con la salmuera del arenque, que tanto más rodea la cosa conservada cuanto menos mercancía haya en el gran tonel, el cual, en sí insignificante, se considera lo principal —y en la que los tenderos y cocineras y otras personas pensantes chapotean con sucios dedos por coger un miserable arenque y lamer después la salmuera de los dedos para decir todos llenos de unción con elegancia tenderil y seriedad cocinesca: esto está salado, esto es el pensar. Y las personas que hablan son la sal de la tierra.

Mucho peor que la estética del pensar está su ética. La vieja medicina, que no sabía aún de los efectos del ácido carbónico espirado, atribuía los perjuicios de la aglomeración de gente a un veneno, la antropotoxina. La verdadera antropotoxina o veneno del hombre es el habla.

Un pensar sobre el habla, una lógica por encima de la gramática, un lago por encima de las palabras, ideas por encima de las cosas, tienen tan poca realidad como una fuerza vital sobre los vivientes, como un calor sobre la sensación de calor o como una perrería sobre los perros. Y al que le viene un placer con palabras abstractas, ése puede hablar siempre de una verbosidad que conduce a hablar. Su saber ganará con ello tanto como si se afirma: los animales tienen movimientos libres porque son movibles. O mejor aún; los animales tienen movimiento libre para posibilitar la movilidad. Los hombres hablan, porque piensan po-

seer la verbosidad. Los hombres hablan para mostrar su verbosidad (para pensar).

El error se formó por haber cubierto el pensar, la verbosidad, etc., con algo fantástico, divino, sobrehumano, como diademas sobre cuerpos sin cabezas. Entonces, las -ades, -eces, -ones y con ellos, naturalmente, el pensar, habían de ser algo extradecente. Pero, generalmente, el lenguaje no es otra cosa que un parloteo, y a lo sumo, una orden a un camarero o una noticia. Por lo tanto, tras el habla inocente y simple ha de erguirse el pensamiento, la abstracción sin cabeza con la diadema real. Suena extraordinariamente distinguido: pensar. El que piensa, habla. Y, al contrario: el que habla, piensa. De lo que se desprende cuán vulgar es el pensar.

Si la palabra de Platón, según el cual el pensar es un hablar interno, contuviera un juicio sobre dos conceptos claros y precisos, la identidad del pensar y del hablar sería una suposición muy vieja; pues depende muy poco de la relativa cualidad del alto o del bajo, desde que han sido confirmados también los sentimientos de movimiento en el hablar mudo o en el pensar articulado. Pero la equiparación del pensar y el hablar es siempre todavía un pensamiento tan arriesgado, que también en este libro, tan pronto como fue identificado el pensar con el hablar, la conciencia lingüística se previno ante esta igualdad. La crítica lingüística es suicida, porque la crítica proviene de la razón, esto es, del lenguaje. Ya en 1784 escribía Hamann a Herder: «Aunque yo fuera tan orador como Demóstenes, no tendría que repetir más que tres veces una palabra: razón es lenguaje –λόγος. Hasta la médula roo, y roeré hasta la muerte, este hueso.» Y no es modestia simplemente cuando Hamann habla de su «hueso medular», y luego otra vez de su *Misthaufen* («estiércol») (en contraposición al *Lustgarten* de Herder; al decir «hueso medular» piensa, sin duda, en el *os médullaire* del prólogo de *Gargantúa*, y al mismo tiempo en el filosófico perro de Platón). Hay más. La crítica lingüística es más ardua que otra cualquier disciplina científica. El instrumento, el lenguaje, se subleva y quiere hablar a su vez. Aun en la frase misma: razón es lenguaje. Y la cosa es tan difícil porque no poseemos hoy todavía una clara definición ni del lenguaje, ni del pensamiento. La incertidumbre sobre la esencia del lenguaje puede pasar, porque para los fines prácticos se tiene al menos una idea

aproximada al usar la palabra lenguaje. Pero la esencia del pensar es tan inabarcable, que cada vez se la forja uno de otra manera, según se dé al pensar este o aquel predicado. Si se dice «el pensar es el lenguaje», nos representamos inmediata o mediatamente bajo el pensar precisamente el lenguaje.

Durante un tiempo creí salir adelante con la agrupación de palabras siguientes: que el lenguaje fuera idéntico a la razón, pero no al entendimiento. Con esto flotaba ante mí aquel favorito distingo que tan agudamente fue expuesto por Schopenhauer. La explicación de que la razón sea un pensar en conceptos o palabras interesa tanto más cuanto que la razón (*Vernunft*) se deriva de *vernehmen* (escuchar), y *vernehmen* = *hören* (oír) parece indicar un apresar por medio de la comunicación de lenguaje. Pero, ahora bien: *vernehmen*, en el idioma antiguo, no significa otra cosa que *Wahrnehmen* (percibir), así es que esta preciosa etimología nos deja plantados.

Razón e inteligencia Si, no obstante, nos asimos fuertemente a la cómoda distinción que aunque no es, ciertamente, el común uso lingüístico, pero sí el científico uso lingüístico de muchos pensadores, a saber, la distinción: de que la razón abarca las actividades mentales ejecutadas en conceptos o palabras, pero la inteligencia aquellas actividades mentales que tienen cada vez como objetivo una orientación en la realidad del mundo actual o en la actualidad real, parecerá factible, a primera vista, el identificar la razón con el lenguaje, dejando, sin embargo, trabajar la inteligencia sin él. Esta sería una bella definición ganada o encarrilada, si la cosa se presentase tan sencilla.

Pero junto a esta distinción de razón e inteligencia también interviene, por desgracia, la vieja superstición de las facultades anímicas personificadas. Para imaginar esta diferencia, hemos de ver en la residencia al espíritu humano como soberano, teniendo por ministros del exterior y del interior a la inteligencia y a la razón. Ahora bien, si se ha reconocido al espíritu, junto con la razón y la inteligencia, como algo devenido (mejor dicho, como una palabra que designa un devenir eterno, así como la historia designa un eterno suceder), como una palabra que designa las combinaciones de datos que se desarrollan a partir de los sentidos que también se desarrollan, entonces las competencias de estas facultades psíquicas cambian de extraña manera.

Entonces la actividad mental en palabras o conceptos puede identificarse todavía con el lenguaje; pero cuando nosotros hayamos reconocido el lenguaje como memoria de la humanidad, la razón en este sentido no será para nosotros más que el empleo de la memoria individual, que ha heredado y conquistado la memoria de la humanidad. Aquí la fisiología, aun la más moderna, nos deja solos. Se ha definido la memoria, en este caso la memoria individual adquirida, como la disposición de determinadas partes nerviosas de reproducir impresiones recibidas. La memoria heredada debe ser igualmente una tal disposición; pero que, sin embargo, como retrocediendo al origen en la humanidad, debe descansar en otra sucesión que la memoria individual adquirida. Sea como sea, ningún hombre recopilaría para sí solo las experiencias suficientes para poder construir con ellas el enorme tinglado de su lengua materna (en cuyas latentes clasificaciones se encierran *a priori* todos sus conocimientos del mundo y todas sus deducciones, esto es, todo su pensamiento); pues la mayor parte de su lenguaje, que él tiene por memoria conquistada, la ha heredado; por esto, la mitad de la gente emplea tan impensadamente su lenguaje; pues para nada vale tanto como para el lenguaje el aforismo: «Lo que tú has recibido de tus padres gánalo para poseerlo». Se encierra, pues, en el uso de la lengua materna una gran desproporcionada masa de bienes heredados, no adquiridos ni confrontados después, que se usan por fidelidad y creencia. Haciendo un chiste histórico-filosófico podríamos decir que el hombre pensante sólo debería emplear conceptos adquiridos, pero que inconscientemente expresa conceptos innatos con mucha más frecuencia. No quiero referirme con esto, naturalmente, a los conceptos innatos de la psicología antigua, sino a los que se encierran en nuestras palabras diarias heredadas y en nuestras clasificaciones y abstracciones no contrastadas. Aquel que vea esto claro, no dudará que nosotros, doctores de filosofía, empleamos palabras como planta, animal, cielo, luz, hablar, pensar, razón, inteligencia, vida, muerte, salud, enfermedad, etc., sólo porque las hemos heredado, por la misma razón que el mirlo construye su nido. La actividad mental de los animales, ordenada por debajo de la inteligencia humana, la llamamos instinto; la actividad mental en palabras, ordenada por encima de la inteligencia humana, la llamamos razón. Pero ya hemos visto en la primera indicación, cómo en esta razón hay oculto un material heredado, no adquirido individualmente, no post-controlado, esto es, una actividad mental instintiva. No se me arguya

nuevamente que el lenguaje es algo fuera de sus partes, que la abstracción lenguaje es algo fuera de las palabras. Tómense de un edificio todas las piedras y demás material y podrá quedar una idea, un recuerdo de él, pero no existe ya el edificio. El lenguaje en sí es una quimera vana, y si le hace gracia a uno puede ser equiparado al pensamiento.

Pensamiento sin lenguaje Pero, ahora bien; se efectúan con frecuencia operaciones intelectuales sin cooperación del lenguaje, y, sin embargo, son actividades mentales. Si un ingeniero tiene que construir un puente de cien metros de longitud, sólo recurre, generalmente, al lenguaje para expresar fórmulas y equivalentes que le facilitan el trabajo. Si él poseyera tirantas del largo preciso y una fuerza corporal correspondiente, permanecería mudo durante el trabajo, en otro sentido que los testigos. Y, en realidad, la construcción del puente se lleva a cabo casi sin hablar; a lo sumo, requiere un par de términos técnicos y cifras para los pedidos de las fábricas. Esto es trabajo de inteligencia. Si un hombre o un perro saltan una zanja, miden tácitamente la distancia. También esto es trabajo intelectual. Si el hombre o el perro ven una fruta o un conejo al otro lado de la zanja, lo que le mueve no es más que la percepción en la retina de la cosa que le atrae, y esto es también trabajo intelectual. A esta última clase de trabajo intelectual, de la interpretación de las sensaciones, se reduce toda la actividad mental de la inteligencia (también el ver y el oír, etc., son, como ya sabemos, trabajo intelectual, una interpretación de estímulos, que sólo devienen sensaciones por medio de la inteligencia). Pero esta actividad no es otra cosa que una propiedad adquirida de ajustar el individuo a la influencia exterior, que nosotros llamamos realidad. Sin conceptos o palabras no sale adelante aquí tampoco ni un hombre ni un perro. Las relaciones de tamaño, tanto como las imágenes visuales, son representaciones heredadas, y, por esto, para ellas nos faltan las palabras o los conceptos, porque estas actividades intelectuales han sido ejercitadas infinitamente desde que hay organismos sobre la tierra y porque estas actividades han llegado a ser automáticas. No hay más que una imagen que haya sido más ejercitada todavía, que haya llegado a ser nuestra por medio de más numerosos experimentos; la constructora representación de una realidad del mundo aquí fuera. Grotescamente, nos parece indemostrable esta representa-

ción, por ser demostrada incesantemente. Cuando comemos, efectuamos siempre la prueba de que el mundo exterior puede devenir en mundo interior. La actividad intelectual nos parece vacía, porque no hay ninguna mirada ni movimiento de dedo sin que el concepto de espacio, etc., se ejercite al mismo tiempo. Si la zanja que el hombre ha de saltar tiene de anchura una vara, esto es, poco más del paso corriente ejercitado infinitas veces, entonces el hombre salta sin pensar; su inteligencia trabaja automáticamente. Si la zanja es mayor de lo corriente, entonces piensa el hombre antes de saltar, y el perro tal vez ladre. Si la distancia es de cien metros y el ingeniero no está muy entrenado en esta anchura, como para saltarla automáticamente, entonces la inteligencia deja ya de trabajar sin ruido: el ingeniero piensa y escribe cifras.

Sólo la naturaleza no tiene inteligencia, ni razón, ni lenguaje. El que pudiera tomar por maestra a la naturaleza sería sabio sin lenguaje. «*Natura* (dice Spinoza en el *Tract. theol.-pol.* I) *nobis dictat, no quidem verbis, sed modo longe excellentiore.*» Pero nosotros no podemos copiar a la naturaleza.

Max Müller Solamente los envidiables filósofos y retóricos que, sabedores de todo, pueden decir lo que es el pensamiento y lo que es el lenguaje, conocen también la relación entre el pensar y el hablar. Se han hecho muchas frases sobre ello. Nosotros queremos limitarnos a contemplar detenidamente la relación de las dos palabras.

Las opiniones de los envidiables señores son opuestas unas a otras. Los unos enseñan que el pensar y el hablar son una y la misma cosa; los otros, que son cosas distintas. Aunque yo he de llegar a decidirme por la primera opinión, no haré más las razones de los defensores; tendré, probablemente, una representación muy distinta de la verdadera situación. Especialmente Max Müller me parece que llega a su amplia presentación de la identidad entre el pensar y el hablar, porque él sobrestima el valor del lenguaje extraordinariamente, mientras que por el pensar siente un natural rechazo. Y precisamente porque nota, sin embargo, las miserias del lenguaje, sienta maliciosamente la igualdad. Max Müller no fue un pensador. Sólo fue un elegante erudito. Siempre que se trataba de preguntas teóricas del conocimiento, fue pobre, a pesar de su ocupación con Kant. «Toda ciencia verdadera descansa en la clasificación» y «toda ciencia debe permanecer dentro de sus propios lími-

tes». Tal sabiduría de cuaderno escolar se lee en su *Introducción en la ciencia comparada de la religión* (traducción alemana, 2.^a edición, págs. 112 y 330), en donde precisamente, como ramo limítrofe de distintas disciplinas, no debía hablarse de clasificación en absoluto. Su *Pensar a la luz del lenguaje* es, allí donde uno no está obligado a agradecerle su conocimiento del sánscrito, mucho más rico en banalidad y cosas peores. En el prólogo reconoce que para él fueron un fuerte impulso las órdenes y títulos para producir obras remuneradas con órdenes y títulos. Así nunca pudo llegarle el pensamiento crítico lingüístico: de que el pensar sea tan miserable precisamente como el lenguaje. Se había hecho lo bastante inglés, como para reconciliar su querida ciencia filosófica con una «razonable» teología, y así enseñaba: el lenguaje es tan divino como el pensamiento. Semidivino, por lo menos. Por esto está dedicada la mayor parte del libro a la polémica contra el darwinismo, contra la igualdad entre hombre y animal. Por esto las declamaciones contra la doctrina de la evolución. Terribles tiradas como: «El lenguaje es nuestro Rubicón; y ningún animal intentará pasarle» (pág. 162). ¡Cuán gran humor en la pequeña frase! Y su comiquería se sobrepuja aún cuando Müller (pág. 49) dice, justamente, que el francés no tiene palabra para *stehen* (estar de pie), aunque sí el concepto de ello, pero añadiendo sabiamente: «Particularmente si conoce el término latino *stare*». De lo contrario caería al suelo. Max Müller no fue pensador; su libro no intenta analizar en nada los conceptos lenguaje y pensamiento; en realidad, no sale fuera de la vieja patarata de que el lenguaje y el pensamiento son inseparables. Lo mucho que le debo al erudito Max Müller, a pesar de mi impropia risa, puede mostrarlo el segundo tomo.

