

# PALABRAS SON AMORES

*LIMITES Y HORIZONTES  
DEL DIALOGO HUMANO*

POR

JOSE MARIA CABODEVILLA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXX

# BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

*Declarada de interés nacional*

414

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1980 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico*; Dr. RICARDO BLÁZQUEZ, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Decano de la Facultad de Filosofía*; Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación*; Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología*; Dr. ROMÁN SÁNCHEZ CHAMOSO, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S.A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXX

# INDICE GENERAL

## PRIMERA PARTE

*Tesis: BOY MEETS GIRL*

|   | <i>Págs.</i> |
|---|--------------|
| <b>CAPÍTULO I.—En el principio eran las palabras</b> ..   | 17           |
| 1. Las palabras, papel moneda .....   | 17           |
| 2. Hablo, luego existo .....  | 21           |
| 3. Dos concepciones del lenguaje: el mecano y la caja de herramientas .....   | 25           |
| 4. Polvo y palabras seré .....  | 29           |
| 5. Y dijo el hombre: «Hagamos el lenguaje a nuestra imagen y semejanza» .....   | 35           |
| <b>CAPÍTULO II.—Vivir es convivir, hablar es dialogar</b> .   | 45           |
| 1. Alguien dice algo a alguien .....  | 45           |
| 2. Carácter dialógico de la vida natural y sobrenatural .....   | 49           |
| 3. La palabra fundamenta el orden social y la identidad personal; el Espíritu que abre nuestros oídos y nuestros labios ..... | 56           |
| 4. La era del diálogo .....   | 65           |
| <b>CAPÍTULO III.—El diálogo, camino y meta</b> .....  | 71           |
| 1. Saber escuchar .....   | 71           |
| 2. El diálogo y sus leyes de simetría .....   | 75           |
| 3. Fe, esperanza y diálogo. Comprender es una forma de compartir .....  | 80           |
| 4. Igual que la oración y el amor, el diálogo carece de utilidad .....  | 89           |
| <b>CAPÍTULO IV.—Los niveles de sinceridad</b> .....   | 95           |
| 1. Ese muro de silencio, esa palabra que derribará el muro .....  | 95           |

- |   |     |
|---|-----|
| 2. Lo que decimos, lo que pensamos y los que somos. | 99  |
| 3. Nuevo planteamiento de la sinceridad .....       | 107 |

## SEGUNDA PARTE

*Antítesis: BOY LOOSES GIRL*CAPÍTULO I.—**Diálogo de los comediantes** ..... 119

- |  |     |
|--|-----|
| 1. La importancia de la sintaxis o de cómo una máscara llega a configurar un rostro .....                          | 119 |
| 2. Hagan diálogo, señores, que la mentira es una verdad incipiente, que la verdad es una mentira consolidada ..... | 126 |
| 3. El camaleón sobre la alfombra escocesa .....  | 133 |

CAPÍTULO II.—**Arte de dialogar y/o arte de persuadir.** 143

- |   |     |
|---|-----|
| 1. No existen palabras en estado de inocencia ...                         | 143 |
| 2. Os advierto que toda conversación, ¡ay!, es retórica y comercial ..... | 152 |
| 3. Lenguaje-señor y lenguaje-siervo .....                                 | 158 |

CAPÍTULO III.—**El diálogo como eufemismo** ..... 163

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Discutir y matar moros, dos maneras muy afines de atenuar la monotonía de la vida .....                         | 163 |
| 2. Cuando los de Apolo dialogan contra los de Cefas.   | 167 |
| 3. La secreta inseguridad de los dogmáticos y su negativa al diálogo: su miedo al error es miedo a la verdad ..... | 176 |
| 4. Preguntas, y respuestas, y preguntas .....  | 183 |

CAPÍTULO IV.—**Babel** ..... 191

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Comunicación de masas e incomunicación de personas .....                            | 191 |
| 2. La irremediable ambigüedad del lenguaje o lugar donde se juntan las paralelas ..... | 197 |

- |   |     |
|---|-----|
| 3. Explicar unas palabras mediante otras palabras, mientras el polvo que quitamos de la mesa se deposita sobre las sillas ..... | 207 |
|---|-----|

CAPÍTULO V.—**Oh quanto è corto il dire** ..... 215

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Los nombres y las cosas, o el triángulo y la pirámide .....  | 215 |
| 2. Contra la fascinación de las palabras y contra los fascinantes objetores de las palabras .....   | 220 |
| 3. Sentencia (más melancólica) de un discípulo (más riguroso) de Protágoras: «El lenguaje del hombre es la medida de todas las cosas» ..... | 226 |
| 4. Que trata del diálogo con Dios y del diálogo sobre Dios, con avisos para no pronunciar su nombre en vano .....                           | 231 |

## TERCERA PARTE

*Hipótesis: BOY GETS GIRL*CAPÍTULO I.—**Hacia una definición más humana del diálogo humano** ..... 241

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Lenguajes más aptos para el consuelo que para la euforia .....           | 241 |
| 2. Dios inefable, pero elocuente .....                                      | 250 |
| 3. La Palabra se hizo carne y las palabras se transformaron en acción ..... | 256 |

CAPÍTULO II.—**La unidad hace posible el diálogo, el pluralismo hace posibles a los dialogantes** ..... 263

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Intercambio de verdades y búsqueda común de la verdad .....                       | 263 |
| 2. La «diversidad de lenguas» (Act 2,4), un derecho y un deber .....                 | 269 |
| 3. Diálogo con los antiguos o las sucesivas relecturas de un texto .....             | 279 |
| 4. Donde se concluye que todo hombre es diferente y todo lenguaje es dialectal ..... | 285 |

|  |     |
|--|-----|
| 5. De cómo la tolerancia no significa un mal menor, sino un bien mayor ..... | 293 |
|--|-----|

**CAPÍTULO III.—Comunicación y comunión** ..... 299

|   |     |
|---|-----|
| 1. Los tres niveles del diálogo: el mantillo, el estrato calcáreo y la mina de metal precioso ..... | 299 |
| 2. Segunda conversación en el escenario .....   | 305 |
| 3. Yo-tú, yo-ello, yo-usted .....   | 308 |
| 4. Amor y respeto. Desgraciadamente, tenemos más palabras para distinguir que para resumir .....    | 317 |

**CAPÍTULO IV.—Invitación al escepticismo entusiasta.** 325

|  |     |
|--|-----|
| 1. Más allá del engaño y del desengaño .....   | 325 |
| 2. Un conocimiento sin desesperación, una esperanza sin obcecación, un amor irónico, un diálogo gramaticalmente correcto ..... | 330 |
| 3. Las próximas tentativas de diálogo seguirán fracasando, pero fracasarán cada vez un poco menos .                            | 335 |

PRIMERA PARTE

*Tesis: BOY MEETS GIRL*

**EN EL PRINCIPIO ERAN LAS PALABRAS**

## I

Si así lo prefiere, podemos considerar el lenguaje como un mecano, o como un tapiz continuo, o como un edificio que no se acaba nunca, pero al cual sólo con manifiesta injusticia podríamos relacionar con la torre de Babel. Quiero decir un conjunto indefinido de posibles construcciones: los ladrillos son las palabras, y el barro de que están hechas las palabras es una mezcla de veintitantos fonemas; ese barro común que se da tanto en Ceylán como en Guadalajara, lo mismo hoy que en el magdalenense. Podemos también considerar el lenguaje como un mosaico infinito, pues infinitas son las combinaciones de sus piezas, y mejor aún, como la suma siempre abierta de los movimientos que sobre ese inmenso ajedrez podrían realizar unas pocas figuras. Usted puede, asimismo, utilizar el lenguaje como una baraja y pasarse la tarde haciendo solitarios en espera de un buen póker: pato apto, topa, tapo; tampoco un «full» sería de despreciar: término, termino, terminó (mientras, afuera, seguramente llueve), y he aquí que por fin, finalmente, ¡oh dadivosa Fortuna!, hemos podido reunir una escalera de color: paso, peso, piso, poso, puso. Pues sí, ya ve, confieso que me gustan las palabras. Me gustan tanto y de la misma manera que a otros les gustan las cosas. Hay palabras capicúas, ojo, eje, anilina, las hay que pueden volverse del revés y significar otra cosa completamente distinta: risa y asir, rata y atar. O significan la misma cosa, pero en clave literaria: Arenys y Sy-

nera. O casi la misma cosa, pero en clave metafísica: Adán y Nada. Otras veces, las palabras vienen engarzadas, igual que cuando sacamos cerezas de un cesto: peto, petate, petardo, petunia, petulancia. Se dan asociaciones fonéticas y otras de carácter conceptual: peto y adarga, mano y pie, mano y guante, homóloga y homófona. Efectivamente, existen palabras homólogas y palabras homófonas. Cada una de ellas constituye un polo de imantación que atrae a todas sus afines, mano, manopla, manillar, manubrio, manípulo, manuscrito. Hay palabras que han proliferado enormemente, palabras arborescentes, arbolario, arboladura, arboriforme, arboricultura. Las hay que repican, y otras que retumban, otras reflejan y algunas refractan. Cada palabra tiene su color, su peso específico, su textura, densidad y punto de combustión. Se lo aseguro, no hay dos vocablos sinónimos, como no hay dos hojas de abedul iguales. La ambigüedad de las palabras... Pero ésta es otra historia. ¿Sabía usted que el lenguaje es hoy la principal materia de estudio en el mundo? El problema de las correlaciones entre las ciencias humanas, dice Jakobson, se ordena alrededor de la lingüística. Existe la sociolingüística, la etnolingüística y la psicolingüística. Los científicos dividen y subdividen sus tareas lo mismo que lo haría una brigada policial. ¿Por qué? ¿Qué es lo que ocurre? Los científicos cogen cada palabra y la miran detenidamente por arriba y por abajo, por el significante y por el significado, la meten en lejía, averiguan su ascendencia —¡qué etimologías tan imprevisitas a veces, qué cuna tan humilde para un vocablo hoy tan altisonante!—; después registran cuidadosamente sus denotaciones y connotaciones, las adherencias emocionales que ha ido acumulando en el curso del tiempo. Cada vez, los trabajos se complican más, se diversifican más. Existe la semiología, existe la gramática histórica, la fonética, y la fonología, y la ortofonía, la filosofía del lenguaje. Por una parte, el estudio del lenguaje se ha convertido en el estudio más complejo, más interdisciplinar (ni la neurología ni

la lógica matemática le son ajenas); por otra parte, el peculiar lenguaje o código expresivo de cada disciplina recaba hoy una atención máxima en el ámbito de dicha disciplina. «El signo lo es todo», exclamó nuestro oráculo. Un poco como ocurrió a fines del siglo pasado con la psicología, ahora la semántica ha invadido profusamente todas las ciencias. Hay un dominio donde todos los saberes convergen, donde todas las investigaciones intercambian sus hallazgos o desconsuelos, y es el área del lenguaje.

Dígame: ¿usted no cree que tanta aplicación y esmero resultan sospechosos? Es una dedicación rayana casi en el encarnizamiento. De suyo, fíjese, las palabras nada valen, son meras alusiones, remiten a la realidad: son papel moneda, cuyo respaldo lo constituye su reserva en oro, su conexión con lo real. Cuando todos los estudiosos del mundo andan observando y mirando al trasluz los billetes, será porque desconfían de su valor; ¿no le parece? Será que, tal vez, el lenguaje ha entrado en quiebra. Y, en realidad, muchos de esos expertos, eficazmente asistidos por quienes se propusieron transformar el mundo más que interpretarlo, y por aquellos otros que intentan desmitificar el vocabulario de lo trascendente o trataron en vano de poner letra al subconsciente, y con la ayuda de algún que otro contemplativo, frustrado en su deseo de dejar escritas tan altas contemplaciones, todos ellos, unánimes, despectivos, han acabado resumiendo: *Palabras, palabras, palabras.*

Pero denuncian la inanidad de las palabras con palabras. Sus denuestos también están hechos de palabras: son una manera de reconocer y acatar el imperio del lenguaje.

