

EXPERIENCIA Y COMUNICACION

Javier MARTINEZ DEL PORTAL
Pfr. Tutor. UNED

I

Podría parecer paradójico que, habiendo sido el propósito de la tradición filosófica más atenta al concepto de experiencia, el empirismo británico, el de enunciar un discurso empírico acerca de lo moral, lo político, lo usual, sobre todo entre quienes dicen inspirarse en esa tradición, sea el de referir originariamente ese concepto a lo físico y sólo de un modo derivado a lo social. Pero, quizá y simplificando, se pueda hablar como de dos vías en la constitución de las nociones de realidad y conocimiento: una surgida fundamentalmente del estudio de lo físico o de discursos acerca de lo físico; la otra, de una reflexión sobre la realidad social, como en Platón y Hegel; mientras que en Aristóteles la metafísica parece estar concebida más a partir de lo físico o del lenguaje de lo físico que de su ética, política o poética. ¿Y en qué medida el atender fundamentalmente a uno u otro modo de lo real determina una idea del ser y del conocer? Pues, por ejemplo, si lo físico puede suponerse independiente y previo a cualquier conocimiento, la realidad de la ciudad parece inseparable de su representación¹

Sin embargo, en cuanto una reflexión filosófica sea tal, es decir, mantenga su intención de universalidad (y esto por parcial o fragmentaria que de hecho tenga que ser, por muchas voces que no haya podido oír o entender), ha de orientarse por la idea de una buscada concepción unitaria de la realidad, por más que ésta

¹ Como ejemplos de teorías sociológicas para las que la representación o la autorreferencia es esencial en la realidad social, se pueden citar las de E. Goffman, H. Garfinkel, N. Luhmann... Y desde la idea de una sociología del conocimiento el libro de Berger, P. y Luckmann, Th.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortur, 1960

se dé temporalmente escindida en estratos. Y, así, no trataría fundamentalmente, de construir una ontología especial al modo wolffiano ni de circunscribirse a alguna de esas supuestas regiones delimitadas por éste o el otro tipo de ciencias; ni menos de considerar a éstas como discurso indiscutido y primero del que la filosofía sería mero comentario. Pero quizá sea más o menos inevitable el ver como primordial y esencial algún modo de la realidad. Y, ahora, considero tal a la experiencia social, a la comunicación. Entiendo ésta en términos semióticos, antes que de información emitida y recibida. Comunicación sería aquella realidad en la que la interacción es tal en cuanto posibilitada por su representación semántica, reflejo, a su vez, de la interacción pragmática, determinándose mutuamente la estructura de la interacción y la semántica y sintaxis de la representación.

Así, la comunicación tiene siempre una esencial dimensión representativa, cognitiva. Y, quizá, el modo de conocimiento más fundamental y global sea el requerido para pertenecer a una sociedad, para que una sociedad exista. Pero, ¿cómo es posible este conocimiento, cuál es su carácter lógico?, ¿en qué consiste o cómo se constituye ese universo objetivo, compartido por los que se comunican, la coincidencia en su significado y realidad, el repertorio de identidades, situaciones y acontecimientos en que se configura?, ¿cuál es su fenomenalidad, perceptibilidad?, ¿en qué medida puede ser considerado empírico, surgido en el contacto sensible, desde la razón, en la imaginación?, ¿qué clase de conocimiento puede tener de su comunidad un miembro de ella?, lo que quizá implique: ¿qué tipos de comunidad son posibles? o, en general, ¿cómo sería posible un discurso experiencial acerca del hombre?, ¿en qué clase de sociedad podría darse tal discurso?

Por lo pronto, parece que tal conocimiento es inseparable del lenguaje, pero no entendido como supuesta forma vacía, sino como

generándose en su decir la realidad, como lenguaje-literatura², al que, en parte, se le podría ver mediante la usual figura pedante, como un conjunto de textos, en un interminable proceso de generación, o como fragmentos más o menos extensos de la conversación de la humanidad. Tal lenguaje se iría originando en las diversas interacciones a las que fuera, al mismo tiempo, asignando significados, percibiéndolas y viviéndolas ya como ésta ya como aquella situación. El estar juntos, el percibirse y entenderse unos a otros va a venir posibilitado por el leer y tomarse en serio los mismos textos. Así, el lenguaje sería, dialécticamente, comunidad de hablantes y universo de significados; lugar de percepción y de enunciación que se objetiva en el enunciado que dice lo que hay; correspondencia entre las figuras del universo de su discurso y la diversidad de posiciones locutivas en el seno de la comunidad. Por eso, en cuanto el lenguaje le viene dado al hablante, al individuo, a éste no le cabe sino ajustarse o reducirse tanto a una posición locutiva como a un significado, deviniendo, por decirlo así, personaje de ese lenguaje-literatura.

Pues, ¿hasta qué punto hablamos tal lenguaje como originarios sujetos de enunciación o, al contrario, recitadores y ejecutantes de textos ajenos es el lenguaje el que habla en nosotros, repetidores de frases hechas y de las situaciones hechas por tales frase, cogidos en el imaginar y escenificar los personajes y las peripecias que en él se narran?. Pues frase y situación se conjugan de tal forma que la situación es percibida y vivida desde la frase y la frase se recrea desde y se ve cumplida en la situación. No hay prioridad de una sobre la otra; ni la palabra se ajusta unilateralmente a una situación preexistente. Un individuo, que nace tanto como en un mundo ajeno en un discurso ajeno, sólo va formando parte de un grupo en la medida en que va tomando por suyo ese conjunto de

² Dice Aranguren: "El hombre de la calle es un hombre literario sin saber que lo es". Aranguren, J.L.L. "Libertad, símbolos, comunicación" en *Ética de la felicidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1989, p.80.

textos cuya lectura compartida permite el darse y mantenerse el grupo.

Tampoco la frase determina unilateralmente a la situación; tiene siempre algún alcance objetivo y por eso, se mantiene como signo, al que la intención referencial es imprescindible. Pragmáticamente, supone que se está compartiendo un significado, la interpretación de la situación; y, así, no sólo describiendo sino proponiendo e induciendo ésta, permite que se regulen, unos respecto a otros, los diversos comportamientos, y una situación no es tal si no se auto-interpretar; aunque tal auto-interpretación consista en imaginarse como repetición de muchas otras, en subsumirse en un enunciado que la transforma en elemento o instancia del conjunto de situaciones semejantes. Así, en cada situación, aún en la percibida y vivida más mostrencamente, tiene que re-definirse el conjunto de situaciones al que se auto-adscribe, y hasta, en un sentido, re-originarse la misma noción de tal conjunto, a la que, aunque sea infinitesimalmente, se puede suponer que modifica. Es como si cada cosa, acontecimiento, al que se aplicara una palabra, fuera dejando su huella, aún mínima, en tal palabra.

