

# Diálogo y Lenguaje.

## Notas de aclaración y fundamentación

Antonio Manzanares Pascual  
Universidad de Las Palmas de G.C.

---

Platón, *Sofista*, 263e

La relación de  
conocimiento  
está constituida  
por estos tres  
términos: los dos  
sujetos y el ente  
al cual reconocen  
como realidad  
común

E. Nicol,  
*Metafísica de la  
expresión*, pág.  
116.

Vivimos cercados y asediados por las modas. Modas de todo tipo. En el vestir, que suele ser tenida por la moda de las modas, modas en el viajar, en el comer, en las diversiones, en los espectáculos, pero también y notablemente en el hablar, también modas artísticas, religiosas, filosóficas, políticas, sanitarias, educativas ¿Quién lo duda? Ante ellas ¿a quién no le parece legítimo y hasta inexcusable esbozar una irónica sonrisa? Pero ¿qué hacer con las que son relativas a aspectos y ámbitos de la vida poco concordes con la alegre trivialidad y futilidad que son consustanciales a todas las cosas de la moda según la opinión común? ¿Qué decir de un amplísimo movimiento que postula un concepto de incuestionable valor y que sin embargo lo postula de una forma y con unos aires que sin duda son típicos y propios de la superficialidad de las modas? ¿No es eso lo que ocurre en nuestros días con conceptos y valores como los de diálogo, democracia, solidaridad, antidogmatismo, igualdad de hombres y mujeres, multiculturalidad, ecologismo, antitabaquismo? Si nos reímos de estas modas, porque en cuanto tales realmente tienen no poco de risible, parece que nos riéramos de las cosas

mismas, de los serios y delicados valores a que se refieren. Además, de tales modas sobre realidades de capital importancia ¿no serán en definitiva algunas -con todo eso y su superficialidad y hasta extrema cursilería- argucias de que se vale la razón ética para imponerse a trancas y barrancas en la historia? ¿No convendría advertir de ello a ciertos espíritus selectos que por su misma condición refinada y exigente son a veces tan poco comprensivos y tolerantes para con esas cosas del melindre, el interés mezquino disfrazado de ética, la afectación, la papanatería, tan desdeñables, tan risibles, sí, pero tan humanas, tan propias de nuestra humana condición? Pues ¿no será que hasta en ciertos espíritus que tenemos en justicia por superiores descubrimos también al cabo graves fallas, graves defectos de arrogancia y rigidez como este de no querer percatarse de que a veces bajo su aspecto vano y sentimentaloides se oculta algo en esos movimientos más serio y complejo, como por ejemplo una nueva sensibilidad que tal vez supone una positiva conquista?

Y he aquí, pues, el concepto de diálogo como valor ético a la moda, continuamente en boca de políticos en campaña, de comunicantes y tertulianos radiofónicos y periodistas de todo medio de comunicación. Y aun así ¿es que cabe reírse del diálogo como valor ético, cabe no secundar toda demanda de los valores que encierra? En este caso, como en todos los análogos, al pensamiento serio y responsable una tarea se le impone: la aclaración intelectual de los valores, la dilucidación de su verdad más allá de los movimientos y aspavientos de las modas, el desbroce de la maleza y la hojarasca, meramente superficiales y emocionales que se adhieren al noble tronco ocultándolo, desvirtuándolo, amenazándolo, si no ahogándolo. En definitiva: la fundamentación -teórica y filosófica- de los valores ha de ser el deber del pensamiento responsable. Y no es otra cosa la que pretenden estas líneas que unas notas para una modesta contribución a la fundamentación teórica del concepto de diálogo. Fundamentación filosófica, que quiere decir científica, o lo que es lo mismo, de ciencia del lenguaje, lingüística.

Sorprende comprobar cómo el concepto de diálogo, en tanto que concepto científico de primer rango en la ciencia del lenguaje, no figure reconocido como tal en los más ilustres tratados de la materia -y no sólo en los más usuales-, ni en los más extendidos y tópicos programas docentes y notablemente en los universitarios. Pues sobre lo que sea el diálogo, sobre su esencia y carácter, sobre su lugar en la realidad del lenguaje, y por tanto de todo lo humano, la lingüística dice tan poco que apenas es algo más que nada. Y no es el único de los conceptos de primera importancia que ha sufrido tal suerte. Y en ello se revela el carácter y naturaleza de la lingüística de nuestra época, muy similar al de la gramática, la gramática tradicional tan denostada sin embargo -desde que el mismo *Curso de Lingüística General* saussuriano la vapuleara sin piedad en sus primeras páginas- por la lingüística moderna, inconsciente del enorme parecido, del innegable parentesco que las une indisolublemente, a la lingüística del último siglo y a la gramática secular, como hijas que son ambas de un mismo espíritu. Pues ambas, lingüística y gramática, respiran la misma atmósfera confinada movidas por los mismos limitados intereses toscamente empíricos. Tanto que apenas sobrepasan la mera letra como indica la etimología del término gramática: y nunca llegan al espíritu. Conocida es la justa inquina de tantos nobles espíritus de todas las

épocas contra los secos y muchas veces huecos formalismos la gramática -y la lógica-, desde los autores del humanismo renacentistas que se levantaban contra los Donatos, hasta Unamuno, Vossler y Croce en nuestra época. «Habría que volver -dice G. Steiner-, con ese asombro radical ausente por lo general en el estudio académico, al hecho de que el lenguaje es el misterio que define al hombre, de que en éste su identidad y su presencia histórica se hacen explícitas de manera única»<sup>1</sup>. Gramática tradicional refinada y no otra cosa son los distintos movimientos que se han sucedido desde el estructuralismo al presente en la tradición académica. Y como tal de innegable valor, no lo vamos a dudar, mas siempre dentro de lo que son: gramática tradicional refinada, no la última y decisiva palabra sobre el lenguaje humano, ni la más exacta y comedida, sino solo una pequeña palabra, no carente ciertamente de agudeza, sobre aspectos que con ser notables son siempre parciales y limitados. En esos aspectos de que se ocupan gramática tradicional y lingüística, los conceptos fundamentales son, como todo el mundo sabe, dichos con uno de los ropajes terminológicos más exitosos, los de fonema, grafema -la letra de siempre-, semema, lexema, morfema, palabra, oración, y las disciplinas básicas la gramática, la sintaxis y morfología como partes suyas, la lexicología... Pero no son esas las disciplinas realmente fundamentales ni aquellos los conceptos básicos, porque no son unos y otras fundamento primario, sino derivados, sustentados y no sustentantes. Lingüística moderna y gramática tradicional se ocupan de lo estático y material: del texto en una manera de entenderlo. Pero el texto, aunque lo implica necesariamente, no es el todo ni el centro único del lenguaje, menos aún en la concepción usual hipostática, cosificadora. Ciertamente que en virtud de esta implicación podemos llegar al todo a partir del texto. Por todos los caminos se llega a Roma, menos cuando no se quiere llegar. Y en su cárcel textual, encerradas en sus estrechos caminos y entretenidas en sus jugueteos formalistas, en sus disputas tantas veces bizantinas, en sus siempre innúmeras y mudadas clasificaciones y terminologías, gramática y lingüística se desentienden de Roma, dejando para otros en el mejor de los casos -porque hay casos en que también a los otros se les pone el veto- el emprender ese viaje. Y así en la ceñuda gravedad cientificista que gustan de ostentar, la gramática y la lingüística relegan a la «caprichosa» filosofía y al vario y ligero ensayismo los problemas centrales del lenguaje, en la idea de que las cuestiones últimas o primeras no le competen, por no ser cosas que queden en la esfera de lo comprobable, que es la de la ciencia verdadera, sino que en todo caso pertenecen al terreno de lo ilusorio de lo subjetivo y vano, aunque sea interesante y bello, es decir, a la especulación filosófica. Pero las cosas no son así entre la ciencia y la filosofía: «Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación»<sup>2</sup> ha dicho X. Zubiri. Y un lingüista y gramático eminente, y por ello no desdeñoso de la filosofía y del pensamiento teórico, Eugenio Coseriu, ha advertido que «toda investigación de una lengua determinada se funda necesariamente y desde el principio en alguna teoría del lenguaje». Necesariamente y desde el principio quiere decir que cuando alguien afirma hacer ciencia desembarazado de toda idea teórica o filosófica lo que ocurre es que de manera oculta, y tácita e inconsciente, sustenta alguna, que es la peor manera de sustentar una idea teórica porque es la más acrítica. Por supuesto