Sólo el silencio constituiría una batalla digna de crédito; aunque una batalla irremediamente perdida, pues toda huelga de hambre, para triunfar, necesita ser publicada y conocida, necesita de las palabras. Pienso en tantas obras recientemente editadas sobre la «muerte de Dios»; son libros de teología, claro está, aunque dotados



de una ingenuidad de segundo grado. Pienso en esos gruesos tomos destinados a demostrar la imposibilidad de una metafísica en nuestros días; son libros de metafísica, claro está, sólo que algo más melancólicos. Pienso en Pascal: «Burlarse de la filosofía es otra manera de filosofar».

Las palabras son imbatibles, igual que aquel unicornio que tenía la virtud de situarse siempre a espaldas del cazador.

Las palabras son hermosas. Oiga esto: los castillos de ladrillos amarillos. ¿Cacofonía? Sólo son condenables las cacofonías indeliberadas, lo mismo que las metafísicas involuntarias.

Me gustan las palabras. A Verlaine también. Usted recuerda el final de aquella célebre estrofa suya: «Y lo demás es literatura». ¿Un gesto de desdén? ¡Oh, no! Verlaine sabía que esa frase era valiosa; literariamente valiosa, quiero decir.

Por favor, no crea nunca a los fumadores que dicen abominar del tabaco, ni a los habitantes de la gran urbe que escribieron su menosprecio de corte y alabanza de aldea, ni a los vivos que confiesan anhelar la muerte, ni a Verlaine. Las palabras siguen siendo valiosas. Las palabras valen, puesto que siguen circulando. Su valor es esencialmente convencional, y, por hipótesis necesaria, es suficiente. Valen para todos los usos, incluido el vejamen y reproche contra el propio lenguaje.

A esos que tanto hablan y escriben queriendo demostrar la futilidad de toda palabra hablada o escrita, yo les contaría un viejo chiste americano: «Mi padre está loco rematado; se cree que es una gallina». «¿Y por qué no lo metéis en un manicomio?» «Porque entonces nos quedaríamos sin huevos».

## II

Hace tiempo que los investigadores descubrieron cómo la idea de «decir» se halla estrechamente relacionada, en multitud de idiomas, a partir de una misma raíz, con la idea de «poner a la luz». Y es obvio que decir algo equivale a mostrarlo, exponerlo, ponerlo a la luz. Pero hay algo más. Debemos reconocer que sólo se llega a iluminar del todo un pensamiento, esto es, a pensarlo con claridad, en el momento en que lo expresamos. Hablar es como poner en claro nuestras ideas, como pasarlas a limpio. Cuando no encontramos la palabra precisa para expresar una idea, ésta acaba desvaneciéndose y se hunde de nuevo en las sombras.

Así, pues, la palabra sería necesaria para que el pensamiento adquiriese suficiente claridad, plena existencia. Pero la cuestión es aún más honda y la pregunta debe ser más radical: ¿Acaso puede existir un pensamiento, acaso puede empezar a existir, sin expresa referencia al lenguaje?

La palabra no es una mera transcripción del pensamiento en forma verbal. No es un recipiente externo donde se aloja la idea. No es la denominación ulterior de algo que preexistía en la mente. No es una *res extensa* en que cristaliza una *res cogitata*. Quiero decir que la palabra no es posterior a la idea: ésta se forja en ella y por ella. «En el principio era la palabra».

Sólo podemos pensar con palabras y sólo progresamos en el conocimiento a través de las palabras. El lenguaje es, por su cara interior, la horma del pensamiento, su molde. Un *ergon* que a la vez es *energeia*. Toda idea constituye una verdadera palabra, aunque tácita. El lenguaje trabaja ya en la elaboración de los conceptos, marca su punto de arranque y acompaña todo el proceso de creación. Hablo, luego existo. ¿Qué podría significar la habilidad de un herrero si la consideramos como algo independiente de sus herramientas? El trabaja el hierro con el hierro, nosotros pensamos con el lenguaje y des-

de el lenguaje. No basta decir que el pensamiento busca articularse en palabras, que lo amorfo busca la forma; su misma búsqueda y su misma indeterminación son ya lenguaje balbuciente, *forma formans*. Cuando surge una idea nueva, empieza expresándose de modo vacilante con palabras que ya existían, dotándolas de un sentido más restringido, más especializado; pero tal idea sólo alcanza vida propia cuando adquiere un nombre propio.

La palabra no es el vaso, y mucho menos la etiqueta de una idea. Es, exactamente, su cuerpo. Y ¿qué es antes, el cuerpo o el alma?

El alma no preexiste en ningún vago empíreo, incorpórea, fluctuante, indiferente a un posible descenso a este mundo sublunar. El alma nació a la vez que el cuerpo. La idea nació a la vez que la palabra. No existen ideas puras, ideas no verbalizadas.

*Logos* significaba idea y palabra.

El concepto nace con la palabra y con ella muere.

Recuerdo aquel mundo atroz que George Orwell nos prometió para 1984. Una humanidad uniforme, plana, absolutamente sumisa a las consignas que emanan del dictador. ¿Cómo extirpar de raíz los pensamientos discrepantes? Simplemente, destruyendo todo residuo del mundo anterior que no concuerde con el actual proyecto. Y ¿cómo abolir ese pasado, cómo borrar de las mentes cualquier huella nostálgica? Simplemente, expurgando el léxico. Palabras tales como *libertad, derecho, democracia o moralidad* son raídas del diccionario. Privados de su expresión, privados de su cuerpo, dichos conceptos van rápidamente languideciendo, se vuelven fantasmas y desaparecen en la noche. El *newspeak* implantado en aquella dictadura bloqueaba así el desarrollo de las ideas heterodoxas, pues faltaban para ellas las palabras.

Porque sin palabras no hay ideas. ¿Me permite usted abreviar mucho y decirle que el hombre piensa porque tiene lengua? Ya sé que también podría afirmarse que el

hombre piensa porque tiene manos, pero sólo en un sentido originario y remoto, porque un día las manos se hicieron prensiles, las manos de un pitecántropo suficientemente erecto, lo cual dio lugar a la retracción de la mandíbula, liberada ya de su oficio predatorio, y, consiguientemente, al aumento de la masa cerebral. Pero se trata sólo de un capítulo introductorio a la prehistoria. Porque lo preverbal ni siquiera es prehistórico. Al decir que los hombres pensamos porque tenemos lengua, estamos diciendo algo muy distinto, estamos refiriéndonos a algo más cercano y cotidiano, a la causa próxima de un efecto próximo. Los dadaístas lo expresaban así: *La pensée se fait dan la bouche*. Y la refutación de este movimiento artístico, la demostración de que toda expresión verbal, por automática que sea, responde siempre a mecanismos racionales, no invalida en modo alguno lo que he dicho; al contrario, amplía el veredicto dadaísta a todas las formas expresivas habidas y por haber, incluida la poesía gongorina. También los refutadores de Dadá pensaban porque tenían lengua.

En el principio era, y sigue siendo, la palabra. Y la palabra sigue siendo oral, gutural, aunque no llegue a ser pronunciada (hay otorrinos que prohíben toda lectura a los pacientes que acaban de sufrir una operación de laringe).

En cierto modo, podríamos decir que la palabra es simultánea al pensamiento lo mismo que el Hijo es simultáneo al Padre.

Ocurre que esta denominación de las personas divinas resulta, como todas, necesariamente torpe por antropomórfica, por unilateral y peligrosa, incapaz de advertir en su mera enunciación eso que es consabido en el simbolizado, pero negado en el simbolizante: la coexistencia eterna del Padre y del Hijo. Hermosamente escribió San Ignacio de Antioquía: «El Padre dice relación al Hijo como el silencio a la palabra». Tal afirmación no

expresa en favor del Padre ninguna prioridad, sino tan sólo un comentario de orden místico, ese vivir del Hijo en el seno del Padre, la palabra envuelta en el silencio y nutrida de silencio, palabra cargada de sentido e interioridad. El Padre no es anterior al Hijo. Tampoco la idea es anterior a la palabra.

Esta vez con mayúscula: «En el principio era la Palabra».

Palabra y pensamiento, cuerpo y alma, tanto monta, monta tanto; ¿quién podrá disociarlos?

El hombre no tiene cuerpo; es cuerpo a la vez que alma. ¿Quién podrá separar la idea de la palabra? (¿Quién podrá llamar a la amapola de otra manera, con otro nombre? La palabra *amapola* ¿no es casi una amapola? Palabrería suena igual que pajarería. La palabra *paja*, ¿no raspa la garganta igual que una brizna de paja? Decimos *enjuto*, y decimos una palabra que es austera y fuerte, toda ella músculo. La *s* es silbante, y, cuando decimos *silbar*, empezamos de hecho silbando). Cuerpo y alma, alma y cuerpo, el alma transparece en el cuerpo, el cuerpo se ahonda y adelgaza hasta llegar a hacerse alma. *Lumen de lumine*. Palabras y cosas, cosas y palabras, poseen la misma espiritual, carnal sustancia. (Los fonólogos han comprobado cómo el grupo *ang* produce una sensación de estrechamiento y congoja. Observemos qué real y adecuada resulta esta sensación en las palabras *angosto*, *angustia*, *angina*).

El lenguaje, por supuesto, es un mecano para armar mil modelos, un depósito de ladrillos para construir casas y más casas. Pero es también un duplicado del mundo; un saco de semillas; un inmenso espejo; la espelunca de Platón; el arca de Noé y el agua alrededor, género masculino, femenino y neutro; un orbe simétrico; una piscifactoría al lado del río; un atlas a escala natural.

Un atlas, efectivamente.

Disponer del mapa de un territorio significa abarcar éste, comprenderlo, dominarlo, una cierta manera de poseerlo. Así, también los nombres de las cosas nos confieren sobre ellas un cierto poder, pues en algún modo las hacen aseguibles.

Cuando el hombre primitivo fue poniendo nombres a los objetos que le rodeaban, los hacía suyos, entraba en posesión de ellos. En el principio era la palabra, aquella forma primera, la más incipiente, de incorporarse las cosas del mundo, de hacer familiares las cosas extrañas. Y cuando pintó un bisonte en la pared de la caverna, esto constituía para él una manera persistente de nombrarlo: una manera mágica de adueñarse de él. (Decimos sexta teoría sobre los orígenes del lenguaje humano o de cómo algunas palabras provienen de la evolución de ciertos sonidos que el hombre profería imitando las voces de los animales para de ese modo atraerlos y capturarlos. Una hipótesis tan improbable como plausible). Pensemos en aquel ser tan aterido, tan perplejo, un hombre a la intemperie, de noche, sintiéndose aplastado por esa bóveda negra tachonada de puntos luminosos; en el momento en que les atribuye una denominación, estos astros lejanos, inalcanzables, entran, de algún modo, a formar parte de su universo más próximo. Había en torno suyo fuerzas oscuras e indómitas; designarlas con una palabra equivalía a un principio de control. Los elementos terribles, amenazadores, que angustiaban su ánimo, quedaron, en alguna medida, neutralizados el día en que él les puso un nombre: el nombre era como un conjuro.

En algunas civilizaciones antiguas, las personas solían tener dos nombres, uno público y notorio, el otro secreto, reservado exclusivamente a los seres más allegados, los únicos con acceso a su intimidad. Según los musulmanes, Dios tiene cien nombres, de los cuales sólo el

centésimo es el verdadero y sólo El conoce; he aquí una magnífica descripción de la trascendencia divina. Tampoco los israelitas podían enorgullecerse de conocer el auténtico nombre de Dios: «Yo-soy-el-que-soy» no es un nombre, sino todo lo contrario, el recuerdo de aquella tenaz negativa de Yahveh a revelar su nombre.