El acordar que en una situación se cumple un enunciado, que satisface el conjunto de predicados característicos de situaciones semejantes, es declararla real y perceptible, acordar que está siendo efectivamente percibida. Se las podría llamar situaciones o acontecimientos perceptibles-referibles, pues en cuanto devienen el referente del enunciado son supuestas reales y perceptibles; y, al revés. Pues, a su vez, el regularse unos a otros, el percibirse unos a otros, de cualquier interacción, va a hacer posible que el enunciado se diga de la situación por él registrada o descrita, el acuerdo sobre su significado y cumplimiento.

Así, entendiendo por experiencia, la fenomenalidad, la perceptibilidad de lo real, no puede darse extra o prelingüísticamente, sino en la medida en que se dé la palabra que la refleje y posibilite; una palabra que ha de ser, si experiencial, referencial, pero no mediante un proceder unilateral hacia la realidad, sino igualmente de ésta, del acontecer hacia su inteligibilidad, apofansis. Y tal es entonces

la cuestión en torno a la posibilidad y los límites de la experiencia: ¿qué modo de lenguaje y qué modo de interacción, de comunidad, van a permitir y exigir la perceptibilidad de una y la significación del otro? ¿qué convergencia, síntesis o circularidad no viciosa ha de darse entre ambos?

Pues eso que posibilita la experiencia, en lo que la experiencia consiste, el mutuo determinarse palabra e interacción, es lo que la encierra en imposibles trayectorias hermenéuticas. Lo ficticio y lo sinsentido del lenguaje modela a su semejanza los encuentros o encontronazos humanos; y lo disparatado de éstos genera una semántica, un relato, a su imagen.

II

Uno de los esquemas más arraigados del empirismo es el de estructura y superestructura. Se supone una estructura ya ahí, quizá independiente, originaria, inmediata; y una superestructura cuya validez o sentido estibaría en ajustarse a o ser respecto a la infraestructura. Sus interpretaciones son más o menos varias. En Hume, por ejemplo, la estructura es vista como el conjunto de las impresiones posibles; en otros, como sensaciones o sensibles, o fenómenos para una mente o hechos observables, etc. Pero sea cual sea la interpretación, lo fundamental es la asimetría de la relación. Así, viendo en la estructura lo sensible o lo que en lo sensible se da, y en la superestructura la idea y el lenguaje, se tiende a ver lo sensible como algo acabado, ya ahí, respecto a lo cual habría de darse el significado. Aunque quizá tras ese privilegio de lo sensible, tras el axioma de su prioridad, se esconda esa tradición occidental de minusvaloración del cuerpo y la sensibilidad, común a hombres y animales, mientras que el lenguaje sería el resultado y la esencia de la cultura y la ciencia.

En cualquier caso, el concepto de experiencia que sostengo supone la simetría, la mutua respectividad y fundamentación de lo sensible y la idea; ambos son igualmente originarios y fundantes; con la misma naturaleza de inacabados y de proyecto a realizar. Esto permite y exige mantener la tesis o más bien el

postulado empirista de ver el conocimiento como experiencia y la experiencia como sensible. Lo sensible es lo fenoménico, no en un sentido kantiano, sino al contrario, en el de epifanía de la realidad.

Pero ¿cuáles son las condiciones de la posibilidad de que la realidad devenga fenoménica, manifiesta, ofrecida a la mirada? Pues tal estado no hay que suponerlo ni obvio ni ya dado. Ni probablemente tenga sentido decir que se irá dando en el tiempo, como en ocasiones dice Husserl. Quizá un tiempo infinito o interminable para ir aprehendiendo todos los aspectos de un objeto, no sea sino el tiempo de las interminables modalidades de escapársenos tal objeto.

Por otra parte, tampoco se sostienen las concepciones acerca de tres reinos, mundos, materialidades... La cogitatio es algo tan lógico como los cogitata, sin que éstos pierdan nada de su carácter inteligible o esencial. Los significados, aún los más ideales, son tales en una relación de mutua posibilitación lógica respecto a la situación, las relaciones intersubjetivas, en que se dan. La subjetividad es inseparable de la intersubjetividad y ésta de la objetividad. Y, en el límite, la experiencia es la convergencia de lo físico y lo inteligible, la subjetividad objetivada, la idea materializada. Lo que no quita el apenas darse tal convergencia, la fáctica escisión temporal en estratos; pero habría que reexaminar el supuesto habitual de ver tal condición temporal desde la noción de evolución, sobre todo en lo que pueda tener de metáfora optimista de la indudablemente emparentada noción de progreso. Pero, en la medida en que nociones como la de "symploké" de G. Bueno³ afirmen y permitan ver la trabazón dialéctica entre los tres niveles o géneros, pueden ser válidas para esta noción de experiencia. Y, por otra parte, aunque no viene ahora necesariamente al caso, probablemente una conceptualización en tres momentos es la que corresponda más exactamente al proceso de darse o constituirse la experiencia.

³ Bueno, G.: *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972.

En Popper⁴, en su misma vacilación o ambigüedad respecto a los enunciados básicos o de observación, se advierte que no sale del esquema empirista de estructura-superestructura. Y sólo desde éste parecen posibles sus nociones de falsabilidad y demarcación: desde el suponer una realidad ya ahí con la que unilateralmente o prioritariamente habría de medirse o evaluarse un enunciado. Pero el que, en tantas ocasiones sea tan difícil la falsación y casi inevitable la verificación de éstos, a los que una cuasi mecánica hermenéutica tiende a transformar en incorregibles, a corroborarlos, pase lo que pase, se debe al mutuo posibilitarse lenguaje y realidad. Y la idea, la conciencia, de esta mutua posibilitación es también lo que, evitando caer en unilateralidades de signo contrario, en esas noches de sordos en las que cualquier preferencia suena igual, da lo mismo, puede mantener la noción de experiencia, o de ciencia como conocimiento racional de lo real y construir criterios de validez y contrastación.

Pero la experiencia ya no puede ser entendida como surgiendo de un supuesto conjunto de observables que ya estarían ahí, esperando pacientemente a su observador adecuado, ni de un supuesto mundo de vivencias elementales a las que reducir o asignar los diversos constructos físicos o conceptuales-objetivos. Entendiendo lo perceptible, lo fenoménico, como inseparable del lenguaje, de lo lógico, y lejos de suponerlo ya tal, se trata de preguntarse por las condiciones que lo hagan posible junto al discurso que lo diga, de concebir el proceso en el que simultáneamente se van o se irían dando discurso experiencial y mundo perceptible.

Si no se puede aceptar el esquema empirista de estructura y superestructura, tampoco cabe renunciar a su ideal de un discurso referencial y de la perceptibilidad de su objeto de referencia. Pero la cuestión es qué estado del lenguaje y qué estado del acontecer social harían esto posible.

⁴ Popper, K.R.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962 pp. 196 y ss.