Preyer Un defensor tan enérgico como poco claro del punto de vista opuesto es Preyer, que separa el lenguaje del pensamiento, porque de lo contrario no podría contar nada tan amable del pensar del niño que no ha aprendido a hablar todavía. Para mí pertenece ello a la colección del más fino e involuntario humor, cuando Preyer, bajo el aplauso de los filosofastros contemporáneos, escribe y hasta subraya la frase (*El alma del niño* 4.^a edición, pág. 248): «No el lenguaje produce la inteligencia, sino la inteligencia es la que inventó en su día el lenguaje...; no porque ha aprendido a hablar, piensa el hombre, antes bien, aprende a hablar porque piensa.»

¡Abracadabra! Veremos que Preyer equivoca los conceptos y las representaciones.

En tanto que hablemos abstractamente del pensar y del hablar será infructuosa una comparación, como lo sería una comparación entre el antiguo Tártaro y nuestro infierno. Que aquí hay alguna ligazón lo ve cualquiera. Si esta ligazón debe responder a algo en la realidad, entonces la unión debe ser de naturaleza real, entonces debe existir, caso de que no exista identidad alguna, una conexión causal. Y como aquí no hay una acción recíproca, a pesar de que la palabra es de uso, debe ser una conexión causal de naturaleza histórica.

Pensar Ni en la realidad, ni en la historia, hay un pensar abstracto ni un abstracto lenguaje. A lo sumo, hay aquí una suma de representaciones de un casi cerrado grupo humano, de recuerdos, conceptos y costumbres, que nosotros, bien o mal, podemos llamar la cultura de un pueblo; a lo sumo, hay aquí la suma de palabras y formas de palabra que nosotros llamamos el lenguaje de este pueblo. Probablemente se tapan mutuamente la cultura y el lenguaje de un pueblo.

El espejo más fiel de la cultura es el lenguaje. ¿Qué posición toma, pues, el pensamiento entre la cultura y la lengua de un pueblo? ¿Qué es el pensamiento, si la cultura total es la realidad y el lenguaje la suma de los signos memorísticos de esta realidad? Un negro de Australia que no ha visto ni ha oído hablar de un ferrocarril no posee la palabra, porque no conoce el objeto. ¿Cómo se le aportaría, pues, el concepto ferrocarril? Yo he sentado aquí, involuntariamente, en lugar de un pueblo, a un individuo, a un único negro australiano. Involuntariamente, porque antes no me fue tan palpable como en este momento que yo tengo por cultura y lenguaje algo representable cuando abarco una suma de fenómenos; pero que para el pensamiento me es imposible ir más allá del cerebro individual. El que se contentase con jugar a la pelota con las palabras podría gritar ahora triunfalmente: el lenguaje es la conciencia común de un pueblo, algo entre los hombres, el pensamiento es la participación personal de cada uno en esta conciencia. Ésta, quizá, sería una bonita frase.

Lenguaje individual Pero no nos es permitido hacernos tan fácil cosa. No existe, como ya hemos visto, una abstracción llamada lenguaje en la realidad; aun la misma cosa relativamente concreta, «lenguaje vulgar», no es real. Reales son, únicamente, los lenguajes individuales; real es, en suma de sumas, solamente el movimiento momentáneo de mi órgano vocal y su producto sonoro. No nos es permitido el cansancio. Hemos de pasar el precipicio, aunque el salto lleve al fondo. No hay más que pensar sino que el concepto ferrocarril es también una irreal abstracción. El que no haya cogido esto, cierre el libro y crea, con los realistas medievales, en un concepto de la Trinidad, que, en realidad, es más viejo aún que la misma Trinidad divina. El ferrocarril es una abstracción. La circunstancia, por ejemplo, de que los raíles mantengan entre sí la misma distancia desde Königsberg hasta Marsella es fausta, porque es lo que hace transitable al ferrocarril. Pero relativamente real es sólo cada kilo de hierro del raíl; ni aun los raíles aislados son reales por completo, porque hay una forma adecuada en ellos. Así, es satisfactoria también la circunstancia de que los hombres de un pueblo tengan los mismos signos para semejantes impresiones sensoriales; ello hace empleable el lenguaje para el comercio mutuo. En la frontera rusa se mide ya con otra unidad de medida, hay otro calendario y se habla otro lenguaje. En un sentido semejante es satisfactoria la adaptación de un individuo, porque esta adaptación es la que puede hacer viable el carril nervioso para la utilización regular de las palabras. Pero real es, solamente, el movimiento momentáneo del aparato vocal. Y, solamente para no perder por completo el suelo bajo los pies, quiero, al menos, reconocer como algo real la costumbre del individuo, el lenguaje individual.

Pensar mudo Ahora bien, los nuevos filósofos del lenguaje, que de modo tan sorprendente distinguen entre el pensar y el hablar, saben muy bien que no pueden venir a nosotros con generalidades sobre la esencia del lenguaje. En el aprendizaje lingüístico del niño y en el lenguaje individual buscan la comprobación de que hay un pensar mudo, una lógica sin palabras. Entonces es de leer entre líneas que el pensar y el hablar deben coincidir en los adultos normales, que —precisamente según palabras de Platón— el pensar es un lenguaje interior, y que el pensar aparece antes que el aprender a hablar. Pero Preyer anota muy bien que los conceptos de los niños son muy otros que los de los adul-

tos, y declara consecuentemente que estos conceptos de los niños tienen un contenido más estrecho y, por consiguiente, un alcance mayor que los nuestros. Si esta manera de decir de la lógica estuviese bien empleada, deberían los niños poder operar con conceptos muy abstractos. Pero, en realidad, el alcance mayor de los conceptos infantiles estriba solamente en una incontrastable y siempre cambiante ambigüedad. El estrecho contenido no es matemáticamente estrecho, sino que el niño ensancha el alcance y disminuye el contenido según el impulso del momento. Él junta una palabra o un concepto a la representación concebida momentáneamente, porque no domina el lenguaje todavía. Los conceptos del niño están muy cerca de los del animal. Y Preyer equivoca siempre, una y otra vez, las representaciones inmediatas, con los recuerdos que se fijan conceptualmente. Algunos ejemplos de Preyer hablan muy en su contra. Encuentra lógicamente pensado que un niño, antes de poder usar el lenguaje, examine si una puerta está cerrada o no. Pero entonces debería sostener del perro, que con intención más manifiesta araña la puerta con la pata, que piensa «lógicamente» sin lenguaje. También encuentra Preyer admirablemente lógico que un niño intente regar unas macetas con su regadera vacía; y dice expresamente que, para el niño, el concepto «regadera» es idéntico al de «regadera llena». Un adulto no sería de envidiar por este arte de lógica. El proceso mental, según el cual debe haber agua necesariamente en una regadera, porque en la palabra se encierra el concepto de verter, recuerda excesivamente las insoportables agudezas de los escolásticos. Si el niño hubiera sacado esta conclusión sería tan sofisticadamente sabio como Anselmo de Canterbury y sus sucesores, los cuales, en sus célebres demostraciones ontológicas, deducen la existencia de Dios de que en el concepto de la perfección se oculta también el concepto de la realidad. Pero tan necio no es el niño. Él no ha operado lógicamente con la regadera, sino que ha jugado a la manera infantil. De una manera que no aclara lo consciente que el niño es de su juego. Niños de esta edad tienen también por una ocupación seria el juego del escondite. Lo que Preyer ha tenido por una lógica anterior al lenguaje, por una deducción muda, es pura fantasía, pura poesía.

Mucho más penetramos en el pretendido pensar mudo del niño, si observamos que el niño forma concepto del espacio antes de todo conocimiento del lenguaje; que tiene noción del espacio a los pocos meses, y que, por lo tanto, en este asunto, piensa sin lenguaje. Pero vemos pron-

to que también aquí únicamente la insuficiencia del lenguaje filosófico lleva la culpa en un dañino embrollo de concepto.

Es, en efecto, perfectamente cierto, según los actuales y valederos usos lingüísticos, que tampoco nuestras más pequeñas sensaciones pueden formarse sin nuestra actividad intelectual. Descartes ha presentido este pensamiento, Locke lo ha supuesto, Kant lo ha formulado genialmente, Schopenhauer lo ha defendido convincentemente y Helmholtz lo ha hecho propiedad común de los medio cultos con su presentación popular. Con terminología más fina que los demás, ha nombrado Schopenhauer precisamente a la inteligencia maestra de esta actividad entre las diferentes potencias anímicas. Y ahora, aquel que se representa bajo la inteligencia la esencia divina o semidivina, que al servicio de una divinidad superior –el alma– precede a la ocupación mental, ése está en su derecho, si explica con Preyer la orientación en el espacio como un acto de pensamiento. Pero nosotros, los que no sabemos nada, los que estamos casi decididos a borrar de nuestra terminología el concepto inteligencia, vemos, precisamente, en las deducciones de tales psicólogos de niños, cuán peligroso fue atribuir a la inteligencia la formación de las impresiones. Lo que nosotros sabemos realmente de esto es sólo la verdad negativa de que nuestros órganos sensitivos sin un centro (digo «centro» sólo por repugnancia, con mala conciencia; «centro» es sólo una especie de palabra decorosa provisional para «alma») serían tan inadecuados para percibir el mundo, como un microscopio sin el ojo humano. Nosotros tenemos, pues, por probable que las sensaciones recogidas por lo órganos sensitivos se asocian en un lugar cualquiera del cerebro y que, de la regularidad de estas sensaciones y de la posibilidad de nuestras reacciones, se forma la imagen casual del mundo, en el que nos movemos con alguna seguridad. Nadie puede saber, si no sueña esta imagen casual del mundo. Pero si la inteligencia es el ministro divino, que piensa en nuestra cabeza, no puede depender de su resorte la orientación de nuestros sentidos; pues la elaboración de las impresiones en el cerebro tiene –según maneras de decir psicológicas– poco que ver con lo que llamamos generalmente el pensar. Pero si recogemos bajo el concepto de pensar el ver, el oír, etc., habremos ensanchado el alcance de este concepto, como si fuésemos niños. A mí me parece que la heredada propiedad de orientación, nuestra comprensión de lo visible, de lo escuchable, de lo gustable, de cosas duras y blandas, pesadas y ligeras, etc., por lo tanto, la adaptación del mun-

do de la realidad a nuestros órganos sensitivos adaptados antes al mundo de la realidad tiene mucha más semejanza con la actividad instintiva de nuestro respirar y con la a ella unida actividad del corazón, donde también determinados nervios producen y conservan nuestra vida bajo influencias químicas y quién sabe cuántas más. Si el niño piensa cuando ve y oye, piensa también cuando respira.

Sordomudos Desde otros puntos han partido investigadores más cautelosos para llegar a suponer un pensar sin lenguaje en niños y en adultos. Sin duda, piensan los sordomudos, aun aquellos que no han estado en asilos especiales o han aprendido un arte de hacerse y poder comprender. Antes de conocer con precisión la psicología de un sordomudo, deberíamos hablar, sin duda, solamente de un pensar sin oír. Un tal pensar sin oír no es fenómeno tan extraño. El pensar con afasia sensorica es, indudablemente, mucho menos que un pensar sin oír, porque es un pensar sin lenguaje; en oposición a nosotros, la mayoría de los animales están cargados de esta afasia sensorica. Aunque el experimento no se ha hecho todavía, quiero creer que la opinión general tiene razón cuando dice: un hombre completamente aislado olvida su idioma materno; un niño no aprende a hablar si está aislado y solo en su desarrollo. Los experimentos huelgan en este caso, porque el estado de los sordomudos nos enseña con suficiencia lo preciso que es el oído para el uso de nuestro lenguaje. Los sordomudos son mudos, porque son sordos. Se han observado, con bastante precisión científica, casos en los que niños de cuatro y cinco años perdieron el oído, sabiendo ya el idioma, y quedaron tan sordomudos como los así nacidos. Es cosa conocida que personas que han quedado sordas con alguna edad hablan con muy poca claridad.

¿Qué prueba todo esto para nuestra pregunta? Pues únicamente que nuestro lenguaje, el cómodo lenguaje hablado, depende íntimamente de nuestro oído, lo cual no podía ser demostrado al principio. Tal vez hay en el cerebro un distrito en el que se asocian nuestras sensaciones acústicas y las sensaciones de movimiento de nuestro idioma, tan íntimamente que hasta hace muy poco tiempo no se ha aprendido a separar estas dos sensaciones. Pero con ello no se ha demostrado, en absoluto, que los sordomudos, mientras piensan, no tengan un idioma particular. Se ha probado que los tales individuos de todos los países,

independientemente de los signos lingüísticos aprendidos, pueden comprenderse unos a otros con signos instintivos, como gestos, muecas, etc.; que, para ellos, son mucho más expresivos que los hombres hablando u oyendo. Nuestras palabras no son más que signos para nuestros recuerdos, cómodo signo sí, seguramente. Pero así como los guardavías del tren, en vez de las cómodas y visibles señales que emplean durante el día, tienen que usar de noche o cuando hay niebla, señales incómodas, como el fuego o la cuerna, así los sordomudos truecan, en la noche y en la niebla de su sordera, el cómodo lenguaje de los sonidos por otro.