Por supuesto, se trata de costumbres, presentimientos y recursos pertenecientes a una época auroral, prefilosófica, propios de una mente infantil. De acuerdo. Pero sucede que el niño es el padre del adulto, y la infancia no es sólo una etapa pasajera de la vida, sino un estrato permanente del alma. Sucede que ya entonces aprendimos todo lo fundamental, y después, a lo largo de la vida, no hemos hecho sino ampliar, atenuar o estructurar tales conocimientos. El niño descubre muy pronto algo importante: advierte que, cuando balbucea el nombre de su madre, ésta acude y lo atiende. El poder de ese niño ha crecido de repente. Y su vida futura, sus incensantes búsquedas, su biografía intelectual entera, arrancará de ahí. Algún día ha de tropezar con un muro que no se puede horadar ni escalar: lo designará, indistintamente, como lo Incomprensible o lo Inefable.

A medida que crece el mundo del hombre, aumenta su vocabulario, y viceversa. Por medio del lenguaje va articulándose su relación con el entorno. Las cosas suscitan las palabras y éstas confirman aquéllas, las confirman en su existencia. Propiamente, nada existe mientras no es nombrado con suficiente precisión. Todo es más o menos irreal hasta que no adquiere una realidad verbal. El bautismo constituye el verdadero nacimiento de los seres. La manzana, el rinoceronte, el cuarzo.

La palabra se identifica con el concepto, y éste con la cosa. *Logos* —concepto y palabra— fue el término usado por los Setenta para traducir *dabar*, palabra y cosa.

Pero no hay que concebir el lenguaje como mera nomenclatura, como una colección de rótulos para ser

aplicados sobre los objetos. Esto implicaría que las ideas preexisten a las palabras. Tampoco hay que concebirlo simplemente como un mecano. Esto supondría un mundo paralelo, sin intervención alguna en el mundo real. Me imagino el lenguaje, más bien, como una caja de herramientas con que manipular en las cosas, con que fabricar y crear cosas.

Si nada existe mientras no tiene un nombre, todo cuanto tiene un nombre puede existir, debe existir. Lo primero de todo, convendrá advertir que las palabras no son entes fijos, inflexibles e inertes. La consideración morfológica del lenguaje da cuenta únicamente de las formas, pero la sintaxis revela sus funciones. Dinámica de las palabras, aptas para desempeñar mil cometidos. Recuerdan aquellas cartulinas recortables, tres figuras y veinte prendas de vestir. Una misma palabra podrá vestirse de marinero, de obispo o de tirolés, según vaya a participar en una oración enunciativa, interrogativa, desiderativa, dubitativa, exhortativa. Pedro ha venido a casa, ¿ha venido Pedro a casa? El lenguaje, como caja de herramientas, y cada palabra, como una navaja de Solingen, provista de sacacorchos, punzón, abrebotellas, lima y un extraño elemento que la mayoría de los hablantes no sabe para qué sirve; sirve para pulir y perfeccionar los demás.

Tres misiones superiores han sido asignadas al lenguaje: descubrir lo oculto, actualizar el pasado y hacer presente el futuro.

El descubrimiento de lo que está oculto parece una función menor, exactamente la misma que viene insinuada en la modesta etimología de «inventar». Inventar significa tan sólo encontrar. Cuanto inventamos existía ya. No es otra la definición que suele darse de la originalidad: ésta consiste, simplemente, en ver algo que desde siempre estuvo ahí, pero que nadie veía, y en dar nombre a lo que carecía de él. Definición humilde sólo en apariencia. Realmente, dicha operación es tan importante y fecunda, que sólo el significado posterior, mu-

cho más ambicioso, del verbo *inventar* puede hacerle justicia. Se trata de la misión creativa del hombre y de la palabra humana. Esta, efectivamente, hace presente el futuro.

La palabra no se limita a ser descriptiva, es precursora. No se reduce a cumplir el papel de comprobante de una realidad siempre precaria, a reproducir la versión convencional del mundo, a escribir la apologética de lo establecido. Por el contrario, la palabra creadora anticipa lo que todavía no es, percibe y libera lo que hay de movimiento y tensión en la realidad, es su comadrona, revelando aquel otro fondo de verdad que sólo necesita, para empezar a existir, del llamamiento de la palabra.

Contra la definición de arte dada por Platón, la concepción del arte practicada por Ratchasima. Platón estableció una escala mimética que era todo un proceso de degradación: Dios crea el arquetipo de la mesa, el carpintero crea el simulacro del arquetipo y el pintor crea el simulacro del simulacro. Ratchasima, en cambio, un viejo pintor tailandés, tenía del arte otra idea. Un día cayó en desgracia de su rey, el muy honorable y justiciero Kompong, el cual lo condenó a muerte. Mandó que lo colgasen del cuello con una cuerda de nudo corredizo. Aunque cruel, o quizá por demasiado cruel, con el fin de prolongar la agonía del reo, permitió que éste pudiera sostenerse con sus manos de dos argollas; cuando las fuerzas le flaqueasen, el nudo entraría en acción. Tal vez para distraerse en aquellos sus últimos minutos, tal vez porque poseía una fe que sus verdugos no compartían, Ratchasima, mientras se sostenía con una única mano, quiso con la otra grabar sobre la pared, valiéndose de sus uñas, dos ratoncillos. Los hizo con el mayor esmero, con enorme cuidado: con tanta perfección, que les insufló vida. Las figuras, en efecto, una vez terminadas, comenzaron a moverse; saltaron de la pared a la cuerda, y allí se dedicaron a roer el esparto hasta que rompieron la cuerda. El pintor cayó al suelo y huyó.

El arte es capaz de eso. La palabra es capaz de eso.

La palabra, algo de suyo tan insignificante que el Maestro Avila la describía como «un poco de aire herido», mueve montañas, deseca pantanos, conforta o subleva los ánimos, inaugura las edades de la historia. Los cubanos cifraron en tres P el éxito de su revolución: Palabra, Pueblo y Pólvora. Lo primero, la palabra. Ella fue la que sacudió al pueblo y encendió la pólvora. En el principio fue la palabra.

Lo fue, lo es y lo será. La palabra se sitúa siempre en vanguardia. Por la punta de la palabra ha ido creciendo y dilatándose el espacio propiamente humano, como un tirón a la simple realidad bruta, la lucha contra lo real inerte en favor de lo posible. La palabra es creadora porque es subversiva, constituye el gran poder de contestación del hombre contra todo aquello que sólo es objetivo y obvio, la fuerza de agitación capaz de modificar los límites de un universo dado. Pienso que los únicos grandes maestros son los que enseñan más de lo que saben. Pienso que el pensador de casta escribe precisamente de lo que no sabe, transgrediendo diariamente esa frontera imprecisa que separa sus conjeturas de su ignorancia. Sólo conocerá sus propios límites quien los haya sobrepasado. Cualquier otra cosa es pura tautología.

Si el lenguaje se limitara a consignar lo que hay, a justificar lo establecido, no habría podido darse progreso alguno. La palabra representa la insumisión esencial del hombre, aquello que anticipa los tiempos venideros. Más aún, lo único que los hace posibles. Sin lenguaje no existiría siquiera el futuro, la vida entera de la humanidad se habría estancado en el año cero, en la mera zootología.

#### IV

La palabra anticipa el porvenir a la vez que recapitula el pasado.

El idioma es un baúl donde se guarda toda nuestra experiencia histórica, la fijación y acumulación de experiencias que siguen ahí disponibles a través del tiempo. La red de la memoria está tejida de palabras. Sólo mediante las palabras puedo retener mi propio pasado y el pasado de mi especie; el agua es lo inasible, lo inasible es lo innominado. Nombrad y conservaréis. El nombre es el cuerpo glorioso de cada una de las cosas nombradas, las cuales continúan presentes en esa cuarta dimensión donde los adverbios de tiempo resultan tan irrelevantes como los de lugar. Digo Edad Antigua lo mismo que digo Edad Contemporánea, igual que nombro las anémonas que tengo sobre la mesa.

Más que por los utensilios materiales que cada época nos legó, más que por sus realizaciones históricas, el pasado de la humanidad nos es conocido por ese utensilio que es el lenguaje y por aquellas palabras que dan cuenta de dichas realizaciones. No hay mejor museo que las bibliotecas. En ellas se conserva algo mucho más valioso y más frágil que una vasija o un fragmento de collar: la palabra, el testimonio humano por excelencia, la memoria colectiva, el tuétano de ese *phylum* que avanza obstinado, flexible e innovador, hacia los tiempos venideros.

Nuestro lenguaje actual no es otra cosa que el pasado hecho palabra, el fruto de una evolución histórica que simultáneamente era evolución lingüística. Por eso, la gramática es a la filología lo que la geografía es a la geología. A medida que profundizamos en las capas inferiores, vamos pasando de la historia del idioma a su prehistoria, de nuestra lengua a otra lengua madre. (Resultaba seductora aquella teoría según la cual la antigüedad de las lenguas viene calibrada por su correspondencia con las distintas etapas de la evolución terrestre. Las más primitivas serían las lenguas «aislantes», donde los vocablos constituyen entidades inalterables y meramente yuxtapuestas; evocan el reino mineral. Las lenguas «aglutinantes», compuestas de palabras que ya admiten afijos, corresponden al estadio de los vegetales. Y por

fin representarían el último estadio, propio de organismos semovientes, las llamadas lenguas «flexivas», de una gran ductilidad y especialización, con cambios vocálicos o consonánticos dentro de una misma palabra).

Cada uno de los idiomas será después la mejor recapitulación del pasado de un pueblo. Ciertamente, nuestra historia nacional puede contarse enumerando una larga serie de guerras, invasiones y alianzas, pero puede también ser narrada puntualmente mediante la simple relación de vocablos que iban surgiendo e incorporándose al idioma. Capítulo primero o época prerromana: *barro, páramo, izquierdo*, expresiones indígenas, de origen ibérico. En el capítulo siguiente, en lugar de citar a Daciano o a Basilides, bastará citar las palabras *persecución* o *martirio*. Después, aquella tediosa lista de reyes godos podría ser sustituida con ventaja por unas cuantas voces de origen germánico: *espuela, guardia, orgullo, guerra*. El capítulo de la dominación árabe ocupa un gran número de páginas: *aduana, azotea, taza, laúd, albañil, alfombra*, un perfecto sistema de *alcantarillado* y una deliciosa fruta llamada *albaricoque*. El renacimiento vino de Italia, y con él tantos italianismos: *piano, fachada, carroza, escopeta*. De América, junto con una buena provisión de alimentos aquí desconocidos, se trajeron los conquistadores un cuantioso léxico: *tomate, chocolate, maíz, cacao*. En el siguiente apartado, la España borbónica, llena de *coquetas* y *petimetres*, usará *corsé* y *tupé*. Cuando el poder expansivo de Francia sea superado por el de Inglaterra, los galicismos son reemplazados por anglicismos: *club, mitin, fútbol*. Punto por punto, la historia de España coincide con la historia de la lengua española.

Cada lengua ha seguido su trayectoria especial y sintetiza una determinada interpretación del mundo. Tal vez, el llamado genio del idioma revela, acerca de sus hablantes, mucho más de lo que puede revelarnos el sistema de alimentación o la referencia de sus instituciones militares.

No hay duda que el desarrollo de una cultura es paralelo a su desarrollo lingüístico. El castellano del siglo XI, por ejemplo, un idioma tan rudimentario en comparación del latín que existió doce siglos antes, refleja la tosquedad e indigencia de una sociedad que ensayaba entonces sus nuevas formas de vida. Así también, la riqueza intelectual de una persona viene demostrada, ordinariamente, por su mayor o menor dominio del lenguaje, en cuanto éste indica el grado de su capacidad para desarrollar y matizar ideas (por supuesto que la abundancia de léxico nada vale como simple medida cuantitativa, sino como posibilidad de elegir mejor, de precisar al máximo, de obtener una expresión cualitativamente superior: una expresión no sólo más aproximada, sino cierta, en contraste con otras expresiones no sólo confusas, sino falsas). «Ca bien assí como el cántaro se conoce por su sueno, otrosí el seso del ome es conocido por la palabra».