III

Frege, con la noción de un tercer reino, el ámbito del sentido, distinto de la representación, etc., reacciona contra el llamado psicologismo del siglo XIX o moderno en general⁵. Pero, quizá, convendría preguntarse de nuevo qué es eso de lo psicológico y la psicología; o eso de lo sociológico y la sociología. Quizá, al menos en algún momento de la reflexión filosófica, tales categorías puedan resultar un tanto intempestivas, sobre todo si vienen inducidas o marcadas por delimitaciones burocrático-académicas. En cualquier caso, pienso que no pueden ser excluidas de una reflexión lógica o gnoseológica cuestiones como la de la génesis, la subjetividad, la relación entre un enunciado o un concepto y el sujeto o la comunidad de sujetos que lo formula o lo piensa, la naturaleza individual o no de la percepción y la afirmación, etc. Si para una concepción solipsista o averroista de la razón, la universalidad de ésta sólo podía ser imaginada eliminando lo individual, exorcisándolo como psicológico, la razón dialógico-comunitaria permite y exige entender lo individual como lugar lógico irreducible. Por otra parte, mostrar lo inseparable, lo circular, de las dimensiones pragmática y semántica de la lógica, del lenguaje, es hoy, quizá, más conveniente que nunca, teniendo en cuenta esa evolución de parte del pensamiento filosófico desde el relegamiento como irrelevante de lo pragmático hasta la tendencia a disolver en ello lo semántico⁶.

Frente al disociar el contexto de descubrimiento y el de justificación o al declarar lo genético irrelevante para la validez, algo esencial en el empirismo clásico ha de ser recuperado o conservado, aunque no en su unilateralidad: la relevancia lógica de la filiación de la idea respecto a la sensación o, en general de la dimensión genética. Viendo esto, por lo pronto, en sus aspectos pragmáticos, quizá un significado, un concepto, sólo sea concebi-

5 Frege, G.: "Sobre sentido y referencia" en *Estudios sobre semántica*, 1973, p. 49-84.

6 En teoría de la ciencia esa tendencia se suele ver representada en autores como Kuhn, Lakatos, Toulmin, Feyerabend, etc.

ble, en principio, desde cierta circunstancia, que va a ser por su parte, el objeto de la referencia, la situación de que hable el discurso construido desde ese significado. O, ¿hasta qué punto son las condiciones sociales, ontológicas, del perceptor las que estructuran su campo perceptivo, en el que algo es visible o invisible?, ¿hasta qué punto las relaciones que mantienen entre sí los miembros de un grupo son posiciones de percepción y enunciación, sólo desde las cuales pueden percibirse y decirse unos a otros e ir surgiendo los conceptos que al mismo tiempo hacen posible esa situación y los modos de comprenderla?, ¿hasta qué punto sólo al intentar decir una situación desde una determinada posición se hace no sólo concebible sino posible un sentido que luego podrá ser compartido, devenir universal?, ¿hasta qué punto una forma lógica de percepción o intelección viene posibilitada o impedida por una estructura social?

Si no se entiende la relación entre lenguaje y mundo desde esa dualidad (que a veces pasa por platonismo) por la que la palabra preexistiría o existiría al margen del objeto y también éste estuviera ya ahí y se lo fuera determinando o arrojando con palabras ya hechas, con conceptos "prêts à porter", entonces quizá se pueda ver un nuevo sentido en esa noción hoy tan devaluada y confusa de inducción; e incluso advertir que la posibilidad de ésta es la posibilidad de un discurso que diga lo que hay. Pero esto supone que ni el lenguaje, el universo semántico, es independiente de la interacción social, de la realidad, ni ésta le preexiste; que ambos se dan en cuanto convergen, en cuanto el significado nace en su ser referencia, y la interacción permite y exige la inteligibilidad de un universo de significados. En la interacción emerge el lenguaje, en el encontrarse el sujeto con la comunidad, en el contacto de la mente con la realidad. Suponiendo el dogma kantiano del desorden de lo ahí, de su mera multiplicidad inconexa, no ya el lenguaje o el conocimiento, ni la mínima interacción social, real, sería posible. Pero el sujeto descubre una estructura inteligible en la realidad, aunque tal estructura es propiamente la posibilidad de su convergencia con ella, con la comunidad: éste es el factum,

aunque sólo en la medida en que efectivamente se produzca. También el dogma empirista de la mente como mera, unilateral, pasividad respecto a lo ahí (que en Hume se extrema en el quedar en algún momento constituida la mente con expectativas estereotipadas de repetición de eventos que pudieran ser ocasionales) destruye lo que es esencial a toda experiencia, su misma posibilidad: la potencia de la realidad para inducir un lenguaje que sea su fiel representación.

La inducción habría de ser entendida, por lo pronto, como el conceptualizar o enunciar algo en y gracias a su percepción, como la mirada que, en cuanto tal, deviene lectura y concepto, como el surgir la palabra desde la realidad de la que es palabra; y esto gracias a la potencia del mundo para devenir apofántico, para aparecer en el lenguaje, como lenguaje. La decibilidad de lo ahí, en su identidad, exactitud, pende de la posibilidad de que la palabra nazca, en su originareidad de significado, de lo que dice; de que no sea algo mostrenco que lanzamos ya aquí ya allí, sino que sea la cosa misma en cuanto dicha. Pues en la medida en que la palabra preexista o exista al margen de la realidad, ya no dice esa realidad. Si el relato que dice un acontecimiento, a un individuo, los preexiste, entonces en vez de manifestarlos, los suplanta, los transforma en ficción. La referencia y el sentido de la palabra exige su legitimidad de nacimiento, su nacer de aquello que dice.

Así, sentido y referencia surgen posibilitándose y exigiéndose mutuamente aunque siempre en una relación de desajuste, siendo inevitables, en gran parte el vacío referencial del sentido y la opacidad de lo denotado. Partiendo de la afirmación fregeana de que en el sentido se recoge el modo de darse lo designado, se concluiría que la presencia, clara y distinta de esto, supondría la concepción y percepción de todos los aspectos por los que deviene manifiesto. Y, por eso, quizá, la referencia unívoca de un nombre implicaría alguna modalidad de integrar el conjunto de los sentidos de lo nombrado. La ausencia de alguno de estos traería la confusión en su identificación, y en su identidad; mientras que percibir algo inconfundible, único, sería leer en ello toda la riqueza

de los aspectos en que consiste. Hegelianamente se podría decir que algo deviene tal en el movimiento en que se despliega y unifica la totalidad de sus propiedades, movimiento que podría ser formulado como la ecuación de todos sus sentidos. En todo caso, el sentido tiene una potencia fenomenalizadora, de hacer visible el objeto al que es referido que de otra manera no saldría de lo amorfo o imperceptible. En términos kantianos, el sentido sería la condición de la posibilidad de que lo denotado devenga objeto de experiencia; éste iría apareciendo, siendo constituido, en la síntesis de sus diversos sentidos.

Comprendiendo la referencia como tendente, en el límite, a la deixis, se puede decir que acontece en un espacio referencial, en el que se dan, por lo pronto, las posiciones de un sujeto y un objeto, el referente o referible; o en un espacio social con distintos procedimientos y criterios para determinar, más o menos, quién es quién o qué es qué; todos ellos inseparables, en definitiva, de sentidos que describirían figuras de tal espacio o las coordenadas de una posición. Y así, en el modo de referirse a algo, en la pragmática de nombrarlo, se revela su sentido; o, paradójicamente, si se quiere, su sinsentido. Un individuo humano es tal en cuanto existe en un espacio social; decirlo supone un movimiento en el espacio, movimiento que a su vez puede ser enunciado; los modos en los que se le puede distinguir determinan su existencia, y al revés. Para identidades mínimamente tales, en gran parte intercambiables, las referencias son proporcionales. Y, así, hablar de alguien es siempre un ritual de falseamiento, de encubrirlo con descripciones ajenas, de nadie. Y el que esto funcione muestra precisamente el mínimo grado de individuación existente, y que aún ésta sólo es posible en cuanto intercambiable y confundible con muchas otras.