Uso del lenguaje Mi reflexión parece que se aleja de su punto de partida, y, sin embargo, estas preguntas acerca de las ideas del espacio y de la inteligencia, por un lado, y acerca de la vida espiritual de los sordomudos por otro, dependen unas de otras, según como definamos el pensar y el hablar. Si llamamos pensar a que el niño halle su camino en el mundo exterior según la medida de sus órganos sensitivos, entonces ensanchamos hasta el infinito el concepto pensar; entonces la medusa no podrá moverse en el agua sin pensar; entonces la planta no podrá, sin pensar, moverse hacia el Sol; entonces la toma de alimento de la planta y de la medusa será un acto mental y así, naturalmente, no se dudará que haya un pensar sin lenguaje. Solamente porque el uso general del lenguaje contradice el llamar actos mentales al respirar, al moverse y al alimentarse; y porque, realmente, existe una evolución progresiva entre los fenómenos vitales de los animales inferiores y el penoso proceso mental de un filósofo; y porque el pensar es también una especie de manifestación de la vida, por todo esto debemos cuidarnos de mirar el concepto «pensar» como un concepto claramente definido. La interrogación acerca de la relación entre pensar y hablar llega a convertirse en una discusión de palabras, se hace dependiente de la definición del concepto «pensar» que, indudablemente, debemos esforzarnos en adaptar al lenguaje. Pues sin el intento de establecer un uso de lenguaje común, al menos entre el autor y el lector, se hace imposible toda comunicación y toda situación anímica común. Por el contrario, si a las exteriorizaciones de vida de un inteligente sordomudo, que se abre camino en nuestro medio cultural sin lenguaje artificial aprendido, le llamamos un pensar sin lenguaje, no es más que una consecuencia del uso del lenguaje. Entonces decimos que es muy estrecho el concepto

«lenguaje» para deducir de esta falta la posibilidad de un pensar sin lenguaje. Y así se encuentran los representantes de ambas partes, frente a frente, como en un duelo, sin resultado; ambos descargan sus pistolas sin bala y sólo conmueven el aire pronunciando palabras. El viento, que sopla entre ellos, no cumple menores servicios. Las palabras pueden, al mismo tiempo, evocar imágenes bellas, como, por ejemplo: el lenguaje es el vestido del pensamiento, como el cuerpo es el vestido del alma. Pero también la discusión sobre la relación entre el cuerpo y el alma es asimismo un duelo en el que los contrincantes descargan pistolas sin bala.

Pensar y hablar Los señores que no ven en el lenguaje más que una vestidura del pensamiento, y, por cierto, una vestidura fea y no adecuada (mientras Max Müller ve en el lenguaje una vestidura que sienta admirablemente al pensamiento, como un guante a la mano, *comme un gant*), alegan que es imposible una completa inteligencia entre dos hombres, una comunicación de pensamiento sin resto. Esta verdad nos será cada vez más familiar. No hay más que lenguajes individuales, y no sólo hay diferencias en los lenguajes de dos hijos de una misma lengua, sino en los mellizos de una misma madre, lo que lleva a pequeñas incomprendiones de lenguaje. Ahora, si sobre estas deficiencias propias, necesariamente, de cada lenguaje individual, porque es imposible que las innumerables y distintas imágenes reflejadas de un mismo mundo sean idénticas –si sobre estos mal sentados pliegues del lenguaje flotara un pensamiento de validez general, entonces estaría establecida y demostrada una abierta diferencia entre el pensar y el hablar. Y las hasta el día usuales intuiciones sobre nuestro conocimiento del mundo deberían llevar, necesariamente, al reconocimiento de una diferencia tal. Si se ve en el mundo de la realidad algo completamente dado, si se ve en nuestro pensar o en nuestro conocimiento del mundo de la realidad un reflejo fiel, aunque incompleto, entonces cada lenguaje individual es, ciertamente, una desencajada imagen de espejo, una imagen reproducida por subjetivos espejos cóncavos. Y se pasea tanto, aun a las cabezas mejor organizadas, el espectro de un pensar absoluto, que inconsciente y oscuramente, pero siempre junto a la existencia de lenguajes individuales defectuosos que no deben ser de nobleza igual a la excelencia del pensamiento, se supone una abstracción especial llamada «lenguaje huma-

no», la cual debe poseer una especie de perfección filosófica, de la que hasta se podía extraer una gramática filosófica. ¿Pero qué hay sobre estas cosas? El lenguaje humano en sí es –como se ha dicho– una abstracción, una sombra inabarcable como las viejas potencias del alma; el lenguaje humano no posee gramática en sí, y menos, por lo tanto, una gramática filosófica. Los aislados idiomas de los pueblos, que son abstracciones algo más palpables y útiles, no son más que la suma de los lenguajes individuales de sus paisanos, sumas en las que los defectos de los lenguajes individuales aumentan o disminuyen, se fortalecen o se compensan, según las circunstancias. A grandes rasgos, es posible la gramática de un lenguaje popular aislado; para el uso está muerto. Lo que ha llegado a ser impropio a causa del lenguaje de los individuos y de pequeños grupos, lo que resta de un tiempo pasado, como ruina, se llama excepción. El lenguaje de un individuo no es una imagen falsa de su pensamiento, sino una imagen falsa de su mundo exterior; expresa lo que piensa individualmente; pero su pensamiento sobre el mundo de la realidad es individual y, por lo tanto, falso. Su pensar es el tesoro de sus experiencias adquiridas o heredadas; la razón por la que ningún hombre comprende a los demás es que cada individuo entiende tan individualmente como sus propias experiencias las experiencias acumuladas de un modo uniforme, al parecer, en la lengua materna. La culpa no está en el lenguaje, sino en el pensar. El pensar es lo que, como una defectuosa vestidura, sienta mal al mundo de la realidad. El lenguaje se diferencia tan poco del pensar, como la tela del vestido. Si un traje me va mal, la culpa no será del paño.

Pensamiento y realidad El puente hay que tenderlo, no entre el pensamiento y el lenguaje, sino entre el pensamiento y la realidad. Cuando se dice (manera vulgar de decir) que no se encuentran palabras para los sentimientos, generalmente no significa otra cosa sino que la expresión fuerte o grosera que ofrece el lenguaje no se quiere emplear por una consideración cualquiera. Pero cuando, realmente, faltan palabras para un sentimiento, se debe a que el sentimiento ha sido producido por una impresión no corriente, no se ha ejercitado el estado de ánimo de un sentimiento tal, no se ha hecho aún herencia de la humanidad; entonces falta la palabra, porque falta el recuerdo y la conciencia de un sentimiento semejante. Así, hace doscientos años, no exis-

tían palabras para ciertas emociones ante la naturaleza (como, ante el mar o en la montaña), palabras que hoy están en boca de cualquier sastre durante su viaje estival. La relación entre el pensamiento y la realidad es la defectuosa, no la relación entre el lenguaje y el pensamiento. El caso es el mismo, cuando en un análisis científico nos vemos forzados a buscar la palabra. El caso es diario; en cada frase de este libro puede ocurrirme el tener que buscar la palabra; con frecuencia la causa no es más que un simple olvido, otras una pequeña perturbación lingüística que no necesariamente ha de pertenecer al ámbito de la perturbación psíquica. Según la frescura momentánea del espíritu, se presenta con más o menos frecuencia esta llamada busca de las palabras. Pero cuando es necesario, aun en la mejor disposición de trabajo, buscar para una pálida expresión otra mejor, encontrar la palabra brillante, entonces no se aporta suplementariamente al pensamiento una palabra, sino el pensamiento mismo es el que no era todo lo brillante. Y una profunda investigación personal me ha demostrado –lo que era de esperar– que este investigar tras los pensamientos brillantes o precisos no es otra cosa que el esfuerzo incesantemente repetido de querer pasar de la palabra o el concepto que brota primero en la conciencia a la imagen mía del mundo de la realidad, y probar de este modo si la palabra que surgía al principio o el concepto preparado corresponden a mi imagen de la realidad. Yo no me detengo a recapacitar sobre mi lenguaje cuando busco una palabra, sino sobre mi conocimiento, esto es, sobre mi imagen subjetiva de la realidad. Un caso hay, solamente, en el que la palabra y el pensamiento no están todavía en consonancia; un solo caso, en el que hemos de buscar la palabra para nuestro pensamiento, y esto porque hay que crearla: esto acaece cuando un hombre extraordinario, un inventor feliz, ve algo nuevo, ha observado o descubierto algo nuevo, esto es, cuando se encuentra en el momento de enriquecer el número de las experiencias, recibidas o adquiridas, con un *aperçu*. Entonces une, indudablemente, el recuerdo a la observación nueva, o el nuevo descubrimiento a una palabra, valiéndose del cambio fonético o semántico, esto es, une el descubrimiento a una palabra formada o a una conocida. Pero entonces se enriquece, antes que nada, nuestro conocimiento de la realidad; con esto enriquece el recuerdo al pensamiento y al lenguaje de una vez.

Lenguas extranjeras Y con esto nos llega la pequeña objeción contra la identidad del pensamiento y del habla, que dice que el mismo pensamiento se deja expresar desigualmente en idiomas distintos y por diferentes personas de un mismo pueblo y, por el contrario, que palabras o secuencias de palabras de un mismo sonido pueden expresar pensamientos distintos. Y la respuesta volverá a ser: el pensar y el lenguaje son únicamente individuales. Todo lo demás es pura abstracción. Si yo saco un clavo de un trozo de madera, la relación entre mi fuerza y la realidad es siempre la misma, ya me sirva de mis uñas o de unas tenazas. Lo mismo que si empleo una fuerza de palanca o en vez de clavos doy vueltas con el destornillador a un tornillo. Son formas diferentes de una misma cosa. Y asimismo: si yo utilizo los alicates como martillo y golpeo sobre un clavo podrán dañarse éstos; pero únicamente un maestro loco pretendería impedirme usar los alicates como martillo, aduciendo los alicates se llaman alicates y el martillo martillo. Los alicates y los martillos son abstracciones. Real es solamente el pedazo de hierro, real es únicamente la gravedad del trozo de hierro y la fuerza de palanca empleada, siempre y cuando estos conceptos no sean también abstracciones.

Y aquí debemos examinar más de cerca el concepto de lenguaje individual y recordar que este concepto es igualmente una abstracción imprecisa; que el individuo, a lo largo de su vida, no posee en igual modo el acondicionado instrumento de lenguaje; y que, en realidad, para los individuos aislados, no hay tampoco en cada momento más que una disposición lingüística heredada y adquirida y su presente y concreto empleo. Y esto nos dirá lo que significa esa pequeña objeción, que se repite siempre contra un fenómeno hartamente conocido. Si yo he aprendido francés, estoy en condición de verter mi lenguaje al francés, esto es, obligo mi cerebro a evocar inusitados grupos fonéticos de los que yo sé que son el lenguaje de los otros. Entonces, pensar y hablar son idénticos sólo para los franceses. Para mí no, ciertamente, y la razón está en que yo no hablo mi idioma, sino que utilizo, con trabajo, signos extraños para mi lenguaje o mi pensar. Maltrato el francés y pienso en alemán. Pero, mediante una larga estancia en Francia, llego a poder pensar en francés, a pesar de que mi lengua materna es el alemán. No quiero investigar aquí este problema psicológico que se expresa diciendo «pensar en francés». Probablemente –por lo menos al principio– el proceso en el cerebro es el mismo que al leer un hombre que está muy habituado a

ello. Él ha conseguido unir los conceptos a los signos legibles, de tal modo que no ha menester de los signos fonéticos o palabras. Entonces se anudan inmediatamente el leer y el pensar, y no sabemos hasta qué punto, con qué fuerza y con qué duración coopera el eslabón intermedio del lenguaje oíble. Y así no sé tampoco, hasta qué punto sirve mi lengua materna de eslabón intermedio en el inconsciente, cuando después de una permanencia en Francia de diez días, pienso en francés, esto es, hablo en francés sin pensar en una palabra alemana. Es indudable que la eliminación del eslabón intermedio de la lengua materna puede conducir hasta la desaparición total de dicho eslabón; de otro modo no llegaría a darse un olvido completo de la lengua materna, lo cual acontece con regularidad a los niños que emigran a otro país.

Si un alemán, en su juventud, ha conseguido, mediante una larga permanencia en Francia, hacer del francés su lengua materna y olvidado el alemán, habrá cambiado paulatinamente su lenguaje individual, su abstracto lenguaje individual. Pero, asimismo, si yo, después de una estancia de diez días en Francia, comienzo a pensar en francés, he modificado mi lenguaje individual; no el abstracto lenguaje individual, sino el verdadero y único lenguaje, el lenguaje del momento actual. Es absurdo servirse de esto como argumento para una distinción entre lenguaje y pensamiento. De igual manera podría decirse: cuerpo y alma no tienen que ver el uno con el otro, porque mi alma no se modifica, mientras que mi pellejo cambia el color después de pasar unos años en África. Tampoco es verdad que el alma no sufre cambio, estando viviendo bajo el sol africano o pensando en francés.