Por la palabra el hombre es conocido, y por ella será recordado. Incluso los grandes héroes, más que por sus grandes hazañas, pasan a la historia por una sola frase feliz —auténtica o apócrifa, tanto da— con que supieron resumir, magnificar o menospreciar su hazaña. Sin una buena frase, la gesta del vencedor quedará desteñida; con ella, un fracasado es capaz de transmutar su desgracia en victoria. El martirologio no es tanto una crónica de tormentos cuanto un florilegio de sentencias espirituales.

No sólo la poesía, como quiso Mallarmé, es «cuestión de palabras». También lo es la historia.

Las palabras son lo único que no se lleva el viento. Las palabras quedan, más duraderas que el bronce. Mueren los imperios, los monumentos se derrumban, perecen los hombres y bajan al pozo del olvido. Pero antes de expirar, el moribundo pronunció una frase entrecortada, la última que a duras penas pudo articular. Sus hijos la recordarán mientras vivan, lo mismo que su madre había recordado siempre aquella primera palabra que él

balbuceó un día, ochenta años atrás. Entre un extremo y otro, la vida humana está hecha de palabras. Habló, luego existió. Dejó una viña, un reloj, algunas fotografías: la viña fue vendida muy pronto, el reloj se extravió en cualquier mudanza, las fotografías deben de estar metidas en alguna carpeta que nadie sabría ya encontrar. Pero nos queda de él una frase.

Polvo y palabras seré.

Antes de resumir la historia, el lenguaje la hizo posible.

Al fondo de una caverna se guarece una mujer que tiene a su hijo en brazos. El hombre ha salido a cazar. Ella hace lo que todas las mujeres harán a lo largo de los milenios: soñar en el futuro de su hijo y temer por él. Sabe hasta qué punto un niño es débil y vulnerable, y lo difícil, lo azarosa que es toda vida humana sobre la tierra; conoce muy bien el hambre y el frío, el espanto nocturno, los largos viajes a través de una inmensidad desolada. ¿Qué puede hacer ella para proteger a su hijo y para que éste sea capaz luego de defenderse a sí mismo? Dentro de algunos años aprenderá a luchar contra las fieras, a escalar riscos, a pulir el pedernal y a perfeccionar los ardides de la guerra. Pero antes es preciso que aprenda otra cosa, más fundamental que ninguna: que aprenda a hablar. La madre le enseñará el manejo de este utensilio básico, los nombres, las denominaciones, la expresión del ruego y de la amenaza, la alusión a los seres ausentes. En este exiguo lenguaje, tan tosco como el resto de las herramientas, ella ha condensado su experiencia y la experiencia de sus mayores, el conocimiento del mundo y de la vida, que deberá ser entregado al hijo como su mayor tesoro, superior al cuchillo y a la sal; un legado delicadísimo, esa antorcha encendida que va de generación en generación. Cada palabra es como una abreviatura, una lección muy resumida, una cifra donde quedaron compendiados tantos años de es-

fuerzo humano y alguna vaga intuición dispensadora de consuelos.

Esa antorcha ardiendo vendrá hasta nosotros de mano en mano, de siglo en siglo.

«¿Qué es esto?», pregunta el niño, y lo que el niño quiere saber no es la composición interna del objeto, ni siquiera su finalidad práctica, sino precisamente su nombre. «En el principio era la palabra». Así comenzó la ciencia, según atestiguan las listas babilonias de vocablos, de nombres de cosas por secciones: piedras, volátiles, fenómenos atmosféricos. Y así continúa hasta hoy en los índices onomásticos, en los diccionarios especializados: todo nuestro saber cabe entre la A y la Z.

El lenguaje es algo más que un medio o instrumento. Es como una segunda matriz para el ser humano, la matriz cultural donde se formará su alma, tan imprescindible como la matriz en que se formó su cuerpo. Pero a la vez que su cuerpo, ya iba modelándose también su alma. Henry Truby, profesor de lingüística en Miami, afirma que, dado que el feto oye hablar a su madre (el líquido amniótico es mejor conductor del sonido que el aire), el aprendizaje del idioma se inicia antes del nacimiento. Poco a poco, el embrión humano va configurándose no sólo para vivir, sino para vivir humanamente: para poder hablar. «Venir al mundo —dirá Gusdorf— es tomar la palabra». Desde los pulmones hasta el velo del paladar, desde la laringe hasta las cuerdas vocales, todo ha sido minuciosamente diseñado en función de esa actividad fundamental, indispensable, que el hombre deberá practicar. Es cierto que la misión primaria de los pulmones es respirar, y la de la nariz es oler, y la de los dientes es triturar los alimentos. Pero también es cierto que, cuando decimos que los pulmones, la nariz o los dientes son *para* hablar, estamos refiriéndonos a una finalidad mucho más universal e inmanente que cuando decimos que la nariz es para sostener las gafas. La verdad es que los pulmones, igual que los labios o las cuerdas vocales, son esencialmente «órganos de fona-

ción». En puridad, deberíamos decir que la respiración constituye una función natural y que el hablar es una función cultural; a estas alturas, sin embargo, ¿qué diferencia existe entre ambas funciones? Ya el hombre es todo él un ser cultural, la cultura es su naturaleza. Si la facultad del lenguaje es un efecto de la evolución biológica, también puede decirse que es una de sus causas: no hay duda de que el uso del lenguaje ha introducido modificaciones biológicas en el cerebro humano. ¿Qué es hoy ya lo natural y qué es lo cultural? Existen funciones instintivas y otras que son adquiridas, secundarias, intencionales. Pero la génesis misma del lenguaje, ¿no obedece a un impulso innato, es decir, a una «intencionalidad constitutiva»?

## V

Habría que remontarse mucho para establecer la frontera que separa lo cultural de lo natural. Y además, si en el hombre una gran parte de lo cultural es ya natural —naturaleza corregida y ampliada por la cultura—, ¿no había también en los animales ya algo cultural, más o menos impropriamente cultural; algo que iba adelgazando poco a poco su naturaleza para permitir un día la aparición de lo propiamente humano, de lo propiamente cultural? La frontera entre ambos mundos sería no sólo sinuosa e intrincada, sino también permeable.

Nadie ignora que hay animales dotados del poder de organizarse colectivamente, de construir viviendas muy complicadas, de inventar y utilizar algún instrumento. Y hasta de «hablar». Entrecomillo la palabra para referirme a esa suerte de lenguaje con que se comunican tantos animales capaces de emitir y recibir señales acústicas. Normalmente, se da tal comunicación entre miembros de una misma especie, pero también entre individuos pertenecientes a familias muy distintas; el pez piloto, por ejemplo, habla con la ballena. Insisto: digo hablar



en un sentido lo bastante amplio, pero a la vez lo bastante inequívoco como para constituir su estudio una disciplina rigurosa llamada zoosemiótica. Sus orígenes hay que buscarlos muy atrás. Los signos que investiga esta rama de la semiótica se hallan ya presentes en los grados más bajos de la escala animal. Cualquier ser vivo capaz de convertir sus experiencias en unidades memorísticas que orienten su conducta, es capaz también de producir ciertos signos rudimentarios. Los animales superiores poseen ya un código mucho más variado de señales, del cual constantemente se sirven para convocar a sus hijos, llamar a su pareja, ahuyentar a los enemigos, dar la alarma a sus congéneres, practicar incluso esa forma sofisticada de lenguaje que es la mentira: el reclamo con que atraer a sus posibles presas.

Todo lo cual resulta suficientemente seductor para convencer a algunos científicos de que existe, entre dichos mensajes y la palabra humana, una curva de evolución ininterrumpida, una indudable *continuidad*, aunque seguramente con eslabones perdidos. Según ellos, la diferencia entre las pautas de comunicación animal y nuestros sistemas verbales es meramente cuantitativa, obedece tan sólo al aumento lineal de una facultad común, no específica. La mayoría, sin embargo, de los investigadores (cada vez aparece más lógica, más biológica, la singularidad del intercambio humano, ese hiato, esa fractura entre él y los lenguajes irracionales más desarrollados), la mayoría, digo, sostiene la teoría de la *discontinuidad*.

Entre las características propias del lenguaje humano destaca su «plurivalencia estructural» o diversidad de significaciones perfectamente discernibles en una misma oración. Asimismo, la «elasticidad», es decir, la aptitud para referirse a objetos o temas distantes, sea en el espacio o en el tiempo. Esto es capital. Porque las voces de los animales sólo demuestran estados afectivos —miedo, deseo sexual, hambre, furia, dolor—; simplemente son una expansión automática de su energía

emocional. Nuestras exclamaciones instintivas, aun las más inmediatas, difieren lo suficiente de tales voces: han adoptado la forma de interjecciones, y éstas sí que pertenecen ya al lenguaje, porque constituyen modelos convencionales y estilizados de una expresión afectiva, como lo prueba el hecho de que las interjecciones sean diferentes en los diferentes idiomas. Sucede lo mismo con las onomatopeyas; son verdaderas palabras en la medida en que tomaron naturaleza léxica, y por eso varían según el carácter fonético de cada lengua. La semejanza entre nuestro *quiquiriquí* y el *kokeriko* francés no significa precisamente que los gallos se expresen de distinto modo aquende y allende los Pirineos. En realidad, ningún gallo dice una cosa ni otra, ni la vaca dice *mu*, ni el cordero dice *be*, ni el perro dice *guau*. Lo dice el hombre. La diferencia entre los sonidos animales y las sílabas humanas que los remedan no es menor que la que existe entre el rumor de las fuentes de Roma y la pieza para piano que con ese título compuso Respighi.

Nada prueban las onomatopeyas. Los recursos paródicos del lenguaje no sólo han sido siempre mínimos, inapreciables, sino que ya desde un principio fueron resueltamente desechados, sustituidos por otro tipo de locución enteramente diverso, arbitrario y simbólico, el único que hoy conocemos. Las voces imitativas resultan sobremedida escasas en cualquier lengua (palabras que antiguamente fueron consideradas onomatopéyicas, se ha visto después que no eran tales; el *fouet*, tan sugestivo, tan próximo al chasquido del látigo, procedía en realidad de *fagus*, haya). Las onomatopeyas, pues, no prueban nada. O prueban lo contrario. *Bisbisear*, *refunfunar* o *cuchichear* son términos de fabricación muy reciente, productos de un idioma altamente evolucionado.

Al lenguaje de los animales le falta ese distanciamiento que los filtros de la racionalidad imponen. El contacto sensorial directo debe ceder en favor de una cierta lejanía crítica, de una cierta elaboración. Sólo cuando ésta se produzca, cuando el automatismo sea reemplazado

por la reflexión, es cuando el aullido podrá transformarse en palabra. Palabra al principio muy tosca y vacilante desde luego, difícil tal vez de distinguir del sonido más o menos equivalente emitido por un animal, pero palabra al fin y al cabo; palabra que funda un tipo de evolución divergente e indefinida, que puede incluso dar lugar a fracasos o extravíos, ya que así como la inteligencia es más falible que el instinto animal, también las palabras pueden ser más engañosas que el aullido. De esa primera y torpe palabra nacerán con el tiempo los vocablos imprecisos, o mendaces, o equívocos, o inadecuados. No importa. El balance final es altamente positivo: en el haber hay que ir sumando los nombres de las cosas, el genitivo, el condicional, el circunloquio, el párrafo ciceroniano. Primero fueron las palabras concretas y después las generales. Primero el singular, luego el plural, luego la abstracción. El hombre dijo «árbol», y ya no señalaba ningún fresno, ningún roble. Otro día dijo «vegetal». Cuando habló del «ente», el mundo universo era ya suyo.