Pero si tras o en esa identidad que es radical ajenidad, postulamos una verdadera individualidad, ésta sólo puede ser concebida desde el conjunto de los sentidos que constituirían su descripción propia, inconfundible.

El individuo, en el límite, es el ser auto-originario en un espacio comunitario universal. Percibir, mostrar su "heceidad", su posición, perceptible y mostrable desde cualquier otro lugar, es enunciar el conjunto de sus propiedades o relaciones que mantiene en ese espacio, es enunciar, describir éste. Para una cierta tradición, el individuo no tenía cabida en el discurso conceptual, y era, sin embargo, lo existente y lo dado en la sensación. Y, como en Mill, podría darse la referencia al margen del sentido. Pero el individuo, por ser lo existente es también lo pensable; y lo es, en cuanto la esencia es algo individual, su unicidad, irreducibilidad lógica. Pero tal esencia va surgiendo en la existencia que posibilita, en el conjunto de sus relaciones existenciales, espaciales; en cuanto unifica, se apropia de sus identidades mostrencas, fragmentarias, de éste o el otro escenario; en cuanto las genera desde sí en un postulable espacio universal que sería la integración, actualización de todos los espacios parciales, de los diversos mundos posibles. Así, la esencia individual no ha de ser entendida desde el esquema sustancialista de lo inmutable y lo contingente, como parece suceder en la noción de designadores rígidos de Kripke⁷, designadores de sustancias rígidas en lo esencial, contingentemente mudables en sus apariciones en una u otra situación, en sus encarnaciones en éste o el otro mundo. En tal noción parece volver lo más tosco de una tradición sustancialista para la que la sustancia, quizá inevitablemente oculta en sus atributos esenciales, era distinta y hasta independiente de sus accidentes, de sus manifestaciones ocasionales.

Según Frege, de acuerdo en esto con la opinión generalmente aceptada, la distinción entre literatura y ciencia sería entre un discurso en el que sólo nos interesa el sentido y otro en el que la referencia es igualmente fundamental⁸. Pero, aparte lo trivial de la distinción, cabría preguntar, desde los mismos planteamientos

⁷ Kripke, S.A.: Naming and necessity, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980.

⁸ Frege, G.: O.C., pp. 59 y 60.

fregeanos, cómo un acontecimiento supuesto histórico llegar a ser tal, cómo puede ser percibido, denotado, con qué conceptos (o imagerías) dice el hombre su vida o se la imagina y vive. Y quizá en la novela moderna pudiéramos ver algo tan esencial en esa autoimagen de racionalidad que es la modernidad como la misma física newtoniana; quizá la novela haya sido no sólo la pintura en la que el hombre se ha creído y querido reconocer sino también la épica racionalista de acuerdo con la cual ha pretendido vivir ejemplarmente su vida, la imagen de si mismo que ha intentado imitar. Y, ¿hasta qué punto un campo referencial surge no sólo posibilitado sino constreñido por el compromiso o carga ontológica del sentido que lo configura y puebla siguiendo su repertorio de identidades y acontecimientos?. Recuerda don Quijote, en su conversación con el canónigo toledano que fregeanamente separa historias verídicas y libros de caballerías, que su abuela solía decirle: "Aquella, nieto, se parece a la dueña Quintañona". Y colige, con la ironía de la lógica, que debió de conocerla o por lo menos ver algún retrato suyo. Así, la medianera en los amores de Lanzarote y la reina Ginebra, escapándose de la leyenda del rey Arturo, comadrea por las plazas e iglesias de Castilla. Pero, cuentan verídicos historiadores⁹, el personaje fue concebido, introducido en la leyenda por esos mismos castellanos, paisanos de la Celestina, que luego van a verla encarnada en ésta o la otra comadre. Si los individuos, las identidades sólo pueden existir saliendo de un universo de significados, éste a su vez, va emergiendo del percibirse, el interactuar tales identidades.

La fuerza ontológica, la presión ontologizante del sentido, hace que desde él percibamos un acontecimiento e intentemos poner, como en escena, una situación. Pero la dependencia es mutua entre un universo semántico y la interacción correspondiente; al grado de intelegibilidad de uno corresponde el grado de realidad de la otra; al cuento contado por el idiota sólo le pueden corresponder

⁹ Cervantes: Don Quijote de la Mancha, Barcelona, Planeta, 1988, p. 534 y p. 127 nota de Martín de Riquer.

una realidad y fenomenalidad similares, y al revés. Un relato inteligible diría individuos y acontecimientos verdaderamente tales, configurándolos en un tiempo, en un movimiento narrativo inteligible, muy distinto a los habituales modos temporales de la enunciación y lo enunciado. Pero tal movimiento tendría que ser tanto como lógico, ontológico: significaría una verdadera situación comunicativa; única, en el límite, decible. Al contrario, la dualidad entre discurso referencial y de ficción, o de imaginación, supone la radical inadecuación entre lenguaje y mundo, lo radicalmente limitado de la significación de cualquier lenguaje y de la decibilidad de cualquier acontecimiento. Y así, la referencia va siendo constituida desde una imaginación que la hermana con la ficción, pero que al ir concibiendo diversos mundos posibles, va concibiendo esa inteligibilidad sólo desde la cual la referencia puede ser, aunque siempre inextricable de lo imaginario.

IV

Quizá esto sea más obvio en una reflexión sobre la metáfora o el lenguaje figurado en general¹⁰. ¿Cómo se combinan entonces sentido y referencia?, ¿es lo metafórico un modo lingüístico o cognitivo restringido o la condición de la posibilidad y el límite de todo lenguaje finito?, ¿la novedad es esencial a la metáfora, sólo es tal la naciente o también la ya tradicional, a la que la repetición casi oculta su origen?

Probablemente es en algunas metáforas donde el lenguaje consigue casi librarse de ser un conjunto de frases hechas que interpretan situaciones también ya hechas, y realizarse como verdadera palabra, auto-originaria, en acto de nacer, y transfigurando cualquier posible escena preexistente, engendrar un nuevo significado y una nueva situación comunicativa, un nuevo acontecimiento y un nuevo relato.

¹⁰ Como ejemplos de la atención prestada a la metáfora en la segunda mitad del siglo, se pueden citar autores como M. Black, Ph. Wheelwright, J. Searle, P. Ricoeur..., el libro de Lakoff, G. y Johnson, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1980, Y antes que ellos, a Ortega.