que sustentar una idea filosófica no es necesariamente apriorismo, prejuicio teórico, pues precisamente el mejor modo de combatir tales apriorismos y prejuicios es la plena conciencia del sustento teórico de nuestro trabajo científico, su carácter plenamente expreso, porque con ello nos sometemos a la crítica de los demás y sobre todo a lo más importante, a la autocrítica de nosotros mismos.

No, el texto hipostático y cosificado y las clasificaciones empíricas de él extraídas no son el centro y el todo del lenguaje. Antes, con anterioridad lógica, está el hablar, el hablar entendido como actividad, que es idéntico al lenguaje, el hablar, que es, como término, sinónimo de lenguaje, pues decir lenguaje es decir hablar, consistiendo la diferencia sinonímica en que lenguaje, como palabra sustantiva sugiere lo sustancial y estático, mientras que hablar evoca, por ser gramaticalmente un verbo, la actividad y el dinamismo. No es la lengua, como quería Saussure, bien gramático tradicional en esto como en tantos otros aspectos, la manifestación suprema y privilegiada, el centro del lenguaje, sino el hablar, como quiere Coseriu, pues la lengua y el texto son partes y factores del hablar y no a la inversa (la *langue* es parte de la *parole* y no a la inversa), de la misma manera que el vehículo y la cuchara son respectivamente partes del viajar y del comer, y no a la inversa. Pues la lengua es solo el instrumento del hablar, su inexcusable instrumento histórico de incalculable valor cultural, pero solo su instrumento imprescindible, y el texto es el producto del hablar, lo creado en la actividad creativa que es el hablar, es decir, un momento fundamental del lenguaje, o lo que es lo mismo, del hablar, pero solo uno de sus momentos, el del resultado creativo, que tampoco es por cierto una cosa. Fue el carácter «visible» - fundamentalmente en lo escrito-, falazmente visible o audible del texto, fue su carácter engañosamente abarcable y estático, con sus límites aparentemente bien y fácilmente discernibles, su ilusorio aspecto estático -la página escrita- y mensurable lo que favoreció al texto como objeto del estudio escolar. En el lenguaje hay una sola categoría fundamental, la del lenguaje mismo, es decir, la del hablar. Las demás son conceptos empíricos, subsidiarios y parciales. Parciales son conceptos como los de hablante, texto, referencialidad, lengua, finalidad. Y no digamos morfema o fonema u oración, que son parciales a su vez con relación a la lengua, y por ellos meros conceptos operativos. En cambio nociones como la de diálogo son verdaderos conceptos. El diálogo es un concepto fundamental porque en el fondo diálogo no es otra cosa que otra manera de llamar al lenguaje, un término sinónimo. Sabido es la gran importancia de la sinonimia para la teoría, pues aun cuando los sinónimos designen la misma realidad su significado teórico es distinto, cada sinónimo aporta su propia contribución en su propio y diferente significado al conocimiento de la realidad designada. Por eso no es indiferente denominar al lenguaje con este término o con el de hablar, con este último o con el de diálogo. Pues diálogo significa la razón en cuanto que transmigra, la palabra, el logos en tanto que se halla en perpetuo ir y venir de una mente a otra, de un hombre a otro hombre, de un pueblo a otro pueblo, de una a otra cultura, de una a otra época histórica. Y solo en este ir y venir entre los hombres tiene el logos su lugar y fuera de esta residencia no tiene ninguna. Diálogo supone un concepto dinámico del lenguaje. Continuamente se ha postulado una concepción dinámica de éste, de manera singular desde

Humboldt, y perpetuamente los gramáticos se refieren a esta idea dinámica para que no se les tache de poco eruditos, pero perpetuamente la ignoran y dejan de lado en sus estudios gramaticales. No es el momento de insistir en el dinamismo del lenguaje y en todas sus consecuencias, digamos por ahora que diálogo implica una especial manera de entendimiento de tal dinamismo. Diálogo es dinamismo dialéctico, y en este sentido, el más amplio sentido del término, diálogo es sinónimo de dialéctica. Dialéctica heracliteana postergada por la tradición filosófica, triunfante la concepción del ser de Parménides. No obstante nunca aniquilada pues la vemos reaparecer aquí y allá como en nuestro Fernando de Rojas en las primeras palabras del Prólogo de la *Celestina* («Todas las cosas ser criadas a manera de contienda o batalla, dize aquel gran sabio Eráclito...»). Dialéctica rescatada y reformulada con enorme vigor por Hegel y tomada de Hegel por Marx y Engels. Esta dialéctica, como es muy frecuente en los fragmentos de Heráclito, es en una de sus formas dialéctica de guerra y confrontación: «Todo sucede según discordia»; «la guerra es el padre de todos y el rey de todos»; «la guerra une y la justicia es discordia»<sup>3</sup>. Como es sabido, frente a la lógica formal y abstracta triunfante desde Aristóteles por largos siglos y resucitada y recompuesta en el presente por los neopositivistas de la logística y la analítica, la lógica de la contradicción, es esta dialéctica una verdadera lógica real y concreta, por tanto viva, donde los contrarios (tesis y antítesis) no se excluyen sino que se integran en un momento superior o síntesis que se constituye a su vez en nueva tesis frente a una nueva antítesis que dará lugar en un movimiento siempre ascendente e inacabado a una nueva síntesis. Tal lógica dialéctica no es abstracta y muerta porque representa el movimiento mismo -y no su mero esquema- del pensamiento y la realidad, siendo así, no solo lógica del logos en su actividad, del pensar, sino también del ser en su devenir. Pues bien, según decíamos, en una de las modalidades más común y literaria de esta lógica -ya en Heráclito-, la contradicción entre los contrarios es contradicción de guerra. La contrariedad es al modo bélico y los contrarios lo son al modo de los enemigos. Es la dialéctica a ultranza, a muerte. Y frente a esta dialéctica de la confrontación se alza la dialéctica del diálogo: donde hay un firme punto de apoyo de carácter ético. Pues si la interacción humana, la lógica dialéctica de lo humano representa por ello las acciones de los hombres, ha de tratarse de una dialéctica de la libertad y de la creatividad, es decir, del espíritu, no una mera mecánica de las cosas y el ciego acontecer, ni tampoco mera silogística o cálculo veritativo. Y la libertad implica el bien y el mal, el acierto y el desacierto. Porque toda acción humana es más o menos acertada, más o menos eficaz, más o menos exitosa, alcanza en mayor o menor grado el fin al que aspira cayendo así de lleno en el terreno de la ética, que es saber acerca del deber ser. La dialéctica del diálogo es pues dialéctica del espíritu libre y creativo en el deber ser -ética- de sus acciones y creaciones. Frente a ella la dialéctica de la confrontación es una dialéctica resignada al mal, donde no es posible salir del mal porque ya es el mal, la guerra, la contradicción entre los contrarios: es dialéctica del pesimismo existencial, tan típica del existencialismo, desde Nietzsche a Heidegger, a Camus, a Sartre.