He aquí la tercera, y más importante, característica del lenguaje humano: su «productividad», sus infinitas virtualidades, la capacidad de combinar unos pocos significantes para expresar, articulándolos de una u otra forma, un sin fin de significados. Los mensajes, en cambio, que emiten los animales son reiterativos, ritualizados, sin posibilidad alguna de desplegarse y alcanzar un tipo de discurso abierto. Jamás sus signos, sus contados signos, podrán acumular la referencia a otros signos dentro de un sistema históricamente progresivo. Ya se sabe que los primates superiores son capaces de utilizar algún instrumento y hasta de fabricarlo con sus propias manos, pero lo que nunca han conseguido es producir nuevos instrumentos a partir de los que ya poseían. De la misma manera, aunque el animal pueda usar de cierto signo para referirse a un objeto, nunca es capaz de usarlo para referirse a otro signo, nunca es capaz de construir una «frase» nueva.

Hablamos, no obstante, de lenguaje animal, de semiótica animal. Lo que ocurre es que aquí, como en tantos otros fenómenos de la vida y de la naturaleza, entendemos lo inferior por su relación con lo superior, tratando de explicar aquello a la luz que de esto se desprende. Cuando decimos de alguien que tiene un corazón de hiena, injuriamos, sobre todo, a las hienas. Y las injuriamos porque las sobrestimamos: porque estamos atribuyéndoles una crueldad de la que no son capaces. No hemos percibido objetivamente su comportamiento, sino que lo hemos interpretado humanamente. Por eso, sólo por eso, hablamos de la «crueldad» de la hiena o del «lenguaje» de los animales. El grito instintivo de una gacela al avistar a un puma, hace que todos sus congéneres emprendan inmediatamente la huida; ese grito, a nuestro parecer, constituye un mensaje transmitido a los miembros de la manada, sencillamente porque lo relacionamos con la voz de alerta de un centinela. Pero tal grito sólo posee un potencial informativo; en realidad fue nada más una reacción automática, refleja, puramente emocional, de aquella gacela ante el peligro.

El aullido, el relincho, el zureo, no constituyen ningún primer capítulo de la historia del lenguaje. Son sólo una introducción al prólogo, son otra cosa distinta. Hubo una vez, dentro de la continuidad visible, la irrupción de un elemento diferente, un salto cualitativo, algo que no era un tramo más en el progreso biológico, sino una dimensión nueva. Cuando la capacidad craneal llegó a tener el debido volumen, cuando la laringe, y la lengua, y el velo del paladar habían alcanzado la disposición adecuada... De acuerdo. Existió una preparación necesaria y lentísima, un grado 99 precedido del 98, del 97, del 96; pero lo cierto es que, al llegar el agua a los 100 grados centígrados, de repente se produjo un fenómeno insólito, algo que hasta ese momento ni existía ni era imaginable. Había aparecido el hombre. Aunque muy elemental, la inteligencia empezaba a funcionar; aunque balbuciente aún, había nacido el lenguaje.

Lo que sólo era *phoné*, se convirtió en *logos*.

Logos significa sonido cargado de idea, lenguaje, razón. La tradicional definición del hombre como «animal racional» equivale a su definición como «animal parlante». Definición esta rigurosa e irreprochable, pues el lenguaje es algo exclusivamente humano, no compartido por ninguna otra especie, y universalmente humano, común a todos los individuos de dicha especie. Entre las sociedades de civilización más avanzada, con sus refinadísimos sistemas de símbolos, y los pueblos de cultura más primitiva que nos es dado observar (hay tribus en Brasil cuyo nivel de vida los etnólogos califican de neolítico), existe un parentesco suficiente, un fundamento idéntico: un medio de comunicación cuya naturaleza básica sigue siendo la misma. Hasta tal punto constituye la palabra esa nota común y privativa del hombre, que con toda justicia es señalada como rasgo definitorio: el *homo loquax*.

Nada se sabe de los orígenes concretos del hombre y nada, por consiguiente, de los orígenes del lenguaje. Simplemente, el nacimiento de la palabra coincidió con la aparición del hombre.

Dada la calidad definitoria del lenguaje, parecería absurdo preguntar qué fue antes, si el hombre o el lenguaje. Edgar Morin hace una observación feliz: «Fue el lenguaje el que creó al hombre y no el hombre al lenguaje, a condición de especificar que fue el homínido quien creó el lenguaje». Morin juega con los dos niveles de este vocablo, de tal forma que responde así satisfactoriamente a la vieja cuestión de qué fue antes, si el huevo o la gallina.

Digo que nada sabemos, ni nada sabremos nunca, sobre el nacimiento del lenguaje. Coincidió con el nacimiento de la conciencia. ¿Quién puede precisar cuándo surgió su propia conciencia? Para ello haría falta una conciencia previa a la conciencia. Asimismo es lícito

afirmar que fue necesario el lenguaje para inventar el lenguaje, lo mismo que hace falta un obispo para consagrar otro obispo. La palabra, en cuanto «denominación convencional», implica una convención que implica...

Determinar los orígenes del lenguaje es tan imposible como determinar cada uno el nacimiento de su conciencia e incluso su mismo nacimiento a la vida. Sólo nuestros padres, nuestros ascendientes, pueden certificar que nacimos un 18 de marzo. Desgraciadamente, el hombre no tiene ascendientes capaces de revelarles qué día nació o qué día articuló la primera palabra. Todas las investigaciones en torno al lenguaje se detienen forzosamente ahí, en un momento que ni siquiera puede llamarse inmemorial. Ciertamente, podremos avanzar algo, remontar unos metros más el curso de las aguas, destejer lo que los milenios fueron tejiendo, descubrir o exhumar nuevos idiomas anteriores a los ya registrados. Serán siempre códigos muy tardíos, muy posteriores a las formas originarias del habla humana.

Actualmente se conocen varios miles de idiomas, sumando a las lenguas vigentes todas aquellas lenguas muertas de las cuales existe alguna referencia. Pues bien, tal cifra es por completo insignificante en comparación del número de lenguas que necesariamente tuvieron que preceder. Si la aparición del lenguaje humano sobre la tierra la situamos en un primero de enero, probablemente el idioma más antiguo de que se tiene noticia habría que localizarlo entre Navidad y los Santos Inocentes. El sumerio es de ayer tarde, muy próximo a la formación de ciertas voces castellanas que ingenuamente denominamos arcaísmos.

Por antigua que se considere, toda lengua remite esencialmente a una época anterior, en cuanto que supone una herencia, el legado de unos antepasados. Nadie pudo inventar esa lengua. Las generaciones humanas van sucediéndose unas a otras, pero no como la serie de números cardinales, no como una fila de libros en la estantería; vienen siempre imbricadas, igual que

las tejas, sobreponiéndose parcialmente, se solapan, se entremezclan, los hijos coexisten un tiempo con los padres. Pues de igual manera se suceden los idiomas, es decir, las generaciones de generaciones. Los científicos, a lo sumo, podrán investigar y fijar el momento tres, dos, uno, cero, de esta o aquella lengua, y después averiguar su entronque con otras lenguas de la misma familia, y después hallar una raíz común, y después... El pasado resulta tan insondable como el futuro.

Recordemos lo que páginas atrás dijimos sobre el poder de la palabra. Tan enorme es este poder, que, para explicarlo, lo mismo que para explicar el poder del fuego, los hombres hubieron de atribuirle un origen divino.

Es sabido que todas las lenguas que se tienen por primordiales, engendradoras de otras lenguas, recaban para sí esa alta cuna. Dios dijo: «Hágase el mundo», y el mundo existió. Según los judíos, el universo no es sino una misteriosa combinación de las veintidós letras del alfabeto hebreo. La palabra omnipotente de Dios se hace carne; la carne, a su vez, se hará luego palabra. Así, de la palabra increada iba a nacer la palabra del hombre. Dios comunica a éste la facultad de hablar. Tal episodio queda hermosamente descrito en un mosaico de la capilla Palatina de Palermo. Dios está vestido de azul y Adán se halla desnudo. Con la misma evidencia brilla el manto del poderío y la desnudez de la miseria. Pero Dios es bueno, Dios es fiel, Dios es munificente, y de su boca fluye un rayo de oro que llega hasta la oreja del hombre. Este recibe así la vida, cuando recibe un nombre. A continuación recibirá la misión más alta, la que corresponde a su condición de imagen y semejanza del Señor: la misión de nombrar él a todas las demás criaturas. Por este divino poder que le es concedido, por obra y gracia de la palabra, las criaturas salen del anonimato: salen de la nada, empiezan a existir. «Hagamos

el lenguaje a nuestra imagen y semejanza». Es el séptimo día. Dios ya descansa; Adán debe continuar el trabajo de la creación.

He aquí la única descripción posible de los orígenes de la palabra. Lo mismo que sucede con todo aquello que es fundamental en el hombre, los inicios del lenguaje se sustraen a la investigación histórica y a la formulación racional. Por debajo de la conciencia está el subconsciente y, más hondo aún, el misterio; más allá de la historia está la prehistoria y, más allá y más acá, la metahistoria. La única forma de dar cuenta de todo ello es el mito y la expresión mitológica.

En el principio era la palabra.

La palabra constituye no tanto un resultado cuanto un presupuesto de la vida humana. Porque vida humana es aquella que dispone de un lenguaje, la que se desarrolla dentro del marco del lenguaje. «La palabra es la casa del ser», escribió Heidegger. Los límites de nuestro mundo coinciden con los límites de nuestro lenguaje. Este representa la única perspectiva desde la cual podemos contemplar las cosas, la manera en que las experimentamos, el artificio con que nos adueñamos de ellas. No nos sería posible habitar en un universo sin palabras. Faltaría no sólo el principal medio de comunicación, los sistemas de referencia, el molde de hacer ideas y la materia para hacerlas; faltaría el aire. Entre las cosas y nosotros median las palabras, los tentáculos que usamos para conocer, y reconocer, y medir el mundo, la capa de racionalidad que nos permite tomar contacto con él. Sólo se puede mirar el sol a través de un cristal ahumado, y la realidad, únicamente a través de las palabras, las cuales nos la hacen inteligible y tolerable.

Todo el progreso humano radica en el lenguaje, que va colonizando las sucesivas parcelas del cosmos, tendiendo puentes sobre el océano, arma ofensiva y defen-

siva, base articulada y articulante, tupidísima red de caminos que se adentran en la jungla, palabras que sirven para ahuyentar el miedo, domesticar las bestias o mencionar a Dios.

Y el resto es silencio.

## VIVIR ES CONVIVIR, HABLAR ES DIALOGAR

### I

Los límites del lenguaje, insisto, marcan los límites de nuestro mundo. El lenguaje acota ese único espacio donde a los hombres les es dado vivir.

Pero vivir es, sobre todo, convivir.

Y hablar es, sobre todo, dialogar.

Lo mismo que se dijo de la vida, ha de decirse de la convivencia: tanto como un resultado o fruto de la convivencia, el lenguaje constituye su presupuesto esencial, su aire y su suelo, la base de toda relación. Posibilita la formación de las conciencias y su reciprocidad, establece los cimientos de la única vida verdaderamente humana: de la vida social. Dentro de un mismo párrafo, al comienzo de la *Política*, definía Aristóteles al hombre como «animal social» y como «animal que habla».

Ciertamente, el concepto de comunicación es más amplio que el que corresponde al lenguaje propiamente dicho. Aunque concéntricas, sus respectivas ciencias tienen distinto radio; mientras la lingüística estudia tan sólo las palabras, la semiótica se ocupa de toda clase de signos aptos para la comunicación, sean palabras, índices, iconos o símbolos. Pero hay que decir inmediatamente que así como la principal función de la palabra es la comunicación, también la principal forma de comunicación es la palabra. Y debo añadir algo más. La palabra no constituye únicamente el principal signo, sino el «signo de los signos». Locución esta no sólo ponderativa, se-

mejante a la del Cantar de los Cantares —el más inspirado, y famoso, y universal cantar, el cantar por excelencia—. Se trata, además, de una expresión de índole causal, lo mismo que cuando definimos la mano del hombre como «instrumento de los instrumentos»: el instrumento que creó todos los demás e incluso sugirió la forma de todos ellos, ya que la mano, capaz de golpear, sujetar, sostener, contener y arrastrar, anticipaba ya la invención del martillo, de la tenaza, del gancho, del vaso y del rastrillo.