Pero probablemente también la categorización más habitual se ha ido configurando gracias a ese trabajo de la metáfora que tan frecuentemente es entendida como un arbitrario o azaroso tejer o asociar de una imaginación ni perceptiva ni lógicamente responsable, desnaturalizada o devaluada con lo de estética, sin dar a tal término el probablemente inseparable sentido de Kant y Baumgarten o de la primera y tercera Crítica. ¿Existiría sin ella el cuerpo humano, si quizá todo él, cualquier gesto, es símbolo que se abre en un campo fenomenológico, de comunicación, en el que aparecen las figuras que modelan el deseo y la misma afirmación acerca de lo que hay?, ¿No es la actividad poética la que ha ido configurando imágenes en el doble sentido mental y literario que luego va a ser consideradas como hechos ahí, independientes de cualquier experiencia libidinal o estética? Quizá sin tal actividad, la riqueza del mundo de los sentidos tendería, como la materia aristotélica, en cuanto despojada de la forma, a desaparecer en la oscuridad, en el no ser. Y no es ya que el vocabulario más conceptual o abstracto nos remita, en su etimología, a una metáfora, sino que nos continúa situando en posiciones perceptivas y de categorización que siguen siendo metáforas, aún no advertidas desde la ilusión de lo literal.

Quizá en el metafórico ensamblar lo sensible y lo inteligible, en su conexas aspectos de la realidad o experiencias distintas, se patentice el mutuo ponerse lo individual y lo comunitario, lo originario y lo tradicional; y la circularidad que es la comunicación entre lo semántico y lo pragmático. Quizá se pueda entonces ver cómo el significado surge determinado por y determinante del modo en que se relacionan los hablantes, sus acciones de habla; y cómo lo nuevo, lo individual de la metáfora, es posible desde su entroncar con el decir de los otros, comunitario. Quizá la metáfora resulte ser el modo de comprender el decir del otro, integrarlo en el propio, la posibilidad de un cierto entenderse de discursos que nunca pueden coincidir ni del todo hacerse cargo uno del otro.

Una reflexión sobre la metáfora lo es sobre el concepto, sobre la relación entre ambos. ¿En qué medida los que suponemos

conceptos rigurosos, exactos, son metáforas? ¿Cómo tendría que ser un verdadero concepto? Considerando, ahora, en principio, los referentes a la conducta, y si se quiere como conjuntos, hay que advertir su carácter pragmático-semántico, reflexivo, sin que tal reflexividad haya de ser consciente. En ellos, la homogeneización que hace de algo elemento de un conjunto se dobla en la conducta homogeneizada con la que uno se identifica o a la que tiene que reducirse desde la presión del espacio en el que se mueve. Las modalidades de la categorización lo son de la estructura social. La identidad va siendo imaginada y objetivada desde el adscribirse o ser adscrito a un grupo. Pero esa identificación u homogeneización es siempre un conglomerar posiciones más o menos próximas o desviadas de un imaginario prototipo, resultando los conjuntos inevitablemente vagos, borrosos.

¿Podría ser eliminada tal borrosidad?, ¿tal vez a la guisa de H. Putnam quien nos revela la esencia del símbolo primordial del agua en eso, no ya académico sino trasmundano del, H_2O ?, ¿o tal vez sólo desaparecería la borrosidad lógica desapareciendo simultáneamente la ontológica, emergiendo en la idea y en la práctica social verdaderos individuos?, ¿No serán los supuestos conceptos reducciones a lo mostrenco de lo único que podría de verdad ser pensado, conceptualizado: la esencia individual? Quizá, y de acuerdo en alguna manera con el individualismo de la tradición nominalista, todo nombre común, en cuanto deviniera exacto, riguroso, resultara ser un hombre propio, originario de un individuo, aunque universal quizá analógicamente o desde la antonomasia.

Si viéramos tales conjuntos como ordenados, relaciones, se les podría llamar argumentos, por lo pronto según la terminología narrativa, pero en el límite, en la ecuación de individuo y propiedad, convergente con la de funciones. Serían predicados que describen o fijan las relaciones de algún número de individuos en un juego ontológico, acontecimiento, situación. Pero seguirían siendo argumentos de cualquiera porque de nadie, historias indeterminadas, borrosas. Y un individuo es tal, no repitiendo

argumentos tales, vidas plagiadas, sino concibiendo auto-originariamente su esencia, su vida con los otros, y realizándola en la comunidad de todos.

Y desde esa individualización imaginada y exigida, ¿no habrá de ser considerado todo lenguaje finito como metáfora en la que cristaliza lo imaginario y posibilita decir lo real? Por lo pronto, para cualquier hablante decir lo que le pasa u observa es aplicarle palabras, narraciones extrañas de acontecimientos, percepciones ajenas. Sólo un universo semántico tal le permite hacer coherente, dar un significado a su experiencia potencial, estructurándola, viviéndola metafóricamente, desde esas mil y una extrañas historias que el lenguaje cuenta, es. En una continua traslación de lo imaginario a la experiencia potencial y de ésta a lo imaginario, la palabra otra adquiere significado al imaginarse al otro, y esto desde mi circunstancia, a su vez, percibida y dicha desde ese imaginar. La presencia es nombrada desde un ausente soñado que adquiere como consistencia y verosimilitud desde este presente al que confiere significado. Además, al no ser éste independiente de sus aplicaciones, sino que emerge en ellas, cuando refiero una palabra a una situación mía, me postulo como semejante a los que también la aplican o afirman la semejanza entre mi situación y las suyas. Tal semejanza no es previa al ser dicha, al lenguaje; éste la posibilita y a la misma comunidad de hablantes. Así, es esencial al lenguaje que el referirme a lo supuestamente inmediato o ahí pase por ese supuesto decir indirecto del referirme al decir de los otros; pero esto no lo ve así Frege ni, desde luego, el empirismo o lo que podría llamarse positivismo semántico, la ilusión de lo literal.

Desde un planteamiento empirista, un buen diccionario se compondría de palabras que cada uno aisladamente pudiera referir a su campo perceptible; o, en el límite, que un receptor ideal, suma de todos los reales o posibles, contrastara con el suyo, suma de los de éstos. Todos los hablantes coincidirían o desaparecerían en un supuesto lugar único de enunciación. ¿Y qué sobreentiende Frege en su distinguir la referencia de las expresiones directas y las

indirectas?¹¹. Pues la cuestión es si es posible la referencia de la expresión de un solo hablante sin, en el mismo acto, referirse a los de los demás; o si, al contrario, el referente ahí solo es tal en cuanto me refiero a su ser objeto de la referencia del decir de los otros; si la referencia (y el sentido) de una expresión se constituye desde el remitirse cada interpretante a las interpretaciones de los otros, de manera que cualquier palabra, en cuanto tal, me remite a una palabra otra. Entonces, la posibilidad semántica de decir lo que hay sería la posibilidad pragmática del darse o construirse la comunidad. Y se comprendería por qué cualquier palabra desborda irremisiblemente a cualquier hablante finito. Pues eso que al empirismo parece tan simple, entender una palabra, nombrar con ella lo ahí, me lanza, aún la más próxima o cotidiana, a un interminable viaje imaginario por los innumerables mundos ajenos, intentando estar en todos los lugares, ser todas las gentes.