Mundo extraño, lenguaje extraño Como para tales investigaciones nos abandona el mundo de los conceptos de la psicología en la actualidad, quiero describir simplemente un ejemplo, para probar que el alma cambia al hallarse en un mundo extraño, y la existencia al mismo tiempo de un pensar en lengua extraña. Yo estuve por algunos días en suelo africano, en Argelia; allá vi los monos trepar por los árboles del bosque libre, vi palmeras cargadas de frutos y madurar los ananás en los campos. Estas cosas fueron enriquecimiento de mis impresiones de la realidad, de mi alma por lo tanto, bien que yo, como hombre culto europeo, conociera las palmas, los dátiles, los monos y los ananás. Las palabras mismas me eran comunes, porque desde miles o cientos

de años se importan a Europa tales cosas. De manera que, para mi alma, lo nuevo no eran ni las palabras ni las imágenes reales, sino solamente una inexplicable sensación de paisaje. Así recogí impresiones de la vida arábiga: vi (dentro de la inabarcable sensación de paisaje) las mezquitas, la Kasba, los Aïssahona, las fiestas del Ramadán. Estas cosas no podían ser introducidas en Europa o me eran bien poco conocidas dada la situación de mi cultura. Desde esta corta permanencia en Argelia se enriqueció mi alma, y al mismo tiempo mi lenguaje, con las cosas y las palabras Kasba, Aïssa-hona, etc., lo mismo que un día se enriquecieron los romanos con las cosas y las palabras mono, palma, etc. Cuando en tiempos pasados y desconocidos vino a la Europa occidental de un país de monos, la especie y la palabra *Affe* (mono) (palabra advenediza, indudablemente, quien lo desee puede creer en el origen vulgar germano o en el germano-eslavo); cuando la Iglesia cristiana introdujo para los fines del culto la cosa y la palabra «palma»; cuando en el siglo XVI nos llegó de Perú la cosa y la palabra «ananás», le sucedió a la gente, al principio, como a mí con Kasba y Aïssa-hona. Pudiera decirse que al hacer uso de las palabras Kasba, etc., pienso en árabe momentáneamente. Y durante aquella estancia en África hablé francés constantemente, si no se toma en cuenta la lectura de alguna carta alemana; y pensaba en francés. Esto de pensar en francés habla tan poco en pro de una oposición entre el pensar y el hablar, que casi no hace más que cercionarnos de la identidad entre ambos. Hay manjares y costumbres francesas que no puedo denominar más que en francés, y de ningún modo en alemán. Entonces mi pensar se ha modificado momentáneamente; pero únicamente porque mi imagen de la realidad ha sido enriquecida, las palabras han pasado a formar parte de mi lengua materna, lo mismo que cuando en Alemania tengo ocasión de conocer un nuevo guisado o un nuevo animal. Pero donde entra única y exclusivamente el lenguaje francés en lugar del corriente para mí, allí, siguiendo un uso popular, lo que he hecho es vestir el frac y aprender a moverme dentro de él. Las dos o tres palabras árabes agregadas son como el fez turco que allá se colocan en la cabeza por necesidad o por inteligencia.

Lenguaje es movimiento Con estas consideraciones nos hemos acercado insensiblemente a nuestro blanco. Las opiniones sobre la relación entre el pensar y el hablar nos parecían una disputa de palabras,

mientras no supimos lo que eran, en realidad, el pensar y el lenguaje. Pero los ejemplos aportados nos hicieron recordar la definición a que habíamos llegado mediante otras conexiones. El lenguaje, aun el mismo concreto lenguaje individual, no es más que una abstracción; real es únicamente el sonido producido por el movimiento del momento, el cual es un signo de un recuerdo cualquiera adquirido o heredado. «El sonido producido por el movimiento» es, a su vez, algo complejo. Cuando oigo, no atiendo más que al sonido; pero cuando hablo, ignoro, generalmente, el sonido. Y no siempre es un sonido el signo. Puede ser otro signo de movimiento, como aquel por el cual los niños de un maestro inglés de sordomudos podían observar, por los movimientos de los dedos, en qué pensaba el padre mientras caminaba por el cuarto. Él movía los dedos, porque el lenguaje de los dedos había devenido costumbre para él, aunque sólo tan corriente como a una aldeana que no puede leer sin mover los labios, el leer. Toda exteriorización real de lenguaje es un movimiento. Cuando un hombre piensa (nótese que he de decir «pensar») clara y distintamente una palabra, unido a ello irá un sentimiento de movimiento –como veremos más exactamente– que en un pensar muy consciente puede intensificarse hasta el punto de que resulte palpable esta sensación de movimiento. Si los órganos de lenguaje no estuvieran ocultos, les veríamos encogerse característicamente, al hacer un esfuerzo de pensar, como se encogían los dedos de aquel maestro de sordomudos. Repitamos: cuando el lenguaje es real, está compuesto de signos movibles.

Signos de la memoria También aquí seremos recordados sobre lo que es el pensar. El pensar, bien sea en voz alta o en silencio, es siempre una comparación interior de estos signos de recuerdo. Podemos adquirir impresiones de los sentidos sin tales signos; nos podemos orientar en el mundo presente sin tales signos; y si a estas adquisiciones y orientaciones las queremos llamar, a toda costa, un pensar, no hay dificultad en ello. Mi terminología, que yo heredé de Schopenhauer, llama a esto «inteligencia», y gusta separar la inteligencia del pensar. La terminología ha proporcionado ya otras confusiones. Pero, por el momento, no se llama pensar a esta apropiación de impresiones sensitivas, ni a la orientación en el mundo de la realidad presente. Por el momento, se entiende por pensar la comparación de los signos de recuerdo, a los

cuales han precedido las impresiones de los sentidos y la presencia de aquel entonces. Si la pregunta sobre la relación entre el pensar y el lenguaje ha de tomar ahora para nosotros un sentido lleno de valor, se eleva repentinamente a otro campo de acción y deberá ser formulada así: ¿poseemos una memoria sin signos de memoria? Frente a esta interrogación se encuentra sin ayuda la filosofía del lenguaje, y la psicología no sabe tampoco lo que hacer con ella, porque no ha llegado a ser seriamente fisiológica. El mérito de esta pregunta estriba únicamente —como tan a menudo— en la nueva formulación de una antigua pregunta. Si pudiera ser contestada en la nueva enunciación, la contestación sería, probablemente, que la memoria aparece también como una palabra abstracta para una fuerza anímica personificada, y que la psicología verdaderamente fisiológica se ocupa únicamente de los signos para análogas impresiones de los sentidos. Y entonces no serán tan sólo el pensar y el lenguaje los que se derrumben.

En este lugar no puedo más que indicar toda la dificultad. Así como el concepto del lenguaje humano no es más que algo irreal, y así como hasta los lenguajes individuales son abstracciones de fenómenos cambiantes, pero análogos; así como en el campo del lenguaje no es real más que el movimiento momentáneo del órgano del lenguaje y más aún, sólo los últimos componentes microscópicos de este movimiento, así, a su vez, el pensar humano es sólo algo irreal, así la concepción del mundo mismo (el equivalente del lenguaje individual) de un individuo es una abstracción; real es únicamente el recuerdo del momento, el acto momentáneo de la memoria. El cual ha de ser necesariamente un movimiento, lo mismo que en «el» lenguaje es real solamente el movimiento momentáneo con sus dos fases: la interior representación de movimiento y la exterior producción del sonido. Todo esto parece bastante simple. La memoria descubre ya la sospechosa pertenencia al fabuloso grupo de las potencias anímicas, al ser llamada, entre ellas, fuerza de la memoria. De hecho, la memoria se define comúnmente con estas palabras: es la fuerza de tener recuerdos. De igual modo podríamos hablar de una especial fuerza de estornudo, la que bajo especiales circunstancias nos hace estornudar. Todo nos impele a dejar caer el concepto memoria y atenernos a las exteriorizaciones de esta fuerza, a los recuerdos. Pero en seguida surge la pregunta de: ¿qué hay de realidad en los recuerdos? Si seguimos hasta en su último recodo, al llamado recuerdo, veremos que se presenta en cada momento como una comparación,

como una igualdad entre una impresión antigua y una presente; a todo esto, una de ambas, la antigua o la actual, ha de ser una copia, para la que tendremos otra vez el nombre de recuerdo. La hasta ahora poco observada nebulosidad de este concepto aumenta, teniendo en cuenta que la pretendida igualdad tiene toda vez unida una falta de memoria, por pequeña que sea. Dos casos son posibles. O bien comparo una impresión actual con una copia o imitación, por ejemplo, tropiezo con un conocido en la calle y le reconozco; entonces paso por alto los pequeños cambios que ha sufrido en comparación con su apariencia última. O bien se alza en mi recuerdo una copia en la cual se han unido gran número de impresiones análogas, aunque no iguales. Un recuerdo tal es entonces un concepto, y en la comparación de tales conceptos se basa lo que llamamos muy especialmente nuestro pensar. ¿Qué hay, pues, de real en un tal recuerdo aislado? La actividad comparativa es una abstracción para algo que no conocemos. Al fondo de la actividad comparativa descansan, al menos, dos impresiones, que jamás son completamente idénticas y que, por lo mismo, no pueden, en realidad, confluir en una. Por lo tanto, el concepto de recuerdo individual no puede captarse bien científicamente. Y si, por lo tanto, hemos escogido como postrer asilo de nuestra ignorancia la memoria y sus signos; si llamamos al pensar una comparación de recuerdos y al lenguaje el uso de los signos del recuerdo; si lanzamos la pregunta de si había una memoria sin signos de memoria, así nos encontramos ahora casi en la triste situación de poder aceptar, de todos estos conceptos, como medianamente reales y conocidas verdades, solamente los signos del recuerdo. Por lo demás, nosotros hemos de poder operar con el concepto memoria sólo como con una incógnita, pero hemos de operar mucho.

Lo que nos parece ya una cosa indudable es que el pensar y el lenguaje confluyen en el concepto de la memoria, y que para aquel que hubiera reconocido la naturaleza del recuerdo, no existiría ya una oposición entre el pensar y el lenguaje. Pero como en la idea de los hombres, en su lenguaje o su pensar, existe siempre una diferencia entre el pensar y el lenguaje, y como siempre se resucitará la objeción de que el pensar se ensancha sin ensanchar el lenguaje, por esto quiero acometer la demostración, con dos pequeños ejemplos, de la escasa independencia del pensar respecto al lenguaje, ya se modifiquen las palabras exteriormente, o no.

Contar El caso de más bulto, en el cual las alteraciones más leves del pensamiento no son posibles sin modificación del lenguaje, me parece que descansa en el simple acto de contar. Yo puedo contar desde el uno hasta la cifra mayor que quiera, tomar entre dos unidades las partes más pequeñas, esto es, los quebrados, y siempre tendré, en el lenguaje, para cada uno de los infinitivos valores un término especialísimo, y en la escritura, un signo determinado. En el fondo de este lenguaje de cifras y estos signos de cifras hay, no obstante, todo un determinado sistema. Antes del descubrimiento o de la importación a Europa de este sistema decimal, esta sencillísima actividad mental, del sumar, no pasaba entre nosotros más allá de un cierto límite. Hoy cualquier chico de escuela sabe que $756.318 + 1 = 756.319$; él puede seguir contando una cantidad de seis cifras del mismo modo que aprendió a contar desde el uno. Estoy seguro de que la suma elemental, que precede a la multiplicación, hubiera costado sus dificultades a algún sabio de Grecia. En este caso, lo único en que ha precedido el pensar al habla es en que una docena de los mejores cerebros presentían, antes de la introducción del sistema decimal, que el mundo no podía estar limitado con vallas después del número diez mil. Pero contar no pudieron nunca, ni aun de cabeza, hasta que no tuvieron el sistema de cifras, o sea el adecuado lenguaje. Esto puede observarse todavía entre aquellos pueblos que no pueden contar, a lo sumo, más que hasta veinte; lo que pasa de esta cifra es para ellos una pluralidad incierta. Tal vez Aristóteles se hallaba después del diez mil como hoy el indígena de la Patagonia detrás del tres.

La desigual habilidad que mostraron los diferentes pueblos y épocas en el simple arte de la suma nos pondrá en ocasión de poder echar una mirada, aunque ligera e incontrastable, tras las bambalinas de esta manifestación del espíritu. Se sabe, desde hace tiempo, que hay animales que pueden contar hasta tres, como las personas. Y siempre se vuelve a referir la anécdota de la corneja que sabía utilizar prácticamente su talento matemático. Cuando hay tres cazadores en el apostadero y solamente dos de ellos han salido del puesto, se pretende que la corneja sabe que $3 - 2$ es 1 , y no hay cebo que le haga acercarse al puesto, a una distancia de tiro. Con esta anécdota quiere demostrarse en el latín de los cazadores, esto es, con aparente sabiduría, que la corneja posee los fundamentos del contar (lo mismo que nosotros reconocemos, sin necesidad del hablar, sólo con la vista, la diferencia entre dos y tres manzanas, nueces, pedazos de azúcar, etc.), que ella está impedida

únicamente por la carencia de lenguaje de ser una profesora en cuentas; y que finalmente, en este caso, está atado al habla el elevado pensamiento. No acepto este apoyo de mi intuición, porque me falta una confirmación segura sobre la contabilidad de la corneja. Si la cosa fuera verdad, entonces la corneja podría sentarse en el mismo banco que el indígena de la Patagonia y Aristóteles, el cual no podía contar más allá de diez mil, separaría a la corneja.

No creo en la historia porque se contradice, en algunos puntos decisivos, con el talento de contar de otros animales. Es de todos conocido que hay caballos, jumentos y elefantes que, dejándose amaestrar, cuentan y hasta comprenden las cifras que el hombre les va diciendo, aunque caen en equivocaciones. Lo que diferencia el contar de estos animales del contar humano, estriba en que los animales no han caído nunca, probablemente, en la idea de servirse, para sus intereses, de aquellos números. Así como el papagallo no «habla» en tanto que no lo hace por su interés y no expresa su propio pensamiento. (Montaigne, II, 12, cuenta de unos bueyes, bueyes en Susa, que al darle a la noria la centésima vuelta, no había fuerza que les hiciera seguir; pero la historia es incontrastable, histórica y psicológicamente.) En el trato humano le lleva ventaja el buen calculador al malo; él puede no sólo ser ingeniero, en tanto que el otro queda en simple operario, sino que si es un vivo *arbitrageur* puede también alcanzar una enorme ganancia en la bolsa y puede comprar mejor en el mercado. Si un europeo compra ovejas a un hombre de la Patagonia, puede llevarse doce y pagar sólo diez, porque el patagonés no conoce bien la diferencia entre diez y doce. En cambio, nunca se ha oído que un asno amaestrado engañara a su partididor de pesebre con ayuda de los números. Lo que le falta, pues, a la contabilidad de los animales amaestrados es el enlace de sus conceptos numéricos y sus intereses. Pero los hombres han tenido siempre un gran interés en los números, y avanzando de unidad en unidad han llegado al descubrimiento final de las cuatro especies y del sistema decimal, con ayuda de lo cual todo muchacho puede contar hasta el infinito. En realidad, las matemáticas no son más que un desarrollo no interrumpido de esta línea de categorías. La multiplicación es más que una abreviación de la suma, el logaritmo es una abreviación de la multiplicación, y desde el álgebra al más elevado análisis, una abreviación del cálculo sin cifras. Se ha dicho que la corneja no puede contar arriba de tres porque le falta la ayuda del lenguaje para desmenuzar los valores numéricos

(que se tienen por reales). Por eso no me sirvo de este apoyo para mi intuición. Los valores numéricos no existen en la realidad. El hombre se ha fabricado para su interés el concepto de unidad, y ha aprendido después a multiplicar esta unidad y a compararla. Y mientras exista el mundo nadie podrá forjarse una cantidad sin formar, con ayuda de nuestro práctico sistema de cálculo, un signo especial para aquella cantidad especial. Y éste es el caso clásico en el que son idénticos absolutamente el pensamiento y su signo. Hasta puede afirmarse que el experto calculador opera con las cifras, hasta cierto punto, sin pensar; y la cuenta ha de estar conforme porque las cifras son inequívocas. Únicamente en las más abstractas regiones de la matemática empieza la pluralidad de valores de los signos y, con ella, también las dificultades.