Signo de los signos, la palabra fundamenta y corona cualquier otro modo de significar.

Siempre que se transmite una información hay un emisor y un receptor. Conviene advertir que también los animales, y hasta las máquinas, pueden ser emisores o receptores de la información que el hombre recibe o emite. Pueden comunicarse con él activa y pasivamente, creando así un complicado tejido de intercambios, una presencia constante de signos. Nosotros transmitimos al animal señales de amaestramiento, y de él recibimos señales de llamada o de amenaza; las máquinas reciben y emiten datos, poseen órganos de entrada y órganos terminales. En cierta medida, todos ellos son capaces de una correspondencia vertical, horizontal y diagonal. Dentro de este inmenso marco cabe todo; caben los compiladores, la caza con reclamo, las encuestas, la traducción automática, las voces de mando, las señales de tráfico. Y el diálogo entre Juan y Pedro.

Sobre todo, el diálogo entre Juan y Pedro.

Lo que no es diálogo es aplicación del diálogo, corolario, nota marginal, resumen en cursiva o elaboración en tercer grado, es decir, una tenaza perfeccionada, un vaso de mayor cabida, un martillo de uso especial. El lenguaje, ¿recuerdan?, era una caja de herramientas, con las cuales el hombre va construyendo su mundo. Pero dentro de esa caja hay un utensilio de máxima uti-

lidad, de uso constante. Es una llave, la llave que abre todas las puertas, esa que en el diálogo abre mi mente y la tuya, quizá también mi corazón y el tuyo.

La palabra sirve para formular y probar hipótesis, para narrar un hecho, para describir un objeto. Funciones todas ellas que pueden llevarse a cabo en soledad, pero que sólo alcanzan su entero cumplimiento si se realizan ante, para, con, a favor, en contra de alguien. Porque toda palabra tiene esencialmente un destinatario, un tú que ha de escucharla. No importa que éste sea más o menos vago, colectivo, potencial; más o menos sobrentendido o desatendido.

Explicar, suplicar, preguntar y responder, saludar, compadecer, agradecer. Y también escarnecer, subyugar, atacar y calumniar, mentir y tergiversar. «La lengua es nuestra fuerza, nuestros labios nos defienden; ¿quién podrá ser nuestro amo?» Así se expresan en el salmo 11 los hombres inicuos que detentan el poder de la palabra. Porque la palabra —la palabra persuasiva para bien y para mal— es descrita en los tratados griegos de retórica como *phármakon* en la doble acepción de este término: medicina y veneno.

«Para el escritor, escribir es un verbo intransitivo». Al afirmar esto, a la vez que convertía otra *doxa* en *paradoxa*, Roland Barthes pensaba en la vocación irreprimible de todo escritor de casta, vocación que le obliga a seguir escribiendo aunque no existan lectores. El verdadero escritor escribe, lo mismo que el verdadero deportista hace deporte, sin necesidad alguna de espectadores. Pero, si voluntariamente, de antemano y para siempre, el escritor se negara a dar a conocer lo que escribe, habría que considerarlo tan sólo un calígrafo empedernido, no se sabe si demasiado humilde o demasiado orgulloso. Escribir sin complemento directo ni indirecto, sólo con esos complementos circunstanciales que serían la pluma, la tristeza y las once de la noche. Una función vicaria y, en cierto modo, truncada. En vez de establecer contacto con alguien a través de las palabras, se trataría

tan sólo de escribir para aliviarse él mismo, para descargar su tensión; una especie más sublime de vicio solitario. Y, de todas formas, alguna alteridad o desdoblamiento se daría por fuerza en ese fenómeno, un interlocutor inevitable que no sería otro que él mismo, la otra mitad de sí mismo. Reconozco que se puede llegar a ello por un doble orgullo y con un doble placer. Sé de un hidalgo que solía hablar consigo mismo por dos razones: porque le gustaba hablar a alguien inteligente y porque le gustaba oír hablar a alguien inteligente; de vez en cuando, por piedad, consentía en hablar con otras personas.

Pero el destino normal de lo que se escribe no es ése. Escritura y lectura son dos términos correlativos que confluyen en un tercer término: el diálogo entre escritor y lector, el diálogo que desafía al tiempo igual que al espacio; «con pocos, pero doctos libros juntos, vivo en conversación con los difuntos».

Repito, la palabra es comunicación, y la comunicación es fundamento indispensable, constitutivo, del animal social.

Una crónica de Salimbene cuenta el experimento que, a principios del siglo XIII, decidió llevar a cabo Federico II de Alemania, monarca interesado por las más diversas ramas del saber. Mandó aislar a un grupo de niños recién nacidos, confinándolos en una dependencia especial de palacio. Estos niños habían de ser esmeradamente atendidos en todos los aspectos, con esta única restricción: prohibió que nadie les dirigiera, en ningún momento, una sola palabra. Federico II no era cruel, sólo era curioso; quería saber cuál sería el idioma que los niños empezarían a usar espontáneamente, quizá el latín, quizá el hebreo, y de ese modo podría averiguarse cuál fue la lengua primigenia de la humanidad. Pero aquellos niños no hablaron hebreo ni latín; murieron.

Porque vivir es convivir y porque convivir es algo más

que coexistir. Es comunicarse, intercambiar ideas, compartir esperanzas, temores, problemas y soluciones. El lenguaje es para el hombre su primera leche y su pan imprescindible, la sal de todos los días, la espesa trama de que está hecha su vida y la vida de la especie. De norte a sur, de este a oeste, van y vienen las palabras, y, oído desde lejos, desde fuera, ese sordo clamor que cubre el planeta evocaría aquel grito continuado que recorre una formación de aves migratorias en vuelo: un grito que expresa y confirma la cohesión de todos los miembros de la bandada, que los une y los sostiene.

Se trata no sólo de la más alta función del lenguaje, sino de su estructura básica. Esta no es la mera enunciación, el simple aserto; es la comunicación con otros.

Nadie ignora que dentro del comportamiento humano existen dos modos capitales de relación: yo-ello y yo-tú. Pues bien, la palabra se inscribe principalmente dentro de esta segunda figura, mira más al sujeto que me escucha que al objeto del cual hablo. Ciertamente, *en toda comunicación se dan cuatro elementos: un emisor, un receptor, un mensaje y un canal*. El canal puede ser la página escrita o el hilo telefónico, aunque también puede entenderse como canal la palabra estrictamente dicha, fonética; la palabra en cuanto vehículo o significante, con una inmediata referencia al significado. Pero su misma naturaleza apunta también a un blanco, a un receptor. Alguien dice algo a alguien mediante algo. Este decir a alguien, esta referencia al que escucha, no significa un extremo, de suyo, prescindible y extrínseco, sino un elemento consustancial a la propia esencia del lenguaje. Una flecha disparada al vacío contradice su propio ser; no es sólo una acción vana, es una operación fallida y contra natura.

## II

Pero la comunicación humana supone todavía algo más: aspira a la reciprocidad.

La mera afirmación se limita a decir algo. La información dice algo a alguien. La comunicación plena espera y obtiene de este alguien una respuesta.

De suyo, la transmisión de un mensaje puede entenderse como una actividad unilateral; un proceso de dirección única por el cual una determinada energía actúa sobre un receptor sensorial. Queda después, sin embargo, un espacio abierto, como una interrogación latente, a la espera de algún efecto de repercusión del receptor sobre el emisor. Es lo que se llama el *feed-back*, una correspondencia o respuesta más o menos mecánica, más o menos libre.

Porque toda comunicación pretende aquella perfección consumada que los físicos antiguos atribuían al movimiento perfecto: la circularidad. Y el escritor de un libro aspira a conseguir lectores no meramente receptivos, sino capaces de corroborar o disentir. La respuesta activa cierra con éxito el proceso al convertirlo en bilateral. Ciertamente, alguna respuesta cabe siempre esperar, aun en el supuesto de que el mensaje constituya una simple notificación y el emisor sólo pretenda la correcta comprensión de dicho mensaje por parte de su destinatario. Incluso en la hipótesis de que el emisor no tolerase del receptor otra respuesta que una pasiva sumisión a lo enunciado por él, no podría, sin embargo, despreciar lo que en el *feed-back* haya de posible control, de averiguación del efecto producido por su mensaje.

La comunicación, por consiguiente, admite diversos grados y hasta dos preposiciones diferentes: comunicar *a* y comunicar *con*. Sólo en este segundo caso la comunicación alcanza su plenitud, cuando es intercomunicación, cuando es diálogo.

¿Será posible hacer de toda comunicación un diálogo? Es, al menos, deseable. Lo desea el jefe de empresa que prefiere tener colaboradores mejor que ejecutores. Lo desea el obispo que instituye en su diócesis el consejo presbiteral. Lo desean los esposos que han hecho suya aquella definición de Aldous Huxley: «El amor es con-

versación». Lo desea el maestro que baja de su tarima para ponerse al nivel de los alumnos. Lo desea el hombre de negocios que encarga a una agencia publicitaria le facilite un mayor contacto con sus clientes.

A primera vista, la publicidad parece el prototipo de la comunicación unilateral, transmisora de un mensaje de dirección única que va desde el vendedor hasta los virtuales compradores. Sin embargo, a la transmisión de tal mensaje ha precedido la recepción de otro anterior que venía del público, que expresaba los deseos de aquella parte de la población donde va a tener lugar la campaña publicitaria. En esto justamente consiste lo que llamamos prospección de mercado, que no es otra cosa que una consulta previa. Hay, pues, información o comunicación mutua. Es cierto que la publicidad trabaja para el productor, pero éste elige precisamente aquella agencia publicitaria que ha demostrado ser buena intérprete de los deseos del público. En contra de lo que suele afirmarse, la publicidad no crea necesidades nuevas entre la gente; más bien se limita a atender las necesidades que ya existían; a lo sumo las estimula, a lo sumo las hace explícitas cuando eran inconscientes. En cierto modo, lo que el público halla es lo que más o menos venía buscando. Hay persuasión, pero hay también predisposición a ser persuadido en una dirección determinada. «No se puede mandar sobre la naturaleza si no es obedeciéndola». Este principio que formuló Bacon vale para la publicidad comercial lo mismo que para la navegación a vela. En resumen: se investigan las necesidades y deseos del público, se averigua cuál es su demanda —real o posible—, se lanza luego el producto, se registran a continuación los resultados de la venta, y después se estudia a fondo el *feed-back*, la respuesta obtenida. Pero tampoco esto basta. Según han descubierto los técnicos en publicidad, no basta una comunicación, que, aunque recíproca, sigue siendo impersonal y a distancia.



¿No podría ensayarse otro sistema, un acercamiento mayor, un contacto más directo con el público? Hay que llegar al límite de la comunicación eficaz, la comunicación individualizada. Los métodos son variados, pero convergentes. Sustituyendo o apoyando la propaganda masiva, se envían por correo unas circulares que manifiestan la voluntad de un llamamiento concreto al individuo concreto (está aconsejado que el sobre no ostente ningún membrete comercial: disminuiría el carácter íntimo del envío). Los mensajes radiofónicos o televisados resultan especialmente indicados a este respecto; si dominan la gramática publicitaria, si saben utilizar un acento familiar y convincente, se llega al simulacro de una interpelación verdaderamente personal. Interpelación que de hecho se produce cuando el posible cliente es visitado en su propia casa. De ahí que las ventas a domicilio constituyan un sector de creciente importancia en el comercio actual. Gestión de persona a persona. Hablar a cada uno; mejor, con cada uno. Diálogo entre Juan y Pedro, meta ideal de todo diálogo.