Puede parecer este sentido en que diálogo es sinónimo de dialéctica un sentido demasiado amplio para lo que aquí interesa. Mas había que empezar por este sentido porque la misma idea de dialéctica se constituye desde sus

orígenes por inspiración dialógica, es el diálogo, la diánoia, la palabra y razón en movimiento lo que inspira la idea de dialéctica. Y porque esta dialéctica del dialógico, esta dialéctica-dialógica, o simplemente esta dialógica, se manifiesta en todos los aspectos del lenguaje. Dialógico es el aprendizaje de la lengua, porque es en diálogo con quienes la poseen como la aprendemos y es en diálogo con quienes la aprenden como la transmitimos. Dialógicas son con ello y de la misma manera la constitución histórica de la lengua y su transformación. Y como la conciencia se constituye sólo en y por el lenguaje, dialógica es la constitución de la conciencia: es en diálogo con los demás y de ellos de quien recibimos la capacidad de pensar: el pensar de cada uno no es sino su participación en el pensamiento que va y viene. Y no es que exista algo así como un espíritu universal por encima o aparte de los individuales del que los individuos extrajeran el suyo, pues, que sepamos, ciertamente no hay otra cosa que los espíritus que somos cada uno de nosotros: el espíritu no es transcendente, sino inmanente a los espíritus. Mas estos no son compartimentos estancos, sustancias delimitadas y estables previas a la comunicación, sino que es por y en la comunicación con los otros como se constituye el nuestro, el de cada uno: el espíritu es ciertamente dialógico. De ahí que para esta manera de pensar la comunicación -al revés de lo que ocurre en casi todas la metafísicas dualistas- no es un problema, no puede ser un problema. Pues la comunicación es ya un hecho primario, un punto de partida, algo dado que en su carácter apodíctico no se puede sino aceptar.

Y dialógico es así el hablante, porque no se concibe sin el destinatario, ni éste, el oyente, puede concebirse sin aquel. No vamos a decir, porque es pura tautología, que es dialógico el acto de habla, pero sí debemos precisar que este acto, aun cuando se considere en su más estrecha inmediatez, en su actualidad e inmanencia más empíricas -en su extrema concreción de un hablar entre tal y tal en un momento tal y sobre tales cosas precisas-, no es nunca un acto aislado, no es nunca pura inmanencia ni pura inmediatez, como cualquier otra situación humana, por lo demás. Lo que se dice tiene siempre consecuencias que van más allá de la concreta situación en que se encuentran los hablantes, pues no hay situación cerrada y toda situación es por su parte y por sí misma dialéctica y lo que acontece se extiende a partir de ella como las ondas sobre una superficie en círculos cada vez más lejanos y más amplios. Todo acto de habla es consecuencia y origen de consecuencias, las cuales revierten a un tiempo sobre él revelando y desplegando la riqueza, la complejidad y la profundidad que la inmediatez del hablar velaba incluso a los propios locutores. Suelen ser así de una extrema pobreza las consideraciones de la lingüística y la gramática a consecuencia de incurrir en esos excesos de empirismo e inmediatez ramplones creyéndolos virtudes ciertas del espíritu positivo que atribuyen a la ciencia. Se ignora así el carácter transcendente del acto de habla concreto, la transcendencia de la inmanencia. Pues el acto de habla trasciende de sí mismo y de su pura inmediatez de muy diversas formas. Así en el terreno mismo del lenguaje se ha de decir que es en el acto de habla y sólo en él y por él donde una lengua pervive y permanece, pues de otra manera, si una lengua no se habla concreta y realmente, languidece y se pierde. Pero en el acto de habla que hace sobrevivir a la lengua ésta no solo se usa sino que sobre todo se recrea, es decir, se crea, porque recrear es verdadero crear. De nuevo nos hallamos frente a un concepto poco grato en

círculos gramaticales, donde se prefiere el concepto de uso al de creación, hasta el punto de hacer de uso un término técnico muy del gusto de lingüistas y gramáticos de todas las épocas. Pero la lengua no se usa como unos zapatos o un martillo, ni los hablantes son simples usuarios de lo que otros han hecho o fabricado, sino que al usar crean, y crean el texto y a la vez la propia lengua, y no hay un sujeto creador de la lengua que se halle al margen o por encima de la comunidad lingüística y separado de ella. Por eso la lengua, porque no se usa simplemente, no se gasta, sino que se transforma creativamente, y las lenguas romances no son latín desgastado como creían medievales y renacentistas, sino latín renovado, nueva vida del latín, creación de un nuevo latín que ahora llamamos español, francés, portugués. Sí, el acto de habla es, como vemos, dialógico, mas de una manera mucho más rica y profunda que aquella que se refiere a la simple inmediatez de la conversación. Y ello precisamente por su misma condición dialéctica, pues el hablar nuestro de ahora mismo, nuestro diálogo, no es acto aislado, sino en estrecha relación con los demás, los coetáneos, los pasados y los futuros, en diálogo con ellos. El acto de habla es pues trascendente desde su inmanencia.

Y si hemos de ocuparnos del instrumento del hablar, la lengua misma, y penetrar en el sistemático código de signos que la constituye, comprobaremos que es en ella también todo cuanto encontramos de índole dialéctica, dialógica. Los mismos conceptos fundamentales del formalismo moderno lo son, aun cuando Saussure y sus seguidores no llegaran a percatarse de ello. O más bien lo habrían de ser sí los estructuralistas no hubieran incurrido en las aporías en que se encerraron a consecuencia de su extremo formalismo antihistórico, antidinámico y antidialéctico, que vienen a ser lo mismo las tres cosas.