Cambio de significación En el sumar tendríamos, pues, el caso más sencillo en el que un ligero aumento de significación se acompaña mecánicamente de una modificación del signo verbal. El segundo caso está en el cambio de significación de la palabra: la idea de un hombre experimenta un acrecentamiento sin que el signo de esta idea se modifique. La palabra *Erde* (Tierra) ha permanecido igual desde hace siglos; pero, en cambio, su concepto se ha ido enriqueciendo de generación en generación. En el idioma alemán ha crecido el pensamiento de esta palabra sin que la palabra haya aumentado. Asimismo en el lenguaje individual de un hombre que a la edad de tres años creyera saber lo que significa tierra y que más tarde haya llegado a ser geólogo o astrónomo. Y así acaece con la mayoría de nuestros sustantivos, ya que las pequeñas modificaciones fonéticas, que a menudo requieren siglos, casi no entran en cuestión frente al rápido crecimiento del saber. El cambio de significación es mucho más extendido en sus efectos íntimos que lo que la lingüística suele mostrar. No se habla de cambio de significación, más que cuando se ha llevado a cabo un áspero y burdo desquiciamiento de la idea. Hasta H. Paul y, después de él, Wundt, nadie hizo pensar en el cambio de significación por medio del cambio cultural, y aun éstos no han ampliado aún el concepto con la suficiente energía. En griego se llamó *λαμπάς* la antorcha, y metafóricamente podía hacerse extensible al Sol. De aquí (pasando por Francia) tenemos la palabra *Lampe* (lámpara). Desde hace siglos. Ahora bien, ¿no hay cambio de significación, en el sentido estrecho de la palabra, cuando yo, hace cua-

renta años, entendía por «lámpara» una de aceite, luego una lámpara de petróleo y ahora luz incandescente o luz eléctrica? Para el nombre es unas veces más importante el objeto, el artefacto, y otras el servicio producido. Por lo que toca al moderno alumbrado, le llamamos preferentemente (*Licht*) luz: luz incandescente (*Glühlicht*), luz de arco (*Bogenlicht*), etc. Al aparato, sobre todo cuando recuerda en su figura a la lámpara de aceite, le llamamos lámpara: lámpara de Nernst (*Nernstlampe*), lámpara de arco (*Bogenlampe*). Al mismo tiempo la claridad es cada vez mayor. Las lámparas de aceite no podían compararse al sol. A las nuevas comienza a llamárselas *Sonnenbrenner* (algo así como, ardedores de sol), y pensemos únicamente el papel que en esto desempeña la memoria.

En la suma, en que la menor modificación de idea tiene por consecuencia una modificación de expresión, la memoria sólo tiene que retener, aparte de las diez primeras cifras y, tal vez, una docena más, las denominaciones del sistema decimal. La extraordinaria comodidad de este sistema consiste en que bastan estas pocas cifras para expresar, por medio de combinaciones y permutaciones, infinitas probabilidades. La memoria retiene los medios de expresión de las categorías, de modo análogo que en el lenguaje se retienen las categorías de la gramática, las sílabas, con ayuda de las cuales pueden formarse los casos del sustantivo, las formas de conjugación, y otras agrupaciones. Estas categorías del cálculo nos son tan familiares que para el fin momentáneo de una cifra determinada tenemos siempre a mano su expresión determinada también. La antedicha cantidad de seis cifras, 756.318, pertenece al tesoro lingüístico de igual modo que la forma de un tiempo cualquiera del verbo contar, por ejemplo: «Vosotros hubierais contado». Ni esta forma de tiempo, ni aquella cifra pueden buscarse en un diccionario. Ambas pertenecen al lenguaje del momento. La memoria no necesita cargar con las infinitas cifras ni con las múltiples formas de las palabras.

Memoria La memoria no retiene más que el esquema matemático. Y tiene preparado este esquema para el momento preciso. Para el uso del resto del lenguaje trabaja la memoria –debido a la brevedad no puedo prescindir de la abstracción– igualmente con categorías, con aquellas de la gramática; pero el tesoro lingüístico abarca infinitamente más palabras que las diez primeras cifras. Naturalmente, pues en el tráfico

elemental de contar la cuestión se circunscribe alrededor de un concepto único, alrededor del cómodo concepto humano de la unidad; mejor dicho, alrededor de la relación entre uno y dos. Y yo puedo imaginarme un lenguaje en el que las diez primeras palabras para contar hayan salido también de una, en el que desaparezcan las palabras especiales para ciento, mil, etc., y en el que todas las palabras de las cifras surjan de la unidad (mejor dicho, de la relación 1 : 2). Los conceptos de los demás idiomas no permiten un desarrollo tan esquemático. Innumerables impresiones sensibles se esfuerzan y se golpean en nuestro cerebro, y nos damos por contentos, si conseguimos ordenarlas, en cierto modo, dentro de nuestro caudal lingüístico. La memoria formal para las categorías gramaticales es de una gran comodidad al hablar; pero la memoria de las cosas, esto es, la memoria para las palabras que abarcan las impresiones de los sentidos, son las que forman el verdadero fundamento del lenguaje. Y ahora podemos plantear la pregunta: ¿cómo es posible que estas palabras abarcentes, que tan poca alteración sufren en sí, puedan experimentar un cambio tan extraordinario en su significación? Como «tierra», por medio de los adelantos de la astronomía; como «lámpara», con las mejoras de la técnica del alumbrado. Si creemos en la abstracción de un pensar que progresa y flota objetivamente sobre los cerebros individuales y al mismo tiempo en la estabilidad relativa del lenguaje popular en el que progresa este pensar, entonces existe, indudablemente, una sorprendente oposición entre el pensar y el lenguaje. Entonces el pensar es una divinidad sin cuerpo y el lenguaje su instrumento corporal. Entonces el pensar se hace el alma y el lenguaje la materia de esta alma.

Cambio de significación Si queremos debilitar esta objeción, debemos analizar, con más agudeza aún que hasta aquí, la naturaleza del cambio de significación. Es cierto que, en general, puede uno ayudarse con la tan repetida verdad de que, en realidad, no hay lenguaje popular concreto, sino únicamente semejanzas de lenguajes individuales, y además, que el lenguaje individual es, a su vez, una abstracción de la vida de un hombre, y que el único real y concreto es el lenguaje del momento. Y entonces, el concepto del cambio de significación se convertirá en una embrollada imagen de un proceso en el cerebro individual, de un proceso real y, por lo tanto, momentáneo. Pero así no pue-

de refutarse la corriente manera de pensar. Whitney (*Sprachwissenschaft*, pág. 195) cree poder demostrar, por medio del cambio de significación, que el pensamiento es anterior al lenguaje. Con toda la inocencia equivoca Whitney, en seis renglones, las expresiones «representación», «pensamiento» y «concepto». Es tan corriente hasta hoy esta equivocación en la filología, que cuando se encuentra uno con un hombre de tanto mérito, agarraría gustoso el libro y de rabia lo arrojaría a la cabeza que no sabe distinguir la representación del concepto. Whitney dice en aquel pasaje, con la mayor ignorancia, que la inseparable conexión del concepto y la palabra es de rechazar porque cada representación existía ya de por sí, antes de ser vestida con signo especial. Creo que éste es un buen certificado de lo arriba dicho, esto es, que las diferencias no están entre el pensamiento y el lenguaje, sino entre nuestro pensamiento y nuestras impresiones del mundo de la realidad.

Rayos Röntgen Whitney combate, de anticipado, mi intuición (por la parte histórica de su obra vemos las doctrinas que flotaban ante él) sirviéndose del ejemplo del galvanismo: éste fue reconocido como una fuerza natural, antes de que sus descubridores se pusieran de acuerdo sobre el nombre que le habían de colgar. La cosa será más clara si en vez del galvanismo —la historia de cuyo nombre nos llevaría muy lejos— aceptáramos el ejemplo de los rayos Röntgen. El proceso psíquico es completamente idéntico. El profesor Röntgen advirtió un día que en presencia de ciertos fenómenos eléctricos surgían sombras que una corriente conocida no había dado nunca. Recibió, por lo tanto, en sus sentidos, una nueva impresión. Había hecho una observación nueva, un nuevo *aperçu*. Esta observación se convirtió en descubrimiento, dicho sea de paso, porque la descripción de la nueva impresión condujo a introducir una nueva causa original, desatendiendo las causas naturales conocidas hasta entonces. El profesor Röntgen se vio tan sorprendido ante el espectáculo nuevo, como lo fue, sin duda, hace miles de años, el hombre que vio fuego por vez primera, o vio caer una piedra, o brotar sangre de un ser humano herido. También éstos fueron descubrimientos un día. Ahora bien, el profesor Röntgen quiso comunicar su observación. Él es un cerebro tan moderno que pensó menos en una aclaración que en una descripción. Para la descripción había de usar el lenguaje. Pero el lenguaje no es sino recuerdo de las impresiones anteriores de

los sentidos, y no puede utilizarse para la descripción de un nuevo fenómeno sin cambios de significación de las palabras. Estos cambios de significación debió acometerlos Röntgen, momentáneamente en su cerebro, para que pudiesen pasar al lenguaje de sus contemporáneos. Y si los nuevos conceptos para la nueva observación no podía sacarlos del tesoro lingüístico existente, había de crearlos. Él hizo ambas cosas. El cambio de significación lo acometió, indudablemente, sin darse cuenta; la nueva formación en cambio, consciente y torpemente.

El cambio de significación consistió en que llamó *Strahlen* (rayos) a la causa originaria de la nueva maravilla, de la fluorescencia y de la sombra; y no he leído todavía que la palabra rayos fuera empleada, por los productores de aquel efecto de sombra, como una metáfora, en un sentido figurado de la palabra rayo, el cual, a su vez, era ya un empleo figurado de un rayo más viejo aún. *Strahl*, en su origen, era tanto como saeta (*Pfeil*), y era ya metafórico cuando se decía en alto alemán antiguo, *Donnerstrahl* (*donarstrála*), que valía lo que *Blitzstrahl* o *Blitzpfeil*; en los idiomas eslavos continúa usándose en el sentido de *Pfeil* y se une a la palabra que significa disparar. Nuestra ya metafórica palabra *Strahl* surgió de una envejecida óptica que se imaginaba un manantial de luz que disparaba. En el fondo, entendemos por *Strahl* una desconocida causa originaria de efectos luminosos. Y ahora bien, cuando Röntgen contó entre los rayos aquella causa primaria observada por él de efectos luminosos y de sombras, ensanchó de nuevo el concepto metafórico.

El concepto *Strahl* sufrió, por lo tanto, un cambio de significación, que probablemente encontrará su expresión en las definiciones de una óptica futura.

Pero, además, se trataba de dar un nombre especial a estos rayos. Y Röntgen escogió el camino más cómodo. En las matemáticas se designa con X la incógnita, y así llamó *X-Strahlen* (rayos X) a sus desconocidos rayos, en sus primeras descripciones. (Aquí y allá llegó hasta leerse: «Rayos décimos» (*Zehner strahlen*): pero como nosotros entendemos por rayos únicamente las desconocidas causas originarias, la expresión «*X-Strahlen*» nos será una doble incógnita, una X^2 . Esto dicho de paso. La denominación rayos X era tan buena como otra cualquiera, y, sin embargo, los amables contemporáneos no la han aceptado. Pocas semanas después, introducían en los periódicos la palabra *Röntgenstrahlen*, en honor del descubridor, así como hace cien años, el descubridor de ciertos fenómenos eléctricos dio su nombre al galvanismo, a pesar

de que aclaró falsamente los fenómenos y a pesar de la otra más justificada denominación del voltaísmo, que hubiera honrado al mejor observador y narrador de aquellos fenómenos.

Si se dice que la observación de los efectos de los rayos Röntgen precedió a la palabra, es mecánicamente justo, en cierto modo; pero precedió únicamente la observación, no el concepto. Y aun la misma observación, el nuevo descubrimiento, surgió en el alma individual del profesor Röntgen en el momento en que apercibió por vez primera los efectos luminosos, esto es, cuando observó el efecto como efecto luminoso, o lo que es lo mismo, cuando lo comparó en su memoria con los efectos de otras causas originarias desconocidas, con otros rayos. Decíamos hace poco: el lenguaje es siempre y únicamente recuerdo, y no puede utilizarse, para la descripción de una observación nueva, sin un cambio de significación. En el momento de la comparación se ensanchó para Röntgen el concepto de los rayos (lo que se extendió después al lenguaje), y si al ensanchado concepto ha de llamársele rayos X o rayos Röntgen, es cosa tan individual y momentánea como la pregunta, si ha de decirse *Bicycle* o *Rad* (nombres ambos para bicicleta o biciclo. N. del T.). En realidad, sólo ha tenido lugar un acto de la memoria. El recuerdo de ello es, a su vez, un enriquecimiento de nuestro pensar y de nuestro lenguaje, bien tenga lugar este enriquecimiento valiéndose del cambio de significación o de una nueva construcción.