La potencia referencial de la metáfora va haciendo que aparezca un referente, en cuanto, en ese su transferirle una narración, lo hace narrable, acontecimiento, acto humano. Y, a su vez, enfrentarse a tal potencial suceso, referente, exige a la imaginación el esfuerzo, movimiento metafórico, de hacerlo significativo, de concebir para él un sentido. Y, así, va siendo posible la experiencia, aunque metafórica, identidades e interacciones metafóricas que patentizan nuevos significados. Mi experiencia deviene más matizada, distinguible, en cuanto la voy diciendo desde más narraciones de experiencias otras, aún de las más sabidas. Desde la ya inmemorial metáfora la experiencia que es la filosofía puede ser aventura de naufragio; sus reflexiones, relatos de naufragos por tan extraños parajes y encuentros como los descritos por Cabeza de Vaca; su lugar, la isla de Robinsón en la que sobrevivir al naufragio de todo eso que la filosofía hace ya quizá para siempre innavegable.

Y si la metáfora se descubre como narración, ésta como metáfora, traslación de narraciones, aunque el presunto escritor

¹¹ Frege, G.: O.C., pp. 64 y ss.

realista, como su símil el positivista semántico, tome el imitar modelos de supuesto realismo por decir lo que efectivamente es. La metáfora va así inventando la semejanza, el universo común que es el lenguaje, y vive del mismo postulado que afirma a éste como posible. Pero este movimiento de apropiarse la palabra, se reduciría al absurdo sin el complementario de la parodia, conciencia de lo disparatado de todo hablar, del falseamiento constitutivo de ese decirse desde lo ajeno, suplantándose, convirtiéndose en ente de ficción. Pero en este reconocer, asumir, la imposibilidad del lenguaje, la indecibilidad de lo que es, el "jorismos" entre palabra y facticidad ahí, también van naciendo nuevas maneras de enfrentarse a la realidad, actitudes gnoseológicas, significados. Y en la misma filosofía, ya en su nombre, habría que reconocer una actitud paródica ante esos discursos que se pretenden efectivos saberes, enunciadores de lo que hay; la filosofía, su lógica, surge desde la ironía, desde el cuestionar socrático la presunta ciencia, la ilusión de ciencia.

Ver como metáfora el lenguaje es advertir la indecibilidad de lo ahí y el carácter imaginario de cualquier palabra; que decir es postular, como doblando platónicamente lo que hay, una intelegibilidad ideal, una comunidad e identidad inteligibles. Pero esta intelegibilidad, de alguna manera, se va constituyendo, deviniendo referencial, en el acto mismo de concebirla y lo ahí se va transfigurando en una metamorfosis hacia su propia forma de la que la palabra es anticipación. Todo lo finito es metáfora de sí mismo. Significado y percepto van emergiendo en su conexión metafórica; en parte al menos mediante esa transposición del sentido de un aspecto de la realidad a otro; como dice Ortega¹², al comparar dos realidades cada una se enriquece en su diferencia gracias a ese nuevo sentido que le ha brotado en el contacto con la otra. La síntesis de lo sensible y lo inteligible acontece en ese conexionarse los sensibles, los múltiples aspectos de la realidad. Así se diversifi-

¹² Ortega y Gasset, J.: "Ensayo de Estética a manera de prólogo" en Obras Completas, VI, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 256 y ss.

can desde su comunicación y se comunican desde su diferencia. La metáfora posibilita simultáneamente la búsqueda del sentido y la construcción de un espacio referencial en el que los individuos y las relaciones entre sí que los constituyen sean perceptibles, mostrables. La aventura por lo imaginario va deviniendo invención de la conducta, del acontecimiento, plasmación de nuevos significados en un cuerpo, un espacio, también, transfiguradamente percibidos, vividos.

Lo sensible no es, así, el decaer lo inteligible, su desrealizarse; es su devenir fenoménico, real. La ambigüedad, la semi-realidad, de esto en lo que estamos, ese verlo como frontera y lucha entre el ser y el no ser que es lo esencial de la ontología platónica frente a la aristotélica del se es o no se es, viene determinado no sólo porque lo inteligible sólo se nos dé en un reflejo degradado, sino por el estar ausente lo sensible en lo inteligible como lo inteligible en lo sensible, por la brutal separación entre dos momentos que sólo en su síntesis, en su convergencia, podrían actualizarse.

Pero, considerando las variedades metafóricas, ¿en qué medida se las toma literalmente o son conscientes y tienden al concepto, al sentido que coincidiría con su referente? Pues ante lo credencial, realista, de la ilusión de lo literal, advertir lo metafórico del decir y percibir es advertir que van surgiendo, como imágenes, símbolos respectivos uno de otro; que si la idea es siempre conjetura, todo acaece en la indecisión. Cualquier acontecimiento, persona, puede ser eso o algo muy distinto. Una vuelta de tuerca más, un nuevo giro de la reflexión, una nueva peripecia del relato y toda la historia cambia de sentido, en un cuadro antes insospechado.

Desde luego, el organizar la propia experiencia potencial desde narraciones ajenas no es algo mecánico como podría entenderse, siguiendo a Hume, el proyectar una asociación pasada sobre el presente o el ubicar un elemento en un conjunto. La semántica de la metáfora es inseparable de la sintaxis metafórica, analógica, de aplicarla a mi situación; hay siempre un momento o margen de decisión, innovación, que faltaría en supuestas aplicaciones mecánicas o algorítmicas. Así salva su perceptibilidad, singulari-

dad, el referente, ser tragado por la masa de los elementos del conjunto. Pero probablemente pueda variar mucho su grado de irreducibilidad y lo originario del sentido; la convergencia entre ambos, ¿Cómo podría acontecer ésta?

No, si el sentido fuera independiente del referente que tendría su inteligibilidad secuestrada, su esencia enajenada. Tampoco, en cuanto éstas le vengan de una promiscuidad en la que, en el límite, desaparecería. Así, sólo en el individuo pueden converger sentido y referente. El individuo, apropiándose todas sus mediaciones, realizando en sí la inmediatez que es la experiencia, sería no sombra proyectada, sino inmediatamente perceptible; idéntico a sus sentidos que surgirían en él originarios, puros, sin superposiciones de lo ajeno, constituyendo, sobre cualquier atomización solipsista, el conjunto de sus relaciones con los otros. Así, su decirse o decirlo sería decir la comunidad universal, no ya en algún dialecto tribal, sino en la lengua universal en la que cada ser se llamaría por su propio, verdadero nombre.

V

¿Por qué lo espacial es fuente inagotable de metáforas de la que se alimenta cualquier ámbito o modalidad de representación? La exploración del llamado mundo físico y el vivir humanamente la vida percibiéndola desde un universo de significados han supuesto una permanente transposición de sentidos. La Odisea es relato paradigmático del aventurarse el hombre por lo desconocido pero también del periplo por el que la conciencia retorna, llega a sí misma; y cómo saber hasta qué punto fue el sueño del poeta el que se proyectó en esa geografía o fueron las historias de los que navegaron por mares nunca antes navegados los que dieron forma a ese sueño. O en la Castilla transfigurada de Azorín, ¿hasta qué punto es el alma sombra del paisaje o el paisaje proyección del alma?