Dialécticas y dialógicas hay que hacer las dicotomías saussurianas en la teoría, porque es lo que son en la realidad. Y si se llaman dicotomías, es justamente porque ese término significa corte, separación en dos, divorcio, y no diálogo, de manera que esas dualidades deben dejar de ser en la teoría dicotomías y convertirse en términos dialécticos, en tesis y antítesis, que se oponen distinguiéndose pero no separándose e ignorándose, y al oponerse se integran en síntesis. Bien han visto algunos, como Hjelmslev -y el mismo Saussure en el caso del significado y el significante-, que en muchos casos la relación entre los funtivos es de interdependencia, lo cual supone decir *grosso modo* dialéctica. Pero interdependientes, es decir, dialécticos, son todos los términos y todas las oposiciones y no solo algunas. Todas las oposiciones son ciertamente de interdependencia. Se pugna luego en vano por unir y casar lo que de esa abrupta manera se habían separado y divorciado rígidamente en las dicotomías. Y se crea un grave problema donde no había ninguno y así llega a ser inasequible enlazar la forma con la sustancia, la diacronía con la sincronía, lo social con lo individual, quedando estas realidades cosificadas y entumidas, sin vida y movimiento y aisladas e incomunicadas en departamentos estancos. Basta que las saquemos de su cárcel y las pongamos en comunicación unas con otras para que adquieran vida y dinamismo y las veamos fluir e interinfluirse haciéndose unas a las otras y explicándose unas por las otras. Y así vemos como entre individuo y sociedad -en el lenguaje y en todas partes- no hay divorcio, el divorcio que veían Durkheim y la sociología positivista -de

la que participa gustosamente Saussure según demuestra Coseriu<sup>4</sup>-, para quienes las instituciones sociales -como la religión o los sistemas políticos y también la lengua- no tenían nada que ver con los individuos si no era para caerles con todo su peso sobre sus atribuladas cabezas, y contra el cual terrible peso nada se podía hacer, siendo absolutamente impotente el pobre individuo. Y estas instituciones evolucionaban, ciertamente, mas al margen de las voluntades particulares, es decir, evolucionaban ciegamente movidas por mecanismos internos inasequibles a esas voluntades como si una institución fuera algo distinto del conjunto dialéctico de ellas. Lo que entrañaba de rechazo una terrible ética del desaliento y con ello de la irresponsabilidad históricas. Y esa forma de ver era, y aún es, enorme y curiosamente atractiva - pues no deja de ser curiosa tanta ingenuidad en hombres hechos y derechos- para muchos, que creían ver a las humanidades ascender un gran peldaño hacia la científicidad envidiada y modélica de las ciencias de la naturaleza, y precisamente a consecuencia de que esa «feliz» deshumanización a que se sometían las ciencias del hombre las había llevado a descubrir al fin su propia objetividad y a constituirse así por vez primera en la historia en verdaderas ciencias.

Los mismos caracteres de rigidez cadavérica y aislamiento incomunicado encontramos en los conceptos de sincronía y diacronía y sobre todo en los de forma y sustancia, especialmente en los primeros términos de ambas dualidades, pues el formalista al uso se complace en la condición hierática y consistencia y dureza diamantinas que atribuye expresamente a sus formas y sistemas. Cómo se haya de pasar en el devenir histórico de uno a otro momento, de uno a otro sistema, es cosa que se hace así imposible de explicar, y el formalista se complace místicamente en el misterio y el milagro del salto en el vacío. Algunos llegan a afirmar expresamente que no hay realmente evolución, sino salto abrupto de un sistema a otro, de una a otra sincronía, y que entre dos momentos sincrónicos sucesivos no hay ningún lazo que los una, ningún pasillo por el que se transite del uno al otro. Y no habría sazonado madurar en el tiempo y que se toma su tiempo, sino cambio súbito e instantáneo donde la ruptura y la revolución, cuando se dan, no acontecen por lenta acumulación, por transformación de lo cuantitativo en lo cualitativo -el salto cualitativo de los marxistas que por la misma acumulación que lo desata no es nunca ni puede ser brusca ruptura-. La historia de la lengua y con ella la historia toda -pues la lengua no puede moverse de una forma que le sea exclusiva ni antagónica con el resto de la realidad-, está constituida por una ristra de momentos sucesivos pero aislados y sin encadenamiento ni trabazón, y en lugar de dialogar unos con otros, el presente, el pasado y el futuro se desconocen completamente.

En cuanto a los conceptos de forma y sustancia, claves y centrales en todas las doctrinas formalistas, hallamos que también entre ellos hay íntima relación, y esta relación es también relación dialógica, además de ser interna y profundamente dialécticas forma y sustancia consideradas cada una por su cuenta. Se ignora que la forma no está siempre reñida con lo histórico, que junto a las formas matemáticas, las de los entes matemáticos puros ajenos a todo cambio y devenir, hay también formas históricas que lejos de ser entidades absolutas que habitan un mundo cristalino e incontaminado, son



como las formas lingüísticas, auténticas formaciones y productos de la creatividad y la libertad, es decir, de la historia, con todo lo que ello implica. Y con todo, por ser históricas no dejan estas formas de ser formas. Y es en la sustancia donde la forma histórica se origina, es la sustancia la que llega a ser forma al tiempo que esta modela y conforma la sustancia. Así es lo formal lo que da el ser a lo sustancial, que sin la forma simplemente no sería, al tiempo que la forma no pasaría de pura vacuidad sin el sustento y vida de la sustancia. Lo cual no sería decir otra cosa que aquello de Kant sobre los conceptos vacíos sin intuiciones y las intuiciones ciegas sin conceptos, si no hubiera que añadir el movimiento y la dialéctica. Cuando nombramos algo -sustancia- con una palabra o término -forma- aquello que nombramos no acaba de ser hasta que es nombrado. Así, por ejemplo, en la escala sin solución de continuidad ni límites previos de lo cromático no existe ningún color determinado hasta que la forma lingüística con que lo nombramos lo selecciona, lo delimita libremente y con ello lo objetiva, es decir, hace de ello una realidad, un color. Y esa forma lingüística con que lo nombramos nada sería por su parte sin los objetos que ella misma ha objetivado y a los que puede luego referirse universalmente. El movimiento histórico de las acepciones que revelan la etimología y la lexicografía es, entre otros muchos, un ejemplo constante y elocuente de esta dialéctica entre la forma y la sustancia. Una acepción, una nueva acepción de una voz, en efecto, no es sino el resultado de la reiterada aplicación de esa voz a una determinada realidad, es decir, el surgimiento de una nueva práctica designativa. Siempre a partir de iniciativas individuales, comienza en un momento a hacerse habitual el empleo de tal término para designar tal cosa, esto es, surge una nueva denominación. En ciertos casos el proceso es tan conocido que resulta trivial recordarlo, como cuando aparecen en la cotidianidad nuevos útiles y enseres que por su misma novedad no poseían aún una denominación convencional. La inmensa mayoría de las veces se acaba recurriendo a una expresión ya existente, o a una derivación de ella que existe ya en potencia en la lengua. Por ejemplo el término ordenador es un derivado verbal adjetivo o sustantivo de un verbo ya existente, ordenar, así como éste lo es de orden. Antes de la aparición de los ordenadores ya se usaba o se podía usar ordenador para referirse a cualquier objeto o persona a las que se atribuyera la capacidad de poner orden o cosa similar. Luego surgen esas máquinas innominadas al principio para las cuales se hubiera podido arbitrar un término meramente fonológico, un significante inédito al que se le dotara de un contenido correspondiente a la idea de la máquina. Este procedimiento, siempre posible, es realmente excepcional, como lo es también en el caso aún más frecuente y significativo del nombre propio. En su lugar se prefiere una formación signica ya existente, con su esquema fonológico y su forma semántica ya conocidas, porque en este caso obtenemos una denominación con sentido, un nombre transparente y no opaco como suele decirse en teoría de la traducción. Al llamar ordenador al ordenador aplicamos una idea, una concepción que, más allá del mero delimitarla y señalarla, es una manera de iluminar a la cosa innominada, sugerimos su capacidad de poner orden, la concebimos bajo esa luz, lo que es distinto de la otra denominación, la de computadora, con la que apuntamos su notable facultad de contar. Y ello sería también distinto si hubiésemos llamado al ordenador, por ejemplo, «dredorona» -por jugar con el trastrueque de los fonemas-, término logatomático que sería meramente indicador y que nada significa