Lo mismo aquí que en otras ocasiones se me dirá: eso lo dicen ya otros, el mismo Max Müller. El mismo Max Müller acepta, en un momento de claridad, un paralelismo entre el pensamiento y el lenguaje, algo así como la relación entre cuerpo y alma. Tanto mejor si hay otros que dicen lo mismo. Pero es el caso que a mí no me satisface el paralelismo. La imagen es falsa en su base. Yo puedo decir «cuerpo», y representármelo y abstraerle completamente de su faz interior. Igualmente puedo pensar en el alma o representarme los procesos espirituales, separadamente del cuerpo. Bien puedo pensar en el pensamiento separadamente del lenguaje; pero no puedo representarme un «lenguaje» sin su faz interior: el pensamiento.

El pensamiento y el lenguaje no pueden separarse, por lo tanto, lo mismo que, con otro cambio de significación muy distinto, sucede al calcular. El lenguaje es siempre recuerdo. Y la pregunta inmediata no sería, indudablemente, si es posible una memoria sin signos de memoria. Antes bien, sería si es posible un recuerdo de las impresiones de la

realidad sin signos. Los hombres se inclinan a diferenciar el signo de la fuerza que lo creó. No admitimos que el explorador polar, que antes de su muerte haya apilado piedras sobre piedras en una isla apartada, como testimonio de su presencia, sea idéntico con este monumento de su vida. Pero los signos o señales del lenguaje se han puesto sin medios de ayuda exteriores; para estas señales no hacen falta piedras. El formador de los sonidos lingüísticos no es como el arquitecto, que necesita material. El lenguaje del hombre dotado de palabra se compone de signos que son una parte de su vida, una parte de los movimientos de su vida. Así los signos del lenguaje pertenecen más íntimamente a su yo que, por ejemplo, al pobre explorador polar su osamenta misma, que en un año y otro continúa oculta en la nieve de la isleta y que, sin embargo, es un signo más positivo de su presencia que el montón de piedras dispuesto por él un día.

Lenguaje escrito Sin dejarme perturbar, repito en toda ocasión que el pensamiento y el lenguaje indican una y la misma actividad del espíritu y, no obstante, sé que estos dos conceptos no son completamente idénticos. Constatar lo idéntico en ambos conceptos llegará a constituirse en deber frente a la eterna nebulosidad que quiere ver en el lenguaje, desde hace miles de años, únicamente un instrumento mecánico del pensamiento, y en éste, una fuerza sobrenatural. Frente a tales supercherías, creo de obligación hacer hincapié en la identidad para demostrar principalmente que un tal pensamiento sin lenguaje, más que sobrehumano y divino, es prehumano y bestial. Esta consideración paradójica será mejor comprendida, cuando compare la relación entre lenguaje y pensamiento con la relación entre lenguaje hablado y lenguaje escrito. La escritura que es hoy psicológicamente, en libros impresos, con frecuencia, durante muchas horas, el lenguaje único de los hombres cultos, no es más que otra forma de lenguaje oral. El lenguaje sonoro tiene sobre el escrito la ventaja de la inmediatez, la gran facultad de adaptación, la rápida mudanza; pero no sólo tiene sus ventajas el lenguaje escrito en la más fácil comunicación en el espacio y en el tiempo, sino también en las elevadas formas del pensamiento abstracto. Los signos escritos, visibles y, por lo mismo, más duraderos, permiten retener los conceptos por más tiempo y con menos variación que los signos fugitivos orales. Así es que la escritura tiene sus ventajas y sus contras

frente al lenguaje; pero siendo en el fondo la misma actividad espiritual. De mismo modo podemos suponer que el pensamiento animal, anterior al lenguaje, por lo cual preferimos no llamarlo pensamiento, es más inmediato y más adaptable que el pensamiento en el lenguaje sonoro, el cual, a su vez, no sólo es insustituible para la comunicación, sino que precisamente es útil para la retención de los conceptos. Si los animales tuvieran mejor memoria, poseerían lenguaje oral, lo que puede invertirse, diciendo que los animales tendrían una memoria mejor si poseyeran lenguaje sonoro. El lenguaje sonoro es la memoria de la bestia humana; la escritura no es más que la forma durable de los signos de la memoria; la escritura es una mejora artificial de la memoria, como la fotografía una mejora del órgano de la vista.

En este proceso mental se da un ejemplo de como el lenguaje tan pronto identifica los conceptos pensamiento y lenguaje, como los separa por medio de matices conceptuales. Pero en este proceso mental, como se ve, no está el pensamiento colocado sobre el lenguaje, sino que el lenguaje es el concepto más rico, él es el pensamiento más los signos sonoros, lo mismo que la escritura es el lenguaje más los signos de la escritura.

Matización de los conceptos Si se analizan atentamente las frases generales y ricas de pensamiento, como suele decirse, en las que se habla de pensamiento y de lenguaje, se encontrarán siempre matices conceptuales que o preceden a las frases o son introducidas en las palabras por medio de las frases. Si oímos, por ejemplo, el aforismo: «Hablar es fácil, pensar es difícil» –en seguida produce la antítesis, en nuestra representación, pequeños matices de concepto, para el lenguaje y para el pensamiento. Y lo ingenioso de la frase está en que estos matices no han de ser expresados especialmente, sino que están implícitos. De otro modo no habría antítesis. Sería banal decir: «Repetir es fácil, pensar por sí mismo es difícil.» Y, sin embargo, existen, dentro de ambos conceptos, los matices cuando los unimos así. La oposición engendra los matices. Es este un delicado proceso psicológico que aprenderemos a conocer en su mayor amplitud como influencia del presente total, del estado anímico o del contenido de pensamiento existente momentáneamente en el concepto cada vez expresado. Si comienzo la frase: «Hablar es fácil, pensar es difícil», el contenido de esta frase está

ya en mí, y ya al decir la primera palabra «hablar», pienso casi en «repetir». Pero a los oyentes no les da todavía la primera palabra los matices del concepto. Las palabras siguientes pueden ir poniendo cualquier matiz más. Sin interrupción pueden ir diciendo: «Hablar francés», o «hablar más alto», o «¡hablar con mis padres!», o «¡hablar en el Parlamento!». Sólo cuando haya terminado, pondrá el oyente dentro de la palabra «hablar», que todavía suena, el matiz de repetir.

Y este mismo aforismo, en el que entran como términos opuestos el de pensar y el de hablar, está de acuerdo con nuestro modo de concebir el lenguaje y el pensamiento. El pensar por sí mismo que es tan difícil en relación al repetir, esto es, que es posible sólo a pocos hombres, en realidad es siempre un pensar nuevo, y esto implica un abandono del lenguaje tradicional, un enriquecimiento del lenguaje, el moldeamiento de un nuevo concepto, el cual no precisa ser siempre una palabra nueva. Difícil o, lo que es lo mismo, imposible para la mayoría, es el pensar de un Spinoza, que por vez primera emplea con perfecta claridad el concepto de necesidad para el suceso natural, identifica a Dios y a la naturaleza, y cambia así el concepto de estas tres voces: difícil es el pensamiento de un Newton, que lleva a los planetas el concepto de la gravitación, aumentando de este modo el concepto; difícil es el pensamiento de un Berkeley o un Kant, los que llevaron a las cosas representadas el concepto de representación, enriqueciendo así la vieja palabra con un nuevo concepto. Y el aforismo viene a parar a la poco ingeniosa suposición de que es fácil pensar o decir algo viejo y difícil pensar o decir algo nuevo.

Tiempos primitivos del lenguaje Si queremos imaginarnos dentro de la época de formación del lenguaje, nos debemos contentar con una representación esquemática, porque no sabemos nada de los verdaderos procesos. Pero uno de los rasgos más seguros de esta representación esquemática sería una pobreza grande de palabras y, por lo mismo, una afluencia o riqueza grande de conceptos en unas mismas palabras; otro rasgo seguro sería el rápido crecimiento del lenguaje en tal época originaria, en la que cada cerebro enérgico se interesaba tanto por el enriquecimiento del lenguaje, como más tarde por descubrir nuevos territorios, o en la actualidad por inventar máquinas eléctricas. Hablar en aquel tiempo problemático sería enormemente difícil, porque

a cada paso se daría un nuevo pensamiento y una nueva expresión. Así, por ejemplo, un hombre primitivo poseía ya una palabra usual entre los de su estirpe, que significaba aproximadamente lo que nuestra «leguminosa» o que tenía simplemente el sentido de alimento vegetal. Ahora bien; un día, guiado este sujeto por la necesidad, o por su olfato, o por las palabras de un mercader extraño, probó granos de arroz y los encontró gustosos y de buen provecho. Cuando volvió después a sus compañeros y les trajo el nuevo alimento, otorgándole el nombre que antes significaba algo así como leguminosa o alimento vegetal, por fuerza pensaría y hablaría de un modo nuevo. Naturalmente que el ejemplo es inventado, pero no podemos imaginar de otro modo la evolución lingüística de los primeros tiempos.

Plantas comestibles Si continuamos con este fantástico ejemplo, veremos cómo la psicología del hombre primitivo no se diferencia de la actual. Su pensamiento obraba sobre su lenguaje, pero su lenguaje obraba también sobre su pensamiento. Una observación nueva, una nueva experiencia de los sentidos, le había hecho extender la palabra hasta los granos de arroz. El pensamiento influía sobre la lengua. Mas ahora, aquella palabra que oscilaba entre leguminosas o alimento vegetal, según la ocasión, debía percibir una inclinación hacia el concepto más amplio. Por medio de la posesión de la palabra que había ampliado conceptualmente, debió estar más cerca de él la idea de que debía existir una clase de cosas que se pudieran llamar plantas comestibles. Y debió llegar el tiempo en que, queriendo, por ejemplo, comunicar a sus niños, desde lejos, la agradable noticia, encontrara una palabra especial, un adjetivo distintivo para leguminosas. Si hasta entonces no conocía más que chícharos y lentejas, y más tarde conoció las judías, la palabra para leguminosas se vería nuevamente en actividad para la formación de un nuevo concepto de clase. Así obró el lenguaje sobre el pensamiento. Todavía en el siglo XVII, cuando se comenzaron a ordenar en sistemas las 6.000 clases conocidas de plantas, no se tenía por científico tratar en separaciones especiales las plantas útiles, las plantas comestibles. Y el lenguaje común no se verá nunca libre de un concepto de género antisistemático como *Obst* (fruta).

Los psicólogos se rompen la cabeza, desde hace muchísimo tiempo, buscando el medio de evitar este peligroso círculo que dice que el len-

guaje ha surgido del pensamiento, y que el pensamiento implica, sin embargo, un lenguaje anterior. Pero este círculo existe solamente, cuando, con la vieja psicología, se representa uno el pensamiento como la actividad de una fuerza mental especial y sobrehumana. Para nuestra intuición no ofrece dificultad alguna, aunque queramos para este fin separar los dos conceptos, lenguaje y pensamiento, comprender también los llamados efectos recíprocos. He aquí un efecto recíproco análogo al que existe entre lenguaje y escritura. El proceso no tiene en el cerebro el carácter de un efecto recíproco, sino el de una ascensión pausada. El pensamiento anterior a la expresión es un observar, un coleccionar poco a poco las semejanzas, un entrenamiento de la memoria, que se prolongará hasta tanto que el nuevo conocimiento produzca la necesidad de ser retenido por un signo. Si el signo se utiliza y se confirma por el comercio, sólo sucede que se produce más rápidamente la apropiación de los nuevos conceptos o de los nuevos contenidos conceptuales, porque existe para ellos un signo sensible. Esta comodidad en la apropiación, esta obligación de quedarse con el signo escogido, nos parece entonces un efecto del lenguaje sobre el pensamiento.

Saber sin lenguaje La cruz está en la contradicción de que todo nuestro pensamiento no es nada más que lenguaje y que, no obstante, es posible sin lenguaje un trabajo cerebral, que con los medios de nuestro lenguaje no podemos llamar de otra manera que pensamiento. Cuando un niño de un año, que no puede hablar aún, y que indudablemente no ha oído ni de Newton ni de la gravitación, retiene fuertemente, con la mano, un dulce, para que no se le caiga al suelo, este niño ha reunido ya la experiencia por medio de muchas observaciones, de que los cuerpos sin apoyo caen al suelo; y así ha generalizado esta experiencia y ha preparado sus manos siguiendo una ley natural. La retención del dulce por el niño es una acción de su cerebro. ¿En qué se distingue esta acción cerebral del pensamiento, que está unido al lenguaje y que es lenguaje? En la falta de comunicabilidad parece que no estriba la diferencia esencial; pues el más profundo y último pensamiento es también difícilmente comunicable. Entre tanto, nos ayudamos con la aclaración de que este supuesto pensamiento sin lenguaje no es más que un saber; pero dará lugar a más de una reflexión representarnos sin pensamiento un saber, o, lo que es lo mismo, una colección de experiencias ordenada por la memoria.

Pero esto procede de que, en nuestro plano de evolución, nos representamos el saber como una cosa general, como un saber abstracto; además, procede de que no estamos inclinados a denominar saber al llamado instinto en el actuar de las bestias, y a lo llamado costumbres en el de los hombres sencillos o a las primeras adaptaciones del niño. Podría decirse, el saber llega a ser pensamiento mediante su expresión general, y el pensamiento es posible sólo por medio del lenguaje. Pero la costumbre lingüística no es consecuente en estas cosas, porque la masa, que crea el uso lingüístico, no se ha ocupado jamás de tales problemas.

Contra esta terminología podría argüirse nuevamente que el saber del niño acerca de la caída del dulce es ya también una generalización. Los conceptos fluyen los unos en los otros, como siempre. Contar es siempre contar, ya lo haga un negro con ayuda de sus dedos o un astrónomo con ayuda de signos algebraicos. Mientras más agudamente se generalice el pensamiento, mientras más abstractos sean los signos del pensamiento, tanto más clara será, para el investigador, la identidad del lenguaje y del pensamiento. Lavoisier, el nuevo fundador de la química, dijo una vez: el álgebra, que es a un tiempo mismo un lenguaje y un método analítico, es la manera de expresión más sencilla, más justa y más útil. «El arte de pensar no es, en realidad, otra cosa que un lenguaje bien ordenado».