Es como si espacio y mente sólo existieran en esa transposición, en su mutua dependencia metafórica. Y así, el fiscalista se podría consolar describiendo la mente de que fuera el animista quien describiera el espacio. La actividad del pensamiento va siendo

nombrada desde figuras, direcciones espaciales; como si su campo semántico fuera trasunto o interpretación de una topología general supuesta o construida conjuntamente con él. "Deducir, seguirse de, suponer, etc.", los términos de las relaciones lógicas más nucleares mantienen su referencia a lo espacial no menos que metáforas filosóficas como la de continente y contenido, etc. Y las preposiciones, las partículas, que traducirían esa topología cinemática, permiten, con su riqueza y ductilidad en algunas lenguas una potencia de diferenciación lógica, ausente en otras por su pobreza o negligencia. La silogística aristotélica es como si imaginara el universo cual un tablero y un conjunto de movimientos permitidos para pasar de unas casillas a otras. Y, más allá de lo diagramático, es como si de nuevo pudiera asomar el viejo sueño de una "mathesis universalis", o de una geometría cartesiana en la que a cada línea o figura correspondiera una ecuación o enunciado; de una topología en la que convergieran lo corporal devenido lenguaje y la idea devenida extensión, sensación; de un espacio efectivamente tal en cuanto idea de sí, síntesis actualizada de lo sensible y lo inteligible, de un espacio reflexivo. En cualquier caso, en el movimiento de surgir tal espacio, las cualidades sensibles van deviniendo signos cuya gramática sería la estética. Y si en él emergería la verdadera figura de la realidad, objeto adecuado de la verdadera sensación, las otras modalidades, no salva geometría, habría que verlas como metáforas, aproximaciones parciales y varias. El proceso de constitución del espacio reflexivo lo sería de la experiencia, del devenir fenomenológica la realidad; o, hegelianamente, el movimiento por el que la idea se objetiva y se reconoce en su objetividad; ésta sería el lugar en el que los diversos sujetos se encuentran, son unos para otros, y así devienen existencia, posición en el espacio común, que posibilita la mutua perceptibilidad e interacción. El espacio reflexivo es el ser la figura inseparable de su representación, el sentido idéntico a la referencia, lo sensible a la idea que, al mismo tiempo lo informa y es su conciencia; universo que el individuo ha ido generando en su apropiárselo, escenario de su acción, donde se manifiesta en la

plenitud de su forma. Pero en cuanto es sólo aproximación a sí mismo, es, como su percepción, espacio metafórico, y fuente, en definitiva, de cualquier metáfora, ya que todas tienden a la conexión de lo sensible y lo inteligible, y, por eso, al tiempo que surgen en él, lo postulan y van configurando. Así, el espacio en cuanto tal no es condición que limita, como en Kant; ni lo sensible, degradación o desrealización, como en Platón; ni la experiencia aquello en y por lo que el sujeto se vuelve inaccesible para sí mismo; es su encontrarse, su realizarse como sujeto en su mundo común con los otros. El espacio es el objetivarse la realidad; no esa forma misteriosa, inexplicable, en la que cualquier huella o eco de lo en sí sólo sirve para hacer imposible su manifestación; al contrario, es la posibilidad de su presencia, cuyo carácter fragmentario, huidizo se debe a que el espacio finito apenas es tal, apofansis, sino, laberinto en el que toda figura se desvanece, todo camino se pierde. Es el materializarse la intersubjetividad; por eso, lo objetivo es, kantianamente, lo válido para todos, pues es el plasmarse la comunidad; aunque ninguna comunidad finita sea la universal, sino, al igual que cualquier objetividad, inevitablemente provinciana, pero más o menos consciente de su condición o presa de la ilusión de universalidad.

De acuerdo con esto, la realidad más perceptible es el cuerpo humano; aunque sea, precisamente por eso, la ocasión para advertir ese hurtarse el objeto a la mirada; y, así, ante el cuerpo otro experimento el sentimiento de una insuperable imperceptibilidad; choco contra todas las barreras tras las que lo ahí se esconde, las duplicidades en las que se desvanece. Pero no por ser cuerpo; al contrario, por serlo apenas; el devenir sensible la realidad está tan inacabado como su devenir inteligible; pero, tal vez, recordando a Novalis, un día todo será cuerpo.

Y más que repetir que por ser algo espacial es perceptible por todos, interesa ahora advertir que justamente lo espacial emerge del coexistir los que perciben. El percibir lo mismo, el mundo objetivo, se constituye desde el ser el grupo, la acción comunicativa. Pero claro, en cuanto lo que percibieran no tuviera nada en

común, ya no serían un grupo. Percibir este mundo de una manera en nada similar o ajustada a las de los demás, sería no estar en este mundo. Un modo de lo sensible está ahí en la medida en que se da un modo de comunicación; pero éste exige y se refleja en un común universo semántico, una comunidad de la mirada, un espejo en el que la comunidad habite. Por eso, las tradicionales cuestiones en torno a la objetividad de lo distintamente percibido por distintos individuos o grupos, o el carácter sensible de la comunicación posible, resultarían explicitaciones o consecuencias de una tautología o más bien circularidad no advertida.

Sin embargo, según el supuesto habitual, lo humano, visto como lo anímico o lo subjetivo, no es algo que se dé en el espacio, sino meramente temporal; y, así, distingue Kant entre el sentido externo y el interno. Y, desde luego, para los solipsismos o gnoseologías de sujeto único o sin sujeto, lo que viene a ser lo mismo, difícilmente el espacio que es el pensamiento, el lenguaje, puede ser advertido, porque desaparece en un agujero de percepción y locución únicas, aunque no se sepa bien lo que desde tal posición única se puede percibir o a quién hablar. Pero la intersubjetividad sólo puede ser conceptualizada como un espacio en el que las partes extra partes son posiciones irreducibles de percepción y locución, lugares percibidos y destinatarios de los discursos; el espacio se configura como el conjunto de las relaciones, objetivas y lingüísticas, entre esos lugares; construcción lógica y ámbito de la manifestación, no se puede constituir independientemente del acto de percibirlo, decirlo. Y, en el límite, en cuanto en él se dieran todas las posiciones posibles, sería porque desde cualquiera de ellas todas podrían ser percibidas; real en cuanto en él se cumplan todas las exigencias lógicas; coincidente con el conjunto de los cuerpos, pues su forma es el darse, relacionarse éstos, las diversas posiciones. Individuos y propiedades no se ubican en él aleatoriamente sino que lo configuran; de ahí, su irreducibilidad, imprescindible de cada lugar de enunciación, percepción.

En tal espacio, la relación objetiva lo es, si también lingüística. El enunciado, al describir el acontecimiento, lo cumple. Sólo en la

convergencia de palabra y acción, acontece lo humano, el acto humano; la enunciación es momento esencial del enunciado y de lo enunciado; la interacción entre sujetos es tal en cuanto se la representan, la dicen. Si el casado de Austin no se contara el cuento de su casamiento, no se dijera de la clase de los que, suponiéndole alguna especie de sentido, reproducen esa ceremonia o metáfora institucionalizada, entonces no sería tal¹³.