salvo una vaga evocación impresa en la musicalidad de los sonidos. La cual, dicho sea de paso, tampoco es desdeñable, pues indica la perpetua insatisfacción del espíritu frente a la pura materialidad vacía, la inclinación a la plenitud y poesía del símbolo, que es visión -teoría, apófansis-, frente a la vaciedad y prosaísmo del mero signo estrecha y utilitariamente indicativo. No es otra cosa que la dialéctica entre el significado y el significante, la idea y el sonido, no meros agregados arbitrarios que se desconocen -la arbitrariedad convencional del signo- por ser de naturalezas completamente distintas, material el uno, mental el otro, concepción con que no se sale de la monótona y secular dualidad espíritu-materia. Porque ni el sonido del lenguaje es mero sonido, mera materia sin espíritu, ni la idea, el significado, es simple idea, pura e inmóvil entidad mental en sí misma, exenta y no tocada ni alcanzada por la movilidad, sensualidad y materialidad de la vida.

Mas el sugestivo significado del término ordenador, para volver a él tras este necesario excurso, va poco a poco cediendo terreno, se va desespiritualizando o despoetizando, por decirlo así, en aras de las urgencias prácticas de la vida: el lado letal del lenguaje, que decía Vossler, peso muerto contra el que perpetuamente lucha en el lenguaje el vuelo poético de lo sugestivo. Ya no contiene un cuento, una explicación que es una auténtica apófansis: esto que veis aquí es algo dotado de portentosa y misteriosa fuerza ordenadora que despliega en todos los terrenos. Ya no se dice nada acerca de la máquina, salvo que esto es esto, porque ahora es un mero signo, pues la idea del ordenador mismo, de la máquina misma que así nombramos va poco a poco imponiéndose a la mente e invadiendo el territorio semántico de la palabra hasta expulsar de él a su significado propio y primero, hasta que acaba éste diluido y arruinado cuando al nombrar con ordenador al ordenador ninguna idea que tenga que ver con ordenar y orden acude a nuestra imaginación y podemos decir que ordenador, en esa acepción, no es ya derivado de ordenar, sino palabra distinta y autónoma que merecería y acaba mereciendo entrada propia y distinta en el diccionario<sup>5</sup>. Era al principio la forma semántica la que se imponía a la sustancia conformándola con ella en el ámbito significativo del orden, para ser luego la sustancia la que, reclamando sus derechos, se impone a la forma significativa, creando así una nueva forma que en su encuentro con las sustancias siempre activas y nuevas de la vida seguirá conformándolas y dejándose llenar y transformar por ellas en movimiento siempre inacabado: la dinámica y dialéctica constante del cambio lingüístico. Y ello en virtud de dos grandes principios constantes del espíritu y de la vida, que lo son también de la dialéctica: el de que toda forma es materia para una forma superior y toda materia es forma de la que está por debajo de ella; y el de que todo lo vivo -forma- acaba sucumbiendo a la materia -sustancia-, pero acaba resucitando en nueva vida, en nuevas formas, a consecuencia del impulso vital que poderoso y en bruto no puede dejar de anidar en la materia: la renovación constante de la vida por la muerte, de la forma por la sustancia.

Y así se podría seguir dentro y más allá de la lengua y su movimiento, en lo histórico e idiomático y en lo universal, y habría que seguir hablando de la dialéctica en todas las esferas del lenguaje y también de la literatura, pues teoría de la literatura es lo mismo que teoría del lenguaje. Y hablar entre otras muchas cosas de mayor o menor amplitud, de la dialógica entre el léxico y la

gramática, entre el sujeto actual del lenguaje y el histórico, entre la diversidad y la universalidad, entre el texto y el contexto. Especial relevancia por su trascendencia metafísica y ontológica para el estatuto y la fundamentación del concepto de diálogo tiene un punto que por el propósito de estas líneas nos interesa aquí de manera especial: el diálogo, la dialéctica entre lo comunicativo y lo cognoscitivo. Es, como se sabe, esto último de lo cognitivo por lo que se refiere a la amplitud de su difusión una adquisición de la lingüística reciente y también -¡ay!- a la moda, a la más rabiosa moda y de la más rabiosa actualidad, como suele decirse. También por esto, por el hecho de la moda, es preciso esforzarse en aclarar las cosas. ¿Para qué hablamos? ¿Cuál es la finalidad o finalidades del hablar pues que toda actividad humana las tiene sin las cuales no sería humana?

Conocidísima es la respuesta de uno de los más afamados estructuralistas de primera hora, la de las funciones del lenguaje de Jakobson, doctrina tan exitosa que se hizo a partir de los años setenta tópica, y hasta materia y doctrina escolar inexcusable, pero que resulta tan confusa a poco que se la examine. La tradición gramatical hablaba unilateralmente de una sola función, de una sola finalidad: hablamos para transmitir el pensamiento. Y en la primera página de cada gramática se decía aquello de que hablar es expresar o dar a los demás a conocer nuestro pensamiento, es decir, era la finalidad y necesidad comunicativa la que daba cuenta y justificaba la realidad toda del lenguaje y de las lenguas (y además como herencia de varios siglos de racionalismo parecía dar a entender que era solo el pensamiento racional lo que se comunicaba postergando el ancho mundo que no cae dentro de esa esfera). Cómo si el pensamiento que nos disponemos a transmitir en el hablar existiera ya en algún sitio, como si estuviera ya hecho en nuestra mente y solo quedara la posibilidad de transmitirlo o reservarlo para nosotros mismos guardado en nuestros adentros, del mismo modo que el fabricante posee los objetos que ya ha fabricado y le queda solo sacarlos de su almacén y enviarlos y a las poblaciones en que han de venderse por medio de diversos transportes y vehículos. El lenguaje sería este vehículo. Mas el pensamiento no es meramente vehicular, no está hecho y acabado dentro de nosotros antes de su transporte, porque como se admite ya de manera general, aunque no se extraigan de ello todas las importantes consecuencias, no hay posibilidad alguna de pensamiento que no sea verbal, que no esté hecho con palabras. Ciertamente que las palabras interiores del soliloquio, dicho sea para atajar las objeciones más corrientes, no son quizá o no son siempre exactamente las del diálogo, las palabras exteriorizadas y físicamente pronunciadas y articuladas, mucho menos laxas y entrecortadas que aquellas. Todo hablar, toda frase, dice realmente mucho más de lo parece decir y todo decir comporta un *subdecir*<sup>6</sup>, o, lo que es lo mismo, todo decir es elíptico, hay en todo decir junto a la parte expresa una enormidad de decir tácito, valga la paradoja. Tal subdecir o parte tácita está de hecho en relación inversamente proporcional con el grado de compenetración de los hablantes, y porque con nadie estamos más compenetrados que con nosotros mismos, si pudiéramos sorprender y observar nuestro hablar interior lo encontraríamos desmesuradamente tácito y escandalosamente balbuciente y caprichoso, licencias normales en tal caso, pero que no podríamos permitirnos con los demás porque no nos haríamos entender. Mas ese decir interior donde lo tácito y sobrentendido y lo