Lenguaje de la psicología La crítica del lenguaje no encontrará nunca la última palabra sobre la relación entre el pensamiento y el lenguaje, porque la crítica lingüística ha de dudar, tanto de la constancia de significado de los conceptos o palabras por comparar o por aclarar, como de la utilidad científica de los conceptos psicológicos o palabras imprescindibles para la aclaración o comparación. Es la vieja cruz de mi problema: deseo reformar la psicología del lenguaje, y siento a cada paso que hay que reformar primero el lenguaje de la psicología. Es imposible hacer lo uno antes de lo otro. E igualmente imposible emprender ambos trabajos a un tiempo. Únicamente un pequeño burgués puede creer, porque no ve más que una cara de las cosas, que ha pronunciado la última palabra. Las comadres disputadoras conservan así la última palabra cuando cede el más avisado.

La demostración lógica y casi matemática de la identidad entre el pensamiento y el lenguaje sería la cosa más sencilla del mundo, si nos

quisiéramos contentar con los razonamientos escolásticos: el pensamiento es nunca otra cosa que el pensamiento en conceptos, los conceptos son palabras, luego el pensamiento no es más que lenguaje. El rudo uso del lenguaje del concepto llamado pensamiento no es, sin embargo, tan simple que no tenga más que un sentido. Se designa con pensamiento cada actividad psíquica, principiando por la especulativa labor mental de los virtuosos del pensamiento o filósofos, y bajando hasta el acto de percepción animal, porque también éste está unido a un órgano central, a la cooperación del entendimiento. Nada hay tan fácil como ampliar de esta manera el concepto de pensamiento, apartándose del uso corriente del lenguaje, y establecer una distinción entre el pensamiento y el lenguaje; pero tampoco habría cosa más sencilla que la de ampliar el concepto del lenguaje, apartándose del uso corriente del lenguaje, y establecer de nuevo con palabras la identidad entre ambos conceptos. El problema completo no podrá dilucidarse, mientras no se destruya la vieja psicología mitológica con su terminología más mitológica aún; mientras no haya, entre los hombres que filosofan, un medio de comprensión, como lo es, para los hombres que trafican, el lenguaje del día. Deberían crearse valores válidos de palabras para el hecho de que toda actividad psíquica no es más que un asociar de representaciones, que todas las representaciones son, únicamente, imágenes recordatorias de percepciones. Hasta el día de hoy nos falta un valor de palabra para la realidad de lo que, como asociación, ocupa un espacio tan enorme en los escritos psicológicos; partiendo en dos direcciones, buscan, con esfuerzos inauditos, los pensadores y anatomistas cerebrales el hecho real de la asociación y nunca llegan a un acuerdo. Y con las ideas asociadas sucede lo mismo en el fondo, si bien es verdad que éstas creemos entenderlas mejor como imágenes de recuerdo. Sin embargo, las fuerzas efectivas que motiva el pensar o la elaboración de las ideas, nos son quizá más enigmáticas que las fuerzas efectivas que, siguiendo los fines de la vida, cambian en sangre el alimento ingerido, etc. También aquí son indefinibles casi todas las palabras, y «vida» es, a su vez, uno de estos conceptos mitológicos; y es una vana esperanza querer esclarecer las oscuridades de la psicología con las oscuridades de la fisiología.

Memoria También tendremos que ampliar, más allá del uso corriente del lenguaje, el concepto memoria, estirarlo o encogerlo, si queremos poner en lenguaje el pensamiento que sobre ello tenemos. En el lenguaje vulgar, la memoria es un fantasma, una facultad psíquica, una fuerza personificada. En este ramo encontraremos como realidad única los actos aislados de la memoria o los recuerdos, que entonces llamamos imágenes de recuerdo o representaciones. Pero la verdad axiomática superior de nuestro conocimiento, la asociación de estas representaciones, es, a su vez, trabajo de la memoria, porque no hay recuerdo que no esté unido a otro, y porque la unión, precisamente, es también recuerdo. No podemos pasar sin el espectro «memoria», como en otros sitios no podremos privarnos del espectro «voluntad» o del espectro «representación». El lenguaje nos sujeta con sus palabras. El lenguaje coloca al cuello del anarquista la soga de la ley. Y aun el más libre de los filósofos piensa con las palabras del lenguaje filosófico.

Así vacilamos sin ayuda alguna, para ser sinceros, entre los conceptos psicológicos, y hemos de conceder que también la fórmula antes enunciada: «¿Cómo se relaciona la memoria con los signos de la memoria?», no resuelve el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento. Pero, quizá, nos facilite un poco el camino en el laberinto del uso del lenguaje.

Psicología de los pueblos Si poseyéramos, como desean los anatomistas del cerebro, una mirada penetradora de las modificaciones moleculares, cuyos efectos o fenómenos de conocimiento son las imágenes del recuerdo, sabríamos lo que son los actos de la memoria; y «la memoria» misma sería una palabra destituida, o sería el pensamiento, o sería el lenguaje, o sería la suma de todas las leyes de las modificaciones moleculares en las células cerebrales. Pero no poseemos una tal ciencia, aunque tenemos libros manuales que se llamen así o análogamente. Más claro que en ninguna obra anterior está expresado, indudablemente, con demasiada credulidad en la *Völkerspsychologie* de Wundt (I, 1, pág. 23): «La psicología experimental y la psicología de los pueblos son, no solamente las únicas partes, sino además las únicas auxiliares de la psicología.» Si aceptamos la calificación que Wundt trata de emplear, tendremos una psicología individual y otra social. Los fenómenos psíquicos (si es permitido ampliar así la palabra), o se producen

entre los hombres de una comunidad más estrecha o más ancha, o únicamente en la cabeza del vivo organismo humano.

Y, ahora bien, por encima de toda objeción, creo que en el campo de la psicología social no hay asomo de una diferencia entre el lenguaje y el pensamiento. La memoria, como función de la materia organizada, no es posible ni imaginable más que en el individuo. En la psicología social, entre los hombres de un pueblo o de una comunidad cultural, los fenómenos de la memoria sin signos de la misma son un *nonsens*, una falta de sentido, porque estos fenómenos de la memoria no pueden ser fenómenos de la conciencia, sino que descansan en dichos, en apreciaciones, suposiciones, etc. Aun donde la herencia está en el fondo, quedan la religión, las costumbres y el lenguaje como fenómenos de memoria inconcientes no siendo, por lo tanto, actos del recuerdo. Entre los hombres no hay religión abstracta sin mitos, ni moral abstracta sin determinadas costumbres, ni pensamiento abstracto sin lenguaje.

Para aquel que no quiera caer en las fantasías ridículas del ocultismo y, especialmente, de la telepatía, es un axioma necesario que, entre los hombres, es imposible un pensamiento sin lenguaje; que, entre los hombres, el pensamiento y el lenguaje son apreciaciones diferentes de una misma cosa. Cuando un individuo quiere comprender la naturaleza y compartir con ella, la naturaleza permanece relativamente pasiva; y es una aguda metáfora hablar aquí de un lenguaje de la naturaleza. Sin embargo, cuando un hombre quiere entender a otro y tratarle, entonces no quedan ambos pasivos (a no ser que uno de ellos quiera examinar al otro como a un objeto cualquiera), entonces se comprenden uno a otro por un movimiento cualquiera de expresión; así, son metáforas muy corrientes los movimientos de expresión: los gestos, los ejercicios de culto y otros usos bajo el concepto común del lenguaje.

La dificultad es solamente para la psicología individual. Es claro que entre las actividades en la cabeza del organismo individual humano es imposible el lenguaje sin pensamiento, puesto que una palabra o una frase sin sentido no es lenguaje para nadie. Sin embargo, en el cerebro de un organismo individual humano tiene lugar, con frecuencia, lo que desde Platón hasta el día siempre se llama un pensar sin lenguaje, un pensar mudo o un pensar inconsciente.

Psicología individual La dificultad no debiera existir para los consecuentes representantes de la psicología fisiológica. Ellos deben mirar, como nosotros, las expresiones técnicas tales como percepción, representación y asociación como fantasías incontrastables de una psicología subjetiva y anterior a la ciencia, y pueden retirarse a la esperanza, indudablemente engañosa, de que los adelantos de los anatomistas cerebrales contestarán un día a la interrogación de la esencia o naturaleza del pensamiento. Pero en esta dirección ha mostrado muy bellamente Ziehen (*Psicología fisiológica*, 2.^a edición, párrafos 170 y 173), que entre el pensar lleno de esfuerzos y pretendidamente arbitrario y el (como es costumbre llamar) pensar inconsciente no existe ninguna diferencia importante. En uno y otro caso se encadenan, movidas por una sugestión cualquiera, asociación tras asociación, hasta que cesa el movimiento interiormente, bien porque la última representación despierta nuestra conciencia (si se trata de pensamiento inconsciente), o bien porque la última representación es, finalmente, aquella que habíamos tenido en perspectiva como blanco de toda la serie de asociaciones (si se trata del pensamiento pretendidamente arbitrario). Tratemos de hacer clara la cosa valiéndonos de una imagen. Si paseamos durante una hora por un bosque y, ya sea por la presencia de un camino trillado o bien por el encanto de una espesura, nos dejamos desviar unas veces hacia acá y otras hacia allá, o si en esa hora hemos de alcanzar un punto determinado, en ambos casos habremos hecho los mismos movimientos, despacio o deprisa, animados o soñolientos, llenos de entusiasmo o sin él, pero en ambos casos hemos andado. Y si recapacito bien, veo que lo dicho, más que una imagen, es un ejemplo; pues también desde el punto de vista de la psicología fisiológica caen bajo el mismo concepto superior de movimiento el ir y el pensar. Ya veremos muy pronto, que sin la superstición de la palabra de los fisiólogos podemos dar un paso adelante también, equiparando el pensar con el lenguaje y recordando haberlo interpretado como movimiento.

Psicología cerebral De la psicología fisiológica queremos aceptar la crítica de los antiguos conceptos psicológicos; no queremos, sin embargo, entregarnos a su dirección y menos aún ponernos en manos de la últimamente muy aplicada fisiología del cerebro. Los señores que escarban, buscando tesoros fisiológicos, gastan toda su agudeza en la nega-

ción de la vieja psicología en un terreno realmente psicológico, y tal vez por ello conserven tan poco para una autocrítica. Un investigador de tanto mérito como Wernicke conoce mejor las faltas de Wundt que las propias. Este hombre dice, en ocasión de estar ocupado con el fenómeno de la conciencia, habiendo dejado, por lo tanto, a un lado el bisturí y el microscopio: «Si preguntamos por la conclusión que nos dan sobre el objeto de nuestro trabajo las secciones de enfermos mentales, es cosa conocida que el resultado es casi siempre negativo.» Pero en su muy apreciado trabajo sobre el conjunto de síntomas afásicos, se revela, repentinamente, la oculta superstición de la palabra de la escuela materialista, la que se cree tan libre de supersticiones. Dice allí (pág. 30), con una tranquilidad completa, que los cuadros clínicos típicos, de los que se podría sacar una conclusión sobre la localización en el cerebro, serían observados en mayor cantidad si se hubiera inclinado hacia ello la atención. Todo médico investigador tomará esto en buena fe y publicará muchas historias de enfermos, después de haberse acostumbrado a utilizar los conceptos para los distintos centros de asociación. Pero yo creo que la fisiología actual del cerebro cae aquí (sin duda más finamente) en el mismo error que la vieja frenología, que brutal y macroscópicamente buscaba el asiento de las supuestas propiedades espirituales, amor, heroísmo, avaricia, etc. Una fisiología consecuente no debería buscar las vías de las fibras de los procesos psicológicos, que no son más que hipótesis de nuestra autoconciencia. El hombre, puesto al microscopio, encuentra demasiado fácilmente lo que busca. Así ha sucedido en la anatomía del cerebro y así también en la bacteriología. Naturalmente, la investigación científico-natural no puede progresar, si no se propone problemas que vayan por encima de conocidos axiomas. Pero los problemas deben partir de ciencia pura. Al matemático no le está permitido contestar a una interrogación de astrólogo; de otro modo está expuesto a convertirse en astrólogo, como le sucedió a Kepler. Para los fisiólogos consecuentes no deben existir las viejas preguntas de la psicología metafísica, mientras no haya encontrado en su cerebro los correlativos a aquellos viejos conceptos. Y de esto nos encontramos muy distantes. Lo que ha sido confirmado de las localizaciones se refiere, en resumen, a los sitios centrales de los órganos sensitivos. Hasta el presente, la vieja psicología analizó mejor el pensamiento que la anatomía del cerebro. Los distintos centros del pensamiento son hipótesis esquemáticas. Los nuevos conceptos de la afasia motórica y de la sensoria

no dan descripciones del hecho, sino solamente la hipótesis esquemática de una aclaración; la asimbolia no es más que una imagen esquemática para la suposición, corriente desde Kant, de que es también necesaria la inteligencia para llegar a las percepciones.

Tampoco nosotros podemos utilizar los datos de la fisiología del cerebro más que para escoger una imagen más adecuada para nuestra interrogación, la cual no deja cogerse con los medios de nuestro lenguaje. Sabemos que, entre los hombres, en la psicología social, no es imaginable ni expresable un pensar sin lenguaje. Sabemos que el individuo no posee un lenguaje sin pensamiento. Ahora bien, ¿hay en el cerebro del individuo un pensamiento sin lenguaje?

Verdadero pensar Hemos de recordar aquí, que al principio de nuestra investigación se apartó *el* lenguaje como algo que es irreal; que se desterró, además, el mismo lenguaje individual como irreal, quedando como verdad única el sonido del lenguaje momentáneo, en tanto que es movimiento. Exactamente lo mismo pasa con el pensamiento, lo que no es de maravillar siendo idénticos pensamiento y lenguaje. El pensamiento es un concepto científico y la ciencia pertenece a la psicología social. El individuo sabe cosas varias; la ciencia es una construcción separada y fuera del individuo. El individuo no posee una facultad abstracta de pensamiento, sino que conoce el hecho de que en él se producen actos de pensamiento. Estos actos de pensamiento son lo único real y me niego a entender lo «real» en sentido atomístico; los fisiólogos que llaman únicamente verdaderas a las hipotéticas modificaciones moleculares en los ganglios no encuentran el camino de vuelta hacia la psicología. Sólo nuestros aislados actos de pensamiento son verdaderos, a pesar de que se les llaman procesos mentales.