Item más, en el orden político. Ningún gobernante puede sustraerse hoy al deber de comunicarse con los ciudadanos, por lo menos no puede dispensarse de fingir que lo hace. Dictador es precisamente el que dicta, a fin de que sus súbditos obren al dictado; pero ni los dictadores más despóticos quedan ya eximidos de la obligación de mejorar su imagen simulando que escuchan y responden al pueblo. Todos los gobiernos pretenden ser democráticos, y todos usarán, para demostrarlo, de ese aparato que con mayor o menor credibilidad aparece como condición indispensable, como medio privilegiado para la comunicación: el «parlamento», o lugar donde se habla, donde los representantes del pueblo hablan y el ejecutivo escucha. Diálogo entre Juan y Pedro, siquiera sea por delegación, siquiera sea por ficción interpuesta.

Item más, en educación. A la tribuna inaccesible del catedrático ha sustituido el método de la mesa redonda. A la lección magistral, la rueda de preguntas. La comu-

nicación se ha hecho bilateral. La palabra viva reemplaza a la letra muerta. El emisor de los mensajes no es un libro inerte o un maestro inapelable, sino un trozo de realidad propuesto a la común observación. En todo caso, el receptor no es el alumno como un número más de una muchedumbre pasiva, sino como miembro de un grupo activo que comenta y objeta. Se abomina de la memorización, de la repetición estéril, de la acumulación bancaria de datos, y se estimula la capacidad creativa. De nuevo Sócrates baja a los pasillos y conversa; no perora, pregunta; no trae doctrinas hechas para imponerlas, sino que ayuda a los discípulos a extraer ellos mismos la verdad. *E-ducuar*, sacar de dentro, mayéutica, labor de partera.

Item más, en medicina. Sabido es que no existen enfermedades, sino enfermos. La relación médico-enfermo ha revalorizado la terapéutica de la palabra medicinal, *iatrós logos*. Antiguamente existían tres géneros de palabra curativa: la impetratoria o plegaria, la mágica o ensalmo y la llamada palabra natural, destinada directamente al enfermo. Después, tras muchos siglos de menosprecio de la palabra y recurso creciente a los fármacos —*non verba, sed herba*—, vuelve hoy el prestigio medicinal de la palabra. Pues ya se sabe también que no existen enfermedades puramente físicas ni puramente espirituales; toda medicina, por lo tanto, habrá de ser psicossomática. Pero en nuestro tiempo esa palabra curativa no es ya vertical, del médico a los dioses; ni tampoco simplemente unilateral, del médico al enfermo como del agente al paciente, sino horizontal y recíproca. El médico habla, pero también provoca la confianza, practica siempre alguna forma, siquiera mínima, de psicoterapia verbal. El *talking cure* abarca tantos modos y maneras como la conversación entre maestro y discípulo. Y si todo educador es un educando, si todo buen maestro enseña tanto cuanto aprende mientras enseña, también hay que decir que, en la relación médico-enfermo, los términos agente-paciente no son tan netos

es inamovibles. El agente deberá actuar desde ese nivel profundo de la común menesterosidad humana, y el paciente responde desde ese otro nivel, igualmente profundo, del ansia general de superación, esa raíz de la vida que se niega a capitular, a perecer. El paciente no es un objeto que hay que restaurar, sino un sujeto en relación.

Item más. Esa misma relación mutua y mutuamente enriquecedora ha de establecerse entre lo que hasta hace poco se llamaba el elemento «docente» y el «discendente» dentro de la Iglesia. Ya San Agustín confesó que él, obispo, más que maestro, se sentía condiscípulo de sus fieles, bajo el magisterio del único Maestro; y más que pastor de su diócesis, oveja débil e inerme dentro del gran rebaño que sigue al único Pastor. Pastores y fieles son corresponsables de una misma tarea. Pastores y fieles son movidos por el Espíritu para la realización de una obra conjunta, la edificación del cuerpo de Cristo, y unos y otros reciben gracias y luces que deberán poner en común.

Por fortuna, se ha rescatado la práctica de la predicación dialogada, vigente en los primeros tiempos de la Iglesia. La acepción primera de las palabras *sermón* y *homilía* es justamente conversación, coloquio, diálogo. Así sucedió en los comienzos. De acuerdo con su ascendencia judía, los apóstoles siguieron practicando la costumbre imperante en las sinagogas, donde cada sábado a las lecturas bíblicas se añadía el comentario de los asistentes. Asimismo, Pablo dialoga con sus oyentes de Efeso, Corinto, Tróade, incorporando el uso de la discusión de los temas, tan frecuente en ese medio helenístico en que él se desenvolvía, a las celebraciones litúrgicas de la palabra. Hoy nuevamente se ha puesto de relieve la estructura dialogal, primitiva, de toda predicación cristiana. Tan primitiva, tan genuina, que, en los Hechos y en las Epístolas, la predicación doctrinal viene designada

con las palabras *dialegethai*, *dialegomai*. Diálogo, no monólogo.

¿No es, acaso, también un diálogo, un diálogo interior, toda vida de fe? La fe se ha definido siempre como la aceptación de unas verdades reveladas por Dios. Verdades que fueron reveladas porque su descubrimiento sobrepasa el poder de nuestra mente. He ahí el aspecto de la fe que preferentemente quedaba subrayado; la fe no opuesta, pero sí contrapuesta a la razón; verdades inaccesibles a la evidencia y al raciocinio, misterios, «creer lo que no se ve». Pienso, sin embargo, que este elemento de la definición es posterior e inferior al otro, al simple hecho de que Dios haya revelado tales verdades; quiero decir, al hecho de que Dios haya hablado al hombre. Que le revele cosas claras u oscuras, obvias o inasequibles, entiendo que es algo secundario. Lo principal es que él nos ha hablado, que el Dios silencioso se hizo un Dios elocuente, cercano, hasta el punto de dirigirnos la palabra.

Ahora bien, la fe no es otra cosa que la aceptación de tales palabras, la respuesta positiva a las mismas. Por lo tanto, la vida de fe queda así descrita directamente como un diálogo entre Dios y el hombre. A cada creyente le corresponde ahora tomar esas palabras como dirigidas a él. Dios no «dijo en aquel tiempo», sino que «dice», puesto que su palabra no es un enunciado antiguo, aunque con validez intemporal, sino que es esencialmente él mismo, el Dios revelador, una Persona.

Vida de fe, pues, es vida de relación. La vida religiosa es diálogo por la misma razón que la vida humana es lenguaje. Y así como éste, más que un resultado, constituye un presupuesto de la existencia humana, así también el diálogo con Dios no es tanto una consecuencia de la fe cuanto su propia base, su espacio vital, su definición misma. La auténtica religión, la vinculación yo-tú. Porque Dios jamás puede ser reducido a la categoría de *ello*, nunca puede ser conceptualizado adecuadamente. De ahí que su nombre sólo sea usado propia-

mente en vocativo, dentro del marco coloquial, como invocación, no como materia de un discurso.

Eso es la fe, y eso es también la moral que dimana de tal fe.

Ciertamente, toda moral podría cifrarse en una sola palabra: responsabilidad. El hombre se constituye como sujeto moral cuando es interpelado por una voz que lo hace responsable, en la doble acepción de esta palabra, en cuanto que puede y debe responder de sus actos. ¿Responder ante quién? Las morales autónomas sostienen que el juez del hombre es su propia conciencia. Por supuesto; pero esta autorresponsabilidad es casi una tautología, significa que el sujeto es autor de sus propias obras. Para nosotros, eso constituye, más bien, una mera condición de imputación. La palabra decisiva pertenece a una responsabilidad más honda, en el momento en que la autorresponsabilidad se descubre a sí misma como responsabilidad ante alguien que «me es más íntimo que yo mismo», como facultad y deber de responder ante Dios. He ahí el carácter dialógico de nuestra responsabilidad.

### III

En definitiva, el lenguaje humano es esencialmente diálogo, porque la vida humana, toda ella, es relación, vecindad, pacto, complicidad o enfrentamiento, comercio, cópula, convivencia. Todo es social en el hombre, porque el hombre es un animal social.

Por supuesto que un cierto carácter social se da en todos los animales y hasta en cualquier conjunto vivo, cuya composición ya no es la mera yuxtaposición de partes, sino su mutua articulación e interacción. Esta estructura dinámica puede incluso calificarse de estructura dialógica, según aquella concepción que la moderna biología ha establecido del «organismo como lenguaje». Tal estructura es característica de todo cuerpo vivo has-

ta en su campo más elemental, en el seno de cada célula: dentro de la célula se da un tipo de vida, de intercambio vital, que la biología denomina ya «intercambio de información», con sus estímulos y respuestas perfectamente regulados.

El diálogo constituye el esquema de funcionamiento de la materia viva. Sin embargo, esta concepción resulta ser, más bien, una metáfora, aunque una metáfora atractiva e incluso fecunda; pero al fin y al cabo se trata de un modo de hablar analógico, descriptivo, para expresar gráficamente la dinámica de la vida en su estrato más hondo. En otros estratos superiores habrá algún mayor motivo para emplear dicha denominación, y la metáfora casi desaparece, casi es sustituida por su acepción más inmediata, cuando nos aproximamos al plano de lo humano y nos referimos, por ejemplo, al «lenguaje» de los delfines. Casi. Aún sigue habiendo ahí metáfora, y sólo nos expresamos así con licencia poética, porque ya quedó dicho páginas atrás que sólo el lenguaje humano es lenguaje.

También los animales practican un género de vida más o menos comunitario. No obstante, cuando Platón define al hombre como «animal social», está dando una definición rigurosa, con género próximo y diferencia específica. Está afirmando, pues, que el hombre es la especie animal social, lo mismo que cuando lo define como «animal racional», es decir, único animal dotado de razón o dotado de lenguaje, pues ambas significaciones posee el *logos* utilizado por Platón. Una colonia de delfines, un enjambre de abejas, una manada de bisontes, distan de una sociedad humana lo que el mugido dista de la palabra: una diferencia no de grado, sino de esencia.

Y tanto da decir que somos racionales porque somos sociales, como decir que somos sociales porque somos racionales y dotados de palabra.

Lo que me caracteriza como ser humano es la posesión de una conciencia, la conciencia de mi yo. Pero esta conciencia, este yo, ¿cómo llega a formarse? Únicamente en la confrontación con un tú. Este tú me limita, y, al limitarme, me configura, me concede mi propia identidad. La conciencia de singularidad surge de esa contraposición del yo y el tú. Adquiero conciencia de mí y del otro al mismo tiempo. La intersubjetividad funda la subjetividad.

El encuentro con mi prójimo hace que fragüe el núcleo de mi personalidad, alrededor del cual irá desarrollándose el lento proceso de individuación. La colaboración en una empresa común, la cópula sexual, la firma de un contrato, el ósculo de paz en la misa, constituyen sólo los momentos fuertes, los puntos reveladores de una condición social que abarca e impregna la vida entera.

¿Qué quiere decir «persona»? La antigua definición de persona como *autoposición* resultaba insuficiente; hacía falta completarla poniendo de relieve la proyección, la esencial proyección de cada persona a las otras personas. Era preciso resaltar dos cosas: *a)* que dicha autoposición ha necesitado de una comunicación previa, y *b)* que está destinada a una comunicación posterior.

La incomunicabilidad que las viejas definiciones atribuyen a la persona tiene un sentido ontológico y significa su unidad interior, la indivisión del *in-dividuo*; en definitiva, la autoposición antes citada. Pero la persona se posee precisamente para entregarse (y al entregarse crecerá su autoposición), y esa incomunicabilidad metafísica constituye justamente la condición básica de toda comunicabilidad psicológica. El yo alcanza entonces su plenitud en el «nosotros».

La literatura cristiana ha desarrollado espléndidamente este pensamiento en su simbología del Cuerpo místico. Ciertamente que no hay nosotros si no hay diversos yo, como tampoco existe el cuerpo si no hay cabeza y miembros. Pero el enunciado es reversible: tam-

co hay yo sin nosotros. Efectivamente, sin cuerpo no habría cabeza ni miembros; sólo existirían objetos con forma de cabeza, de piernas, de manos. *Unus christianus, nullus christianus*.