balbuciente se dan en tan alto grado, ese decir que primero Sterne y luego Joyce y sus seguidores en el estilo del *stream of consciousness* trataron de imaginar, experimentar y representar en su prosa narrativa y llevar a la altura del arte, no deja de ser por ello decir verbal, pensamiento verbal, como en esos autores se revela. La identidad del pensar y el hablar lentamente se fue abriendo camino sobre todo desde la época de Herder y Humboldt hasta la de Cassirer y Croce<sup>7</sup>, aun cuando ya Platón, hombre de diálogo en todos los sentidos de la palabra, no podía menos de haberla observado, según se ve en la cita que hemos puesto al frente de estas líneas. Y constituye una verdadera y trascendente revolución, el verdadero giro lingüístico de la filosofía -frente al cual poca cosa es, y poco nueva, lo así llamado y protagonizado por los neopositivistas lógicos del último siglo-, y no solo en la concepción del lenguaje, pues es nada menos que la historicidad de la conciencia lo que se descubre. Ya que si Kant había puesto de manifiesto el papel activo del sujeto de conocimiento que sale de su interior con sus formas categoriales a apresar el objeto y que solo puede lograrlo en el ámbito de lo fenoménico quedando el noumenon como el gran resto incognoscible, esta concepción suya de la actividad del sujeto, de los límites del conocimiento y del carácter formal de sus categorías implicaba la inmutabilidad de estas últimas, concebidas como formas puras al margen de la historia: la razón pura. Como hombre de la ilustración el sentido histórico kantiano es en su formalismo ciertamente limitado. Pero entre la época que va de Hegel y Humboldt hasta Cassirer se establecerá con firmeza el carácter histórico de las formas y categorías del conocer: pues es lo que trae la identidad de lenguaje y pensamiento: que si las palabras son formaciones históricas y no formas puras inmutables y todo pensar es pensar verbal -en el sentido más amplio del término verbal-, son las formas lingüísticas históricas y variables las constitutivas de la conciencia y es histórica la conciencia misma. A lo largo de su producción filosófica a partir de los años cincuenta fue elaborando el filósofo español Eduardo Nicol desde su exilio de México una metafísica desgraciadamente poco difundida pese a su enorme importancia: la que llamó metafísica de la expresión. Y es justamente importante este pensamiento porque en la dirección apuntada por el giro lingüístico, en la dirección de Humboldt y Cassirer, llevaba un paso más allá la historicidad y lingüisticidad del pensar. En esta filosofía que suponía una auténtica renovación de la metafísica sin abandonar el regio camino de la *philosophia perennis* -como la llamó Urban en *Lenguaje y realidad* siguiendo a Leibniz-, es decir, la vía central y fundamental por la que la filosofía transita desde Heráclito, se realiza una auténtica profundización en el fenómeno de la expresión en la que al insistir en la expresividad del logos, en la historicidad de la verdad y del conocer, se descubre una nueva relación de conocimiento, constituida no ya por los dos términos tradicionales del sujeto y el objeto, sino por tres, pues a ellos dos viene ahora a integrarse el término de la alteridad, el otro como imprescindible tercer polo constitutivo del pensamiento. Ya no es, pues, solo la reivindicación de la historicidad del pensar, de la historicidad de la verdad, porque ahora está también la reivindicación del otro como factor constitutivo del conocimiento. Era el resultado inevitable de la lingüisticidad de la conciencia, de la expresividad del logos, pues expresividad dice referencia al otro y este otro no podía ser el ausente de la escena. En su famoso axioma del «yo soy yo y mis circunstancias» insistía Ortega en la imposibilidad y el absurdo de un sujeto

separado de las cosas -así como de las cosas al margen del sujeto-, y se oponía con ello a las seculares concepciones del conocimiento de índole transcendental abstracto, formalista y racionalista radicando a la razón en la historia, haciéndola descender a ella e inmanente a ella, haciendo de la razón una razón histórica, viva y concreta. Mas la misma imposibilidad y absurdo, la misma vacía abstracción, es la de un sujeto aislado que al conocer se enfrenta en la soledad de su yo a su objeto en la relación de conocimiento. Si el sujeto no es independiente ni previo con relación a las cosas, tampoco lo es con relaciones a los otros, que son otros yo, es decir, también sujetos. El sujeto no está ciertamente solo al conocer. Lo que se ve ya desde sus primeros estadios: «el diálogo -dice Nicol<sup>8</sup>- concluye la fase primaria del conocimiento: convierte la impresión de la mente en un objeto propiamente dicho, mediante su definitiva identificación, y es la función apodíctica que permite considerar a los entes como tales». La alteridad como concepto filosófico que venía siendo frecuentado y trabajado cada vez más por la filosofía del siglo xx, que en cierto modo la descubre o en todo caso la lleva mucho más adelante, aparte su dimensión existencial y su importantísima consideración ética, era llevada ahora también al plano cognoscitivamente superior de lo puramente metafísico por Nicol e integrada como factor de primer orden en la teoría del conocer y no ya solo en la del ser. El otro no es un simple objeto para mí, sino un sujeto como yo mismo. Pero aun hay más: pues si, ente personal y centro subjetivo como yo, el otro tiene conmigo un lugar ontológico de preeminencia entre los seres en la teoría del ser (la ontología), si entra en ella con todos los honores y ocupa allí conmigo un puesto de primer rango, con lo mismos honores y no menor rango pasa ahora a ocupar también un lugar en la teoría del conocer, que con la del ser forma el conjunto total de la metafísica. Era llevar a sus últimas consecuencias la razón simbólica, que si había historicado y hecho lingüística la conciencia, si había hecho histórico y expresivo el logos, no acababa de reparar en que historia y símbolo, o lo que es lo mismo, expresividad implican también al otro en la relación de conocimiento y en el establecimiento de la verdad. El logos es dialógico además de histórico y expresivo.

Lo que sucede con el aprendizaje y la transmisión de la lengua es bien revelador. Pues si se requieren evidentemente unas condiciones biológicas para su aprendizaje, la lengua misma no es ni puede ser una dotación de ese tipo. Ella nos viene de los demás, pero de lo que ellos son en su vida social y cultural, es decir, histórica, no de su organismo biológico. Es en cierto modo una herencia que recibimos de las generaciones anteriores. Mas no es la herencia de un bien mostrenco del que meramente se nos hace propietarios, sino que somos nosotros, cada uno, los que de forma activa hemos de tomar posesión de esa herencia mediante un acto de apropiación. Una herencia que solo mereceremos con el esfuerzo de aprenderla, y aprenderla es una actividad que se hace en diálogo con quienes ya la poseen. Pero aprender la lengua, hacerse hombre y perteneciente a una comunidad, formar la propia interioridad e individualidad, no es algo que se haga meramente en un trabajo interior dentro de nosotros mismos. Es al contrario saliendo de nosotros, yendo afuera al encuentro con los demás y en diálogo con ellos, donde lo encontramos. Ortega<sup>9</sup> cree que la interioridad e individualidad humanas sólo pueden formarse en contacto con un mundo exterior que es fundamentalmente