Las relaciones entre individuos son relaciones entre enunciados, o entre enunciaciones o preferencias, pero cada una de éstas, en el límite, sería un enunciado. El espacio surge en el acto de esa conversación, de la conversación de la humanidad. Decirlo en su completud sería el significado actualizado; y el recorrer su trazado laberíntico la búsqueda del significado en que consiste el decir y la acción humana. En la conversación, en cuanto actual, cada enunciado integra y es integrado por los demás, es el axioma único de todos; y esto también, refiriéndose a ellos, reflexivamente, metalingüísticamente, Y, en una sintaxis, trasunto del orden objetivo, social en que se relacionan los interlocutores.

Una sociedad ha de entenderse como un espacio reflexivo, conversacional, en el que toda figura es inseparable de su representación; esto la distingue de un espacio que podría ser llamado fisicalista para no comprometer el término "físico", aplicable a un espacio reflexivo. En un espacio fisicalista, partículas e interacciones, en principio o a primera vista, son indiferentes a la representación; cabrían, en una lógica como la que Quine considera suficiente para lo que considera ciencia. En cambio, una lógica capaz de registrar, dar cuenta del acontecimiento, la comunicación, aún la mínima o más cotidiana, ha de ser capaz de recoger, simbolizar la auto-referencialidad, esencia de lo humano, de ser la sintaxis en que se revele y se constituya ese orden según el cual individuos y relaciones van aconteciendo en su percibirse, decirse.

¹³ Austin dice: "Cuando digo, en el ayuntamiento o ante el altar, etc.: "Sí (lo quiero)", no hago el reportaje de un casamiento: me caso." Cito por la traducción francesa: Austin, J.L.: *Quand dire, c'est faire*, Paris, Editions du Seuil, 1970, pp. 41, 47 y ss.

Lo que no quita lo que de fisicalista, o de límite, hay en el espacio que los hombres habitan y los configura. Pero comunicarse es interactuar en y desde su representación; la circularidad de lo semántico y lo pragmático determina un espacio objetivo, social, en el que los hombres se encuentran en la representación de sí que en su encontrarse va surgiendo. Y esta auto-referencialidad posibilita la experiencia, es la experiencia misma: ese ser y reconocerse en lo que aparece, en lo objetivo, ese verse la razón en la figura lógica del mundo, o su dejarse constituir desde su mirar, como a lo ejemplar, lo que realmente es, la figura del mundo.

La experiencia, síntesis de lo sensible y lo inteligible, es posible en cuanto la realidad es alteridad y no facticidad ajena o aleidad. La facticidad ajena está ahí, al margen de mi idea y de mi actividad, aunque por eso, tienda a mirarla como mera materia prima de mi proyecto. En la alteridad coincidiría la esencia en sí del otro, su ser auto-originario, irreducible, y el existir para mí en el espacio que es la comunidad, en la objetividad producida desde la convergencia de mi pensamiento y el suyo, una objetividad en la que mi idea, mi deseo, podría reconocerse. En ella se actualizaría la experiencia. En cambio, los modos de relación con la aliedad suponen límites infranqueables en la constitución de la experiencia, en la enunciación de un discurso experiencial. El espacio no es entonces la propiedad del individuo, hogar alumbrado por su fuego, sino mundo inabarcable y ajeno, contrahecho de pasos prohibidos; y su inmensidad, su recomenzar donde cualquier movimiento termina, el espejo de su impotencia, lo abismal en que se ha perdido.

VI

Pero, al dar vueltas a esto de que la realidad es espacio de comunicación y lenguaje, pienso ahora en alguien cuyas ideas han sido tan poco reconocidas en su sentido y alcance: Fray Luis de León. Para Fray Luis hay comunidad, realidad, en cuanto hay lenguaje: los seres son tales por los nombres; pues cada uno es en la medida en que tiene en sí a los otros, y esto acontece gracias al

nombre, que es el estar una cosa en las demás; por él, cada uno puede existir en el entendimiento, en la idea de los otros, y los otros en su idea. Su ser lo es por reflejar, en mayor o menor medida, la realidad. El ser unos para otros que es la comunidad es posible al mutuo representarse. El nombre media entre la ausencia y la presencia; y entre la comunidad y la diferencia. Por él, las cosas, quedando no mezcladas, se mezclan, y, permaneciendo muchas, no lo son. En el nombre, en el lenguaje, está la paz: el ser cada uno, no sólo dejando sino haciendo que los otros sean, configurándose como el espacio de la libertad de los otros; y, por eso, indisolublemente individual y universal. Tal sería la comunidad perfecta en la que cada uno sería en todos y todos en cada uno. Y esto, tener todo en sí es lo que buscan y pían todos los seres, conatos de semejarse a Dios; a un Dios de tal modo presente que nunca lo está, tan lejos de la vista y el conocimiento. Pero la palabra, la poesía, movimiento hacia lo divino, puede hacer que lo junto al ser lo esté en el entendimiento, traerlo a la conciencia y realizarlo en cada uno. Al percibir, al decir los diversos aspectos de la naturaleza como nombres de Cristo (diez como los sefirots), toda ella se transfigura, deviene faces de Dios, metáfora de Cristo, del verdadero hombre, de la comunidad.

Y, así, por el lenguaje el hombre contempla su divinidad¹⁴. En su ascensión que es la palabra, contempla el sentido, la identidad, el encuentro, la paz. Pero entonces se mira, y rodeado está de sueño, cercado de tinieblas y tristeza, en lo hondo, oscuro, despojado de sí; donde todo lo que es algo le falta, sin poder ni saber salir afuera; donde el odio cunde, la amistad se olvida, donde las cosas entre sí todas pelean¹⁵.

Y, Fray Luis,: ¿cómo saber si lo que se cree ver no son brillos fatuos, luces fingidas?, aunque, ¿qué es figuración de qué: el cielo

¹⁴ 1975, pFray Luis de León: *De los nombres de Cristo*, Barcelona, Bruguera, p. 59 y ss.

¹⁵ Fray Luis de León: *Poesía*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

de innumerables luces adornado o el suelo sepultado en la noche, el olvido?, ¿qué mortal desatino nos está hurtando la posibilidad, la ocasión de ser?, ¿de verdad se nos ha ofrecido ésta o todo supuesto vivir lo es de sombras vanas? Pero, la palabra, si es, es tanto ansia ardiente como espanto. Transfiguración o quimera, en el ángulo que abre, es poner lo inteligible, decidirse por y desde lo inteligible; pero, en el otro lado, es advertir y vivir su desmentido, su contradicción por lo aquí. En cuanto concibe el ser, revela el horror de su privación:

"En el profundo del abismo estaba del no ser, encerrado y detenido"¹⁶.

¹⁶ Fray Luis de León: "Del conocimiento de sí mismo" en *Poesía*, p. 89.