Nos encontramos, pues, ante la apremiante interrogación: ¿hay actos de pensamiento sin actos de lenguaje? Indudablemente, se trata sólo de una muy humana y arbitraria definición de los conceptos pensamiento y lenguaje. Casi todas las sensaciones y muchas de las percepciones las recibimos sin ayuda del lenguaje; y como las sensaciones y percepciones nos impulsan fácilmente a un actuar razonable, lo que de una manera imprecisa puede retrotraerse al pensamiento, hay aquí algo como pensamiento sin lenguaje. Pero si entendemos por pensamiento aquellos procesos en nuestro cerebro en los que se asocian sensaciones o

percepciones con representaciones, o bien representaciones entre sí, entonces no hay que hablar de un pensamiento sin lenguaje. Pues la representación es una imagen de recuerdo y se distingue del recuerdo de una sencilla sensación precisamente porque es una imagen, un signo para las relaciones de los diferentes recuerdos. Sin la imagen de imágenes o de signos no podemos seguir adelante. No es posible memoria sin signos de memoria; y los signos son actos lingüísticos en el más amplio sentido.

Si alguien repitiera ahora la propia objeción de que, según nuestra sensación instintiva, existe una diferencia entre el pensar y el hablar, podré contestar que esta diferencia se encuentra sólo en nuestro pensar o hablar, porque uno y otro no pueden ver simplemente la simple realidad. Así ha existido para los hombres, durante muchísimo tiempo, una diferencia entre el peso de la piedra inmóvil y la velocidad de la piedra en caída; quizá se nos levante un día un Newton de la psicología que reconozca la simplicidad del fenómeno de movimiento que ora llamamos pensar, ora hablar. La disposición en las células ganglionares debe tener una analogía con la gravitación latente de la piedra inmóvil, antes de que el pensar o el hablar se liberten por medio de una incitación.

Conservación de la energía Las actuales ciencias naturales han enseñado a comprender el universo, tanto material como espiritual, en parte como movimiento y en parte bajo imágenes del movimiento. Lo que oímos son vibraciones de los cuerpos elásticos, lo que paladeamos nos será descrito como un sistema de movimientos químicos, lo que vemos se llama movimientos o vibraciones del éter. Lo que hablamos se produce por una sensación de movimiento; lo que pensamos tiene por correlativos unos indescriptibles movimientos moleculares en el cerebro. ¿Por qué han de ser nuestro pensar y nuestro hablar más que un simple tañer de movimientos en el universo?

Sobre el particular ha mostrado Lotze que en el sonido producido por nuestra boca suenan las ondas que tocan a nuestros órganos sensitivos. Este pensamiento puede tomarse de un modo más realista de lo que se cree. Tal vez el hombre tenga que abrir la boca para gritar o para hablar después de haber recibido fuertes golpes de las ondulaciones que, por ejemplo, han tocado sus oídos o sus ojos, lo mismo que el artillero tiene que abrir su boca al disparar, a fin de no ensordecer. Tal vez sea

tan fuerte realmente el movimiento de las ondas que pudiera el movimiento químico despertado por ellas en los nervios, etc., gastar toda su energía. Tal vez la superabundancia de energía es la que produce las asociaciones en el cerebro y las deja salir por la boca en forma de ondas sonoras. De un modo experimental no podrá demostrarse esto mientras no sean mejor conocidos los procesos químicos y demás que tienen lugar en los nervios.

Pero aunque se rechace la hipótesis, aunque la energía influyente de los movimientos moleculares externos, se detenga y equilibre sus fuerzas en aquello que tiene lugar en nuestro cerebro, también entonces debería deducirse, valiéndose de la ley de la conservación de la energía, que no queda sin un pensar consiguiente ninguna percepción nueva o de algún modo diferenciada; que este pensar no tiene lugar sin una cierta modificación psicológica; que —ya que esta nueva percepción se aferra a la memoria— ella se asocia a la suma de las percepciones anteriores, esto es, que formará cuerpo con la memoria o con el tesoro lingüístico, y que, por lo tanto, tampoco es posible sin lenguaje el más simple proceso mental, el cual es idéntico con el movimiento del lenguaje, que es siempre, al mismo tiempo, ejercicio lingüístico o crecimiento.

Quizá sería fructuoso aplicar la ley de la conservación de la energía no sólo al lenguaje de las palabras, sino también al comprensible lenguaje de las lágrimas y de la risa. Ciertas medidas protectoras del oído y de los ojos (la más conocida es el encoger la pupila ante la mucha luz) permiten conocer que el organismo teme a la energía demasiado grande de las ondas exteriores. Si a pesar de ellas penetran, recurre al desmayo y, finalmente —forzado por la desesperación— si no puede ser de otro modo, al suicidio, a lo que se llama muerte.

Suicidio del lenguaje Se ha comparado frecuentemente, y con razón, nuestro tiempo con la antigüedad decadente. Así como la sociedad de la época imperial romana ya no tenía ninguna concepción acabada del mundo, porque tenía a su disposición todas las concepciones posibles, así hoy nadie cree en nada tampoco. Las religiones y las filosofías se vociferan revueltas en las barracas de feria, lo mismo que en las tiendas de muebles pueden comprarse materiales y formas de todos los estilos y épocas, que allá se encuentran en confusión. Y así como los hombres de entonces crearon el cristianismo a partir de la leyenda de Jesús,

demasiado grande o pequeña, para salir por sí mismos del mundo, dieron palabras al anhelo de la muerte; como comenzó el suicidio de la alegría del mundo a dominar los pensamientos de los entonces modernos, así se muestra la corrupción de nuestra sociedad en los discursos que sostienen, desde hace más de cien años, nuestros pensadores y poetas. El que es moderno anhela la muerte, y el que quiere aparecer como moderno habla del fin.

Pero casi nadie ha notado, hasta aquí, que el estado podrido de la concepción del mundo se delata más claramente en el lenguaje que en otro lugar cualquiera. El latín del tiempo imperial romano era un lenguaje enfermo de muerte, antes de ser un lenguaje muerto. Y nuestros lenguajes culturales de hoy están roídos hasta los huesos. Únicamente entre los incultos, en el pueblo, hay todavía músculos sanos y lenguaje sano. El lenguaje de la cultura se ha desarrollado metafóricamente y tuvo que infantilizarse cuando hubo olvidado el sentido de las metáforas. Así como las damas romanas mezclaban en su *boudoir* fetiches o dioses de todas las épocas y pueblos y no sabían, por lo mismo, a quién habían de implorar en caso de necesidad, así el poeta y el pensador de nuestro tiempo han reunido en su cerebro todos los fetiches lingüísticos de dos mil años y no puede pronunciar ningún juicio más, no puede expresar ningún sentimiento más, sin que las palabras, subidas en la cuerda floja como un fantástico transformista, se arranquen uno tras otro los trajes, y se burlen de él y delaten, por el rechinar de sus huesos bajo los vestidos, que son osamentas medio carcomidas.

Nuestros lenguajes brillan en colores variados y aparentan haberse enriquecido. Es el falso brillo metálico de la corrupción. Los lenguajes culturales se han venido abajo como los huesos de los mártires que han servido para hacer dados con que jugar. Niños y poetas, damas de salón y profesores de filosofía, juegan con los lenguajes que, como viejas prostitutas, son incapaces para la resistencia ni para la alegría. Viejos e infantiles se han hecho los lenguajes culturales, sus palabras son bolas de juego.

Aparte del lenguaje, el confort sube hasta la locura y se cree, por ello, en la cúspide de la humanidad. En el lenguaje se delata su baja situación. Y por vez primera desde que los hombres aprendieron a hablar, sería bueno que el lenguaje precediera a la sociedad reconociendo su culpa y admitiendo su anhelo suicida. Para entenderse entre sí aprendieron los hombres a hablar. Los lenguajes culturales han perdido la

facultad de servir a los hombres para comprender fuera de cuatro rudezas. Sería tiempo de aprender a callar.

Ninguna de estas consideraciones sobre la relación entre el lenguaje y el pensar me parecen inútiles. Pero, realizadas antes del último trabajo crítico-lingüístico, son decibles y pensables. Por esto suenan en la trágica desesperación, en vez de sonar en la resignada y sonriente duda de la liberación crítico-lingüística. Al final del camino me debería estar permitido preguntar simplemente: ¿qué me importa a mí que las palabras pensar y hablar tengan un origen casual? ¿Qué que ambas se entrecrucen y se solapen de manera irregular en el uso del lenguaje? ¿Qué que sus perímetros no respondan a una circunferencia pura? Y ¿no debía haber analizado tan extensamente y a conciencia ciertas relaciones análogas, tales como Dios y mundo, energía y materia, vida y organismo, hablar y comprender? ¿No debería haber recurrido siempre, escolásticamente, a la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo?

Pensar y hablar son verbos solamente Pero al final del camino bien pudiera, con más atención si cabe que hasta aquí, tratar de aclarar por qué he de sentar siempre la igualdad entre el hablar y el pensar como dos conceptos de igual valencia para la suma de la memoria humana y, además, por qué acepto los diferentes matices de estos conceptos en el uso lingüístico. En este lugar he de anticipar brevemente lo que luego será mejor aclarado en la crítica del verbo (Libro 3º, 1ª parte, 2º cap.): que no hay un verbo en el mundo de nuestras representaciones; que las representaciones de la acción, en general, se forman mediante un fin oculto, mediante el fin en el verbo, fuera de la naturaleza, mediante la humana representación teleológica. No hay en ningún sitio nada que sea «cavar» o «marchar», no hay más que innumerables movimientos o diferenciaciones de acción que nosotros concebimos como «cavar» o «marchar», según el fin de la acción. El «comprender» no existe en ningún lado, no hay más que innumerables movimientos microscópicos o variaciones que nosotros entendemos o abarcamos como «comprender». Verbos de esta índole son también pensar y hablar. Resúmenes de movimientos humanos hacia un fin. Acciones que se disgregan cuando el lugar de la acción cae en el punto de vista de la atención. Acciones que

se concentran, cuando se dirige la atención sobre el procreador del verbo, el fin. Lenguaje y pensamiento existen mientras que la acción humana o bestial se facilite con los signos de la memoria; por lo tanto, siempre. En el uso lingüístico científico se amplía unas veces el concepto pensar y otras el concepto hablar, y entonces no se cubren los dos conceptos por un instante. En el lenguaje, no. El pensar discursivo es idéntico al lenguaje. Pero el pensar se hace algunas veces saltarín y entonces abandona las muletas del lenguaje. Como el saltar sobre las zanjas, como en el actuar razonable del hombre y la bestia. Realmente así. La acción conforme a la inteligencia cae dentro del ensanchado concepto de pensar.

No de otro modo podría ensancharse también el concepto «hablar» hasta cada empleo de los signos de la memoria, con cuya ayuda se orienta el animal en el mundo. Saltarinas serían entonces las acciones instintivas en el hombre y en el animal.

El fin es necesario en el verbo para una mutua comprensión. Por esto es tan escasa la posibilidad de comunicación entre los animales. Por esto no se comprenden fácilmente el hombre y el animal. El hombre dice: «Yo pienso y hablo; el perro ladra.» El perro ladra, quizás: «Yo pienso y hablo; el hombre ladra.» El hombre: «Yo hablo; el pinzón canta.» El pinzón: «Yo hablo; el hombre canta.» A dice: «Yo pienso; B habla.» B dice: «Yo pienso; A habla.»

Un ejemplo más para hacer la relación entre el pensar y el hablar tan clara como una sonrisa. Así como en la acción de hablar no siempre se toma conciencia de la finalidad inherente al verbo, así tampoco en la acción de ir. El movimiento de marchar, sin dirección fija, se llama «ir» o también correr o saltar. (Análogamente para hablar: conversar o decir). Pero si el perro o el hombre corren detrás de la liebre entonces cazan la liebre. Aquí tenemos dos palabras, cazar y correr, que se separan tanto la una de la otra como hablar y pensar y que, sin embargo, coinciden, confluyen hasta en sus diferenciaciones de movimiento.

El fin crea el verbo; el adecuado lenguaje humano con sus conceptos y categorías crea el pensamiento. Tal vez esta intentada exposición de la relación entre hablar y el pensar no esté muy distanciada de la más profunda doctrina de Kant, de su verdaderamente revolución copernicana. «Para la experiencia se requiere entendimiento.» Y razón. Puesto que el mundo objetivo viene de nuestro mundo conceptual y el conquistado mundo del pensamiento, del lenguaje heredado.

**Ocuparse del lenguaje es la forma fundamental
de ocuparse del ser humano**

Gerhard Rühm

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

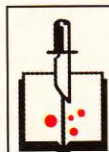
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia:3386



13 - 15 - 17 - 0611

Presentamos aquí uno de los textos más influyentes del siglo XX. Publicado en los años 1901 y 1902, y leído con admiración por James Joyce, por Samuel Beckett, y por anarquistas como Gustav Landauer, *Contribuciones a una crítica del lenguaje* llega hasta la demolición del lenguaje practicada por el Grupo Vienés a partir de los años 1950. Fritz Mauthner (1849-1923) pone en duda de manera radical la capacidad del lenguaje para el conocimiento, para reflejar de manera cabal la realidad. El lenguaje deforma nuestra percepción, engendra falsedades y supersticiones, crea dioses e ídolos y ejerce, a todo esto, un poder. Para Mauthner, es perentorio y liberador enfrentarse a este hecho con lucidez. La traducción del presente texto, publicada originalmente en 1911, fue realizada por el poeta español José Moreno Villa, muerto en el exilio en México en 1955.



© BADO-BAZÁN

LA FOTOCOPIA
MATA EL LIBRO

ISBN 84-254-2165-5



9 788425 421655

Herder

www.herder-sa.com