medio social, como «un dentro que tiene que convertirse en un fuera». Pareciera que se estuviera hablando del aprendizaje de los sonidos lingüísticos, pues en efecto, se puede tomar este aprendizaje como ejemplo y metáfora de todo lo demás. ¿Cómo aprendemos estos sonidos, a discernirlos y articularlos? Evidentemente -según se nos revela en el aprendizaje de una segunda lengua que hacemos con mayor dificultad pero con mayor consciencia- oyéndolos y tomándolos de los demás, son los otros quienes nos los entregan. Y cuanto más es la atención que se presta a la pronunciación ajena, cuanto más salimos de nosotros mismos hacia el otro, cuanto más nos entregamos a él, más se nos entrega el otro a nosotros, que no otra cosa es la atención. Y en los repetidos ensayos que con esfuerzo llevamos a cabo para reproducir de la mejor manera el fonema que hemos oído ¿cómo vamos poco a poco perfilando, matizando, perfeccionando y aclarando la pronunciación? No por cierto mediante reflexiones de tipo fonológico sino por un movimiento de tanteo e ida y vuelta, y en reiterado contraste con el otro, en un afán por hacernos entender, de modo que la comprobación de que somos entendidos nos afirma en nuestro acierto mientras que lo contrario nos lleva a corregir hasta acertar en nuestra vacilante articulación de primerizos. En un movimiento en que ir adentro es ir afuera y a la inversa, y en que ir afuera hacia los otros es lo mismo que ir adentro y esclarecer nuestro interior de manera que sólo «en el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro»<sup>10</sup>. Y en ello se confunden e identifican el dar y el recibir, pues cuanto más se da más se recibe y recibir más es dar más sin que sea posible prescindir de ninguno de los correlatos de esta relación dialéctica, de este diálogo.

Y lo mismo que vemos en el campo limitado de los sonidos sucede en la esfera mucho más amplia e importante de la capacidad de hablar en general, en la verbalización. Aquí comprobamos de nuevo la identidad de fondo y forma -en el sentido usual de esta contraposición tradicional-, que pueden ciertamente distinguirse mas nunca separarse dicotómicamente. Pues toda aclaración de la forma es aclaración del fondo, y el esfuerzo de verbalización, el esfuerzo expresivo puede verse ora como esfuerzo por la forma que revierte en el fondo, ora a la inversa, como esfuerzo por el fondo que revierte en la forma. Y cuanto más deseamos aclarar nuestro pensamiento más dependemos de las palabras, más confiamos en ellas, más acudimos a ellas, mayores esfuerzos de verbalización efectuamos. Y cuanto más y mejor verbalizamos más se definen y precisan nuestros pensamientos, porque lo que no sabemos decir no lo sabemos, y lo que decimos de forma confusa es de forma confusa que lo sabemos. El esfuerzo de verbalización, de exteriorización expresiva, es esfuerzo a la vez de aclaración interior y de comunicación, lo cognitivo y lo comunicativo dependiendo lo uno de lo otro se unifican en la única realidad de la expresión.

Así por ejemplo, la tarea pedagógica es impulso y esfuerzo comunicativo, de diálogo con el que sabe menos, pero de nada sirve la pedagogía si al notificar no esclarece, si se limita a un simple trasladar en la idea de que todo está ya claro y solo queda transmitirlo, que es el gran pecado y peligro del pedagogismo moderno. Así también es frecuente ver en nuestros días en la universidad cómo se desdeña la docencia en aras de la investigación a

consecuencia del presuntuoso cientificismo moderno unido al prestigio ingenuo y místico que tienen para el vulgo el investigador y la investigación científica que siente rodeados de misterio. Este vulgar cientificismo separa docencia de investigación suponiendo que esta última discurre por esferas superiores que exceden las limitadas capacidades del discente, y los que se dan aires de investigadores y se ufanan por ello tienen a la docencia como una esclavitud. Pero la única esclavitud docente consiste en las pocas cosas que se pueden dejar en el lado de lo tácito y sobreentendido, en lo poco que hay de entendimiento tácito entre docente y discente a consecuencia de la inexperiencia del último, lo que hace más lento el camino. Pero esta lentitud tiene también sus ventajas cuando nos permite reparar en los detalles que es en su dilación e incomodidad la ventaja de un viaje a pie. Cuando nos permite cuestionar algo que dábamos por hecho y seguro al pasar rápidamente sobre ello. En la mejor tradición intelectual docencia e investigación han ido estrechamente juntas. Y su separación despectiva y como cuestión de principio, que degrada al alumno al degradar la docencia distinguiendo un lado noble de otro que lo sería menos en la universidad, es además de un producto de esa papanatería científicista, una consecuencia del dualismo espíritu-materia, del que vienen tantos otros como los que separan cuerpo y alma, cognición y comunicación, significante-significado, fondo y forma, logos y expresión, ignorando el diálogo en que esos opuestos dialécticos, distinguidos pero no independientes y nunca divorciados, vienen a identificarse y sintetizarse en una idéntica realidad.

Cuando, por otra parte, se subraya como nosotros hacemos el ámbito de la alteridad junto al del yo, no se trata de hipostasiar al otro en la idea de la sociedad, concibiendo a esta como una realidad en sí distinta y separada del individuo, algo con realidad propia al margen suyo, como ocurre en la sociología desde el positivismo durkheimiano y saussuriano. Pues si no hay individuo humano sin sociedad, tampoco existe ésta sin aquél: individuo y sociedad son sólo dos polos de lo mismo, como el haz y el envés inseparables de una misma cosa, dos aspectos interrelacionados e interdeterminados de una misma y sola realidad, sin que quepa poder concebir al uno sin el otro ni primar o hacer prevalecer en general al uno sobre el otro. Así decir que el individuo recibe su humanidad de la sociedad no es decir otra cosa que la recibe de los otros y que él mismo la da a los otros. No es que la sociedad sea el polo positivo y el individuo el negativo, o al la inversa. Sino de que ambos son positivos en una realidad en que dar es lo mismo que recibir y en la que no vale la lógica de lo unidireccional, de la causa y el efecto, sino que la única lógica válida es la dialéctica en que el efecto es a la vez causa y la causa efecto. Decir individuo o sociedad no son sino maneras de hablar en que se destaca uno de los polos para poner la atención en él, pero la realidad de que ambos son polos es una: el ser humano, el hombre. Y todo intento de sometimiento de uno al otro está condenado al fracaso tras causar siempre graves daños, y no sólo en el orden teórico, sino también en el práctico de la acción. Por tanto, ni *societismo* -si se nos permite este término para evitar otros que, como *socialismo*, poseen concretas connotaciones políticas que aquí no nos interesan- ni *individualismo*. El individualismo ignora que sólo en sociedad es posible el individuo, en palabras de Goethe, que «sólo entre todos los hombres se puede vivir lo humano». El societismo ignora que sólo desde el interior de

cada uno, de cada individuo, puede darse lo social. El individualismo desemboca en la opresión del todo por las partes, de unos por otros, del débil por el fuerte, en la anulación del otro, en definitiva: sea por ejemplo en las formas del racismo, del machismo, del clasismo o en otras muchas varias. El societismo desemboca en la opresión de las partes por el todo, en el sacrificio de las partes al todo, en la divinización del grupo, de la nación, del estado, en lo que se llama en política totalitarismo, se considere de derechas o de izquierdas, que sería la opresión de todos por todos si no resultara más frecuentemente que el opresor es sólo una parte muy determinada que se arroga la representación de la totalidad. Y cuando uno de los polos se debilita, se debilita el otro y así el todo. Por eso no es cosa de fortalecer lo social debilitando al individuo ni al individuo debilitando a la sociedad. Ésta necesita para ser fuerte de individuos independientes y de fuerte personalidad e individualidad. Y el individuo por su parte para alcanzar estas condiciones necesita de una sociedad firme en sus lazos sociales, firme y cohesionada en su marcha y en sus aspiraciones.

Fueron, pues, muchos los obstáculos que hubieron de remover los siglos hasta alcanzar una concepción dialéctica y dialógica en la metafísica, teoría del ser y del conocer, y en las ciencias humanas particulares. Que la razón es sólo pura razón, razón pura, no la razón sentiente de Zubiri (racionalismo). Que la razón es pasiva, *tabula rasa* en que viene a imprimirse el mundo de los objetos exteriores (realismo ingenuo). Que habita más allá de la historia (antihistoricismo universalista). Que el pensamiento es por ello distinto del lenguaje. Que en la relación de conocimiento se hallan a solas y frente a frente un sujeto y un objeto que tendrían existencia previa el uno con relación al otro. Que el logos y el logos de la verdad, de la ciencia, la *episteme*, son inexpressivos. En cambio la historificación de la conciencia junto con la atribución a ella de un carácter dialogal en el que la alteridad juega un papel de primer orden implican fértiles consecuencias. La preeminencia del diálogo frente al logos: todo logos es diálogo y no hay más que una forma del logos, el diálogo: el espíritu nunca está incomunicado. El espíritu incomunicado no es espíritu.

La concepción altérica y dialogal del lógos corresponde a la época de la madurez y plenitud democráticas, sin que con esto quisiera afirmarse que hubiera llegado ya esa época de la que ya disfrutaríamos como bienaventurados los afortunados hombres de nuestros días. Todo lo contrario, pues si en general supone la superación teórica del dogmatismo, el atisbo de lo altérico y dialogal trae consigo nuevas contradicciones y peligros para la ética, para la democracia y para el logos mismo, que siendo nuevos en sus formas son desde el punto de vista del pensamiento -y con ello de la acción-, los de siempre: el relativismo, el escepticismo y el eclecticismo que ahora, si no la niegan expresamente, desvirtúan la democracia y la degradan en democraterismo. Ya el historicismo decimonónico había sucumbido en muchas cabezas a esos peligros, y de ahí el flanco débil que ostenta y del que se apresuraron a aprovechar todos los enemigos de la historia y de la dialéctica exhibiendo sus miserias. Si la verdad es histórica y mudable, toda opinión vale por igual (relativismo), o no vale ninguna (escepticismo), o la verdad se encuentra en una componenda de las diversas opiniones



(eclecticismo). Y ahora en nuestro caso: si la razón es dialógica, si la verdad lo es, todo el mundo puede tenerla por igual, o nadie la tiene o es una media aritmética de todas. La democracia, en lugar de ser entendida como diálogo esforzado entre opiniones responsables y jerárquicamente consideradas según su grado de responsabilidad, se entiende como suma, media aritmética o componenda de opiniones caprichosas, lo cual es de nuevo dogmatismo porque internamente nadie se apea de su opinión en la creencia de que diálogo democrático es hacer valor los derechos de nuestra opinión sencillamente porque es la nuestra. Y así al dogmatismo absoluto de las épocas serviles y de absolutismo político sucede un democratismo dogmático que ignora las esencias elementales y fundamentales de la democracia y el diálogo. Pues este no es atrincherarse en la propia opinión y hacerla valer porque es la nuestra, sino una actitud flexible y siempre abierta. Así como tampoco es debilidad y sometimiento al otro o al grupo pues en tal caso renunciaríamos a nuestra opinión y con ello renunciaríamos a enriquecer con ella a la verdad y a los demás. Es saber que la verdad siendo verdadera y no relativa es histórica y se está siempre haciendo y siempre está abierta y nunca está conclusa, y por tanto nuestra opinión tampoco puede ser cerrada y concluyente, como no puede serlo la de los demás. Diálogo democrático es otra cosa distinta de atrincheramiento en lo propio, de cesión entreguista al otro, de mera componenda entre todos, cosas éstas que representan el estancamiento y la rigidez y no llevan nunca más allá ni la verdad ni la vida.

La finalidad del lenguaje, del hablar, no es meramente comunicativa, ni simplemente cognitiva, ni la suma o el solapamiento, como escriben burdamente algunos teóricos del cognitivismo, de cognición y comunicación. También aquí hay dialéctica entre ambos términos de manera que pudiera decirse que hablamos para entender entendiéndonos, es decir, para entender las cosas entendiéndonos a un tiempo los hombres entre nosotros, o a la inversa si se quiere: que hablamos para entendernos entre nosotros entendiéndonos las cosas. Porque no es posible entender nada sin entenderse entre los hombres así como sería absurdo pensar que podemos entendernos sin entender las cosas. Y esta es la fórmula que expresa y resume mejor a nuestro parecer lo que es una concepción del lenguaje de índole dialogal, una concepción del lenguaje donde el concepto diálogo tiene un lugar de primer rango.

El diálogo es nuestra condición, y en su sentido dialéctico amplio, es la condición de todo. No somos primero y luego dialogamos, no intercambiamos ideas: las hacemos y nos hacemos sólo al dialogar. Por eso no sería el diálogo algo que hiciera falta postular. Es un hecho apodíctico más allá de nuestros deseos. Si a pesar de todo se postula es porque todo lo que el hombre es esencialmente, y sin dejar por ello de serlo nunca, puede serlo en mayor o menor grado, con mayor o menor perfección, con mayor o menor consciencia. Ese es el terreno de la ética. Ahora que tanto se habla y tan importante es para todos la convivencia de culturas, conviene no olvidarlo. Las culturas, así como las religiones que son parte suya tan especial y delicada, han vivido siempre en diálogo, ninguna cultura se ha hecho a solas consigo misma, ninguna religión, ninguna lengua, ningún pueblo: la historia no conoce las esencias puras. Por ello tampoco habría que predicar o exaltar el mestizaje,

porque no hay ni ha habido ni puede haber otra cosa que mestizaje en diálogo a lo largo de la historia humana.

## NOTAS

1. *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona, 1982, pág.15.
2. En *¿Qué es investigación?*, discurso pronunciado el 18 de octubre de 1982 con motivo de la concesión del premio Ramón y Cajal.
3. Frags. viii, liii y lxxx respectivamente (Diels-Kranz).
4. Vid. *Sincronía, diacronía e historia*, Madrid, Gredos, 1978, págs. 33 y sigs.
5. El caso aquí descrito es el que se denomina técnicamente en lingüística y gramática proceso de lexicalización.
6. El término es de Ortega. Vid. *El hombre y la gente, OC*, VII, Madrid, Alianza Editorial, págs. 71 y sigs.
7. En la estética de Croce identidad de expresión e intuición.
8. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, 1974, segunda edición, pág. 113.
9. En *Goethe, el libertador, OC*, IV, Madrid, 1983, Alianza Editorial, pág. 426.
10. *Ibidem*.

© Antonio Manzanares Pascual 2004

*Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero28/dialogo.html>