Esa comunicabilidad que es propia de la persona alcanzará su más alta y apremiante significación en el programa de la santidad cristiana. Para cada cristiano, la santidad consiste en el cumplimiento de su misión, y ésta consiste en una forma concreta, personal, de ser-para-los-demás. Toda vocación es social por su origen y su destino: a través de los hermanos y al servicio de los mismos. Cada santidad particular es una parte de la santidad del cuerpo; pero una parte activa, en función del todo, influida e influente. El deber de desposeimiento en favor de los demás se extiende a todos los niveles del alma, y, correlativamente, la participación en el bien común es tan completa, que incluye las riquezas igual que las deudas. «Perdona, Señor, a tu siervo los pecados ajenos», traduce curiosamente la Vulgata (Sal 18,14).

Ello nos impone una moral íntegramente social. No se trata sólo de conceder mayor espacio al sector social de la moral, sino de hacer social la moral entera: es preciso replantear a esta luz todos y cada uno de los conceptos de la ética, trasladar de clave el tratado completo, pasarlo de clave ascética a clave eclesial.

El hombre, ¿se hace cristiano cuando se incorpora a la Iglesia cristiana, o se incorpora a ella cuando se hace cristiano? Vana cuestión. Cada hombre posee su vocación, su propio llamamiento. Pero ¿a dónde ha sido llamado?, ¿a qué ha sido llamado? A formar parte de la Iglesia. Iglesia significa precisamente «convocación». Por lo tanto, más que llamados, hemos sido convocados. citados todos a un mismo lugar; a esa arca de salvación donde la singularidad y solidaridad de cada alma quedan garantizadas por la gracia del Dios Uno y Trino.

La misma vana cuestión sería preguntar si somos hermanos porque somos hijos de Dios, Padre de todos, o si somos sus hijos porque somos todos hermanos, herma-

nos del Primogénito, hermanos de Cristo y en Cristo. Es su Espíritu el que abre simultáneamente los labios y los oídos del neófito para que pueda pronunciar la palabra «*Abba*, Padre» y pueda entender el lenguaje del pueblo santo. Entonces es regenerado como hijo y entonces queda constituido como ciudadano de los cielos.

La simetría con lo que acabo de exponer es casi perfecta: ¿somos racionales porque somos sociales, o somos sociales porque somos racionales y dotados de lenguaje?

Sin sociedad no hay persona, y sin lenguaje no hay sociedad. Pero también es verdad directamente: sin lenguaje no existiría la persona, la conciencia, el yo. Benveniste afirma: «*Yo* es el que dice 'yo'». No caben otras pruebas fuera de este testimonio tan irrefutable como tautológico, fehaciente por sí mismo. El capitel se apoya en el fuste, el fuste en la basa, la basa en la tierra, la tierra en la tierra. Un testimonio tan superfluo como sustentador: yo soy el que dice yo. Y, desde luego, al hablar así, mi palabra necesita de tu silencio, se produce frente a tu silencio. Así como sin el tú no se daría el yo, tampoco mi voz podría subsistir sin tu atención.

El lenguaje tiene, respecto de los individuos de una comunidad lingüística, la misma doble relación que tiene la sociedad respecto de sus miembros. Por un lado, ésta es la suma y resultado de sus miembros; por otro lado, es ella la que los constituye como tales miembros; en cierto modo, los precede. Así también, la *langue* es la suma de las *paroles*, de las palabras particulares, pero es también la matriz en que éstas se forman, de tal suerte que el habla no significa, en definitiva, sino el uso efectivo que cada hablante hace de su lengua. En este sentido, el idioma representa el hecho social por antonomasia. Un niño puede desarrollar ciertas facultades —las motoras, por ejemplo— sin enseñanza alguna, por su cuenta, actuando sobre el medio y reaccionando frente a él, pero sólo podrá adquirir el lenguaje en un contexto

social. Dentro de este contexto es capaz de producir un rudimento de habla personal en cuanto pura expresión de sí mismo, pero en seguida irá desprendiéndose de estas formas originales y aceptando el lenguaje que a su alrededor se emplea. No es que la voluntad de hacerse entender sea superior a su voluntad de autoafirmación, sino que ésta necesita de aquélla, y a ella se pliega. La sumisión a un idioma común se revela así como la aceptación primera, fundamental, de las leyes de convivencia. Empezamos a comprender y admitir el carácter normativo de la vida en común cuando comprendemos y admitimos las normas gramaticales, cuando reconocemos el sentido general de las palabras y sus reglas de combinación. No hay un idioma individual. El idiolecto es sólo una ficción, una hipótesis de trabajo, como las cantidades imaginarias.

Toda comunicación supone una coincidencia de interpretación, una trama semántica o complejo de significaciones convenidas, un sistema codificado de vida social, es decir, un mundo compartido. Tan perfecta socialización, tan radical sacrificio de la propiedad privada, implica que mis palabras no son mías, que incluso cuando las pronuncio en soledad y silencio, en el fondo de mi intimidad, sólo es mía la voz, ellas no me pertenecen. No son mías, aunque tampoco me son ajenas. Y no basta decir que yo no las he creado, debo reconocer que ellas me han creado a mí. Lo que parecía una consigna moral, resulta ser casi una ley biológica: vivir, efectivamente, es convivir.

Social no significa solamente apto para la vida en sociedad, sino también, y antes que nada, necesitado de sociedad. En primera instancia es un adjetivo que califica al hombre como un ser indigente, incapaz de autoabastecerse. No obstante, en esta deficiencia esencial radican sus mayores y mejores posibilidades, su historia progresiva, su porvenir indefinidamente abierto. Un ser completo, pero por eso mismo clausurado, sin referencia a los demás seres, sin engarces, sin deseos, no puede

progresar; queda estabilizado en su perfección, es decir, queda detenido en su crecimiento. Su perfección significa impotencia para perfeccionarse más, para alcanzar otros niveles superiores. En cambio, los seres incompletos extraen todo el vigor de su propia deficiencia, de su hambre y sed. Cuando nace, el hombre es el animal peor terminado, el más inerme, el más necesitado de atenciones, que habrán de prodigársele durante un tiempo incomparablemente mayor que el que abarca la crianza de cualquier otro animal. Es incapaz de tenerse en pie, de encontrar la ubre, de buscarse cobijo; es incapaz de sobrevivir por sí mismo. ¿Cuántos años habrá de pasar antes de que pueda considerarse un ser adulto? Pues bien, la hegemonía de la especie humana estriba precisamente ahí, en la evidente inferioridad de sus miembros para bastarse a sí mismos. El pájaro será siempre un pájaro, y nada más; el caballo será siempre un caballo, y nada más. El hombre, en cambio, será agricultor, monoteísta, filósofo, inventor de símbolos y lenguajes, un extraordinario ser siempre inacabado.

Un ser siempre menesteroso de los demás: un ser social. Sus carencias son su mayor riqueza, su acicate continuo, y una especie de *felix culpa*, que hizo posible esta situación de gracia redentora, muy superior a la inocencia primitiva. En la vida social se llega así a unos resultados imprevisibles, a una suma cuyo valor excede con mucho el de los sumandos, del mismo modo que el significado de una palabra excede indeciblemente el valor fonético de las letras que la componen.

Ni el nosotros es la simple agregación del yo y el tú, ni el diálogo es una mera adición o alternancia de párrafos. El resultado de un verdadero diálogo no consiste en la suma de las ideas que traían sus interlocutores; las ideas de cada uno actúan como estímulos sobre el pensamiento de los demás. Se obtiene un efecto multiplicador.

El *self-made-man* actual no es otra cosa que el último capítulo de esas fantásticas ciencias naturales donde se han ido registrando los sucesivos entes, ideales e idealizados, que nacían por generación espontánea. Porque la verdad es que todo yo surge de la confrontación con un tú y mi vida se teje incesantemente con los mil influjos que a diario recibo. Llegan éstos hasta mí desde el extremo más remoto del mundo, en una cadena ininterrumpida e incalculable, y, asimismo, cualquier movimiento mío añade un impulso que no cesará hasta la otra orilla. Cada uno de mis actos altera —en grado infinitesimal, pero suficiente— la marcha del universo (y sería inútil querer reprimir todo gesto, todo juicio, pues de cualquier modo nuestra influencia está garantizada: ni siquiera sabemos con qué influimos más, si con nuestros actos o con nuestras omisiones, si con nuestras palabras o con nuestros silencios). Soy emisor y receptor. Constantemente recibo estímulos, llamadas, objeciones. Voy al mercado, y adquiero los víveres que otros han cosechado; abro un libro, y asimilo los conocimientos que otros descubrieron; oro con las plegarias que han llegado hasta mí a través de innumerables generaciones. Digo «yo», y esta palabra la recibí de otros labios. Digo cualquier palabra, y ésta ha de ser, irremisiblemente, palabra de edificación o de escándalo. Nuestra vida es social.

Cabe, por supuesto, pero sólo hasta cierto punto, la vida solitaria. Creo que lo que llamamos vida solitaria, o es infrahumana o es sobrehumana. Puedo imaginar que quien eligió la soledad, sabrá alzarse por encima del nivel común. Pero únicamente si esa soledad es una sublimación, no una represión, de su instinto social. La buena soledad es al aislamiento lo que el silencio es al mutismo. No se trata de una vida fácil; por eso la llamo sobrehumana; y justamente por eso, porque no es fácil, suele ser infrecuente el éxito; tal vez, la soledad fecunda constituya un fenómeno tan improbable casi como el parto virginal. Al desierto no hay que ir renegando de

la comunidad o huyendo de ella, sino a través de ella y llevando con nosotros el mayor amor a los hombres, no el temor o el desdén, sino, al contrario, la voluntad de rendir en favor de la sociedad aquel misterioso servicio que sólo en el yerno puede llevarse a cabo. El retiro y la oración deberán estar poblados de nombres, de rostros, de necesidades ajenas que fueron asumidas como propias. Pienso que ha de resultar desoladora una soledad que no sea, por lo menos, tan «social» como la convivencia. Valéry decía que el hombre se comunica consigo por los mismos medios y en la misma medida en que se comunica con sus semejantes.

El extrañamiento del eremita guarda una esencial relación a la ciudad. Estas vidas solitarias pertenecen a la densa trama de la humanidad no menos que la vida del comerciante o del profesor. Dentro de un ordenamiento social profundo, dentro de esa vasta arquitectura tan compleja, ubicua, coextensiva al mundo y a la historia del mundo, tales vidas de soledad aparecen como *espacios interiores, formando parte de la estructura total* exactamente lo mismo que los muros, los bloques o las columnas. Las áreas no edificadas se hallan afectadas por la intención y el propósito de la edificación. Se trata de áreas *significadas* por la cercanía de los volúmenes construidos, por su referencia a ellos. Y a la vez, recíprocamente, se convierten en elementos *significantes*, capaces de irradiar sentido, de adjudicar un sentido más alto al conjunto.

El hombre es social siempre, en la ciudad y en despojado. Y hasta para callar tenemos necesidad de la palabra. Con razón se ha dicho que el cine sonoro hizo posible el silencio en las películas. El silencio de las vidas silenciosas no está vacío; está lleno de vacío deliberado, de viento, de alusión.

Lo sé. Sé que pasó ya aquel interés tan vivo y universal que despertaba el tema del diálogo en la década de los sesenta. Llegó a ser una moda cultural, lo mismo que la no-violencia o la contracultura. Eran los años de la *Ecclesiam suam*, del súbito entusiasmo por los coloquios cristiano-marxistas, y cómo los padres deben conversar larga y amistosamente con sus hijos, aquella profusión de encuentros ecuménicos, las conversaciones distensivas en torno al desarme, y una nueva espiritualidad conyugal basada en la «puesta en común».

Como todas, una moda efímera. Creo, no obstante, que lo que ha dejado de ser actual no es el diálogo, sino el diálogo sobre el diálogo, la apología del mismo. ¿Puede, acaso, perder vigencia alguna vez el tema del diálogo, o el de la violencia y las formas pacíficas de enfrentarse a ella? Sería como decir que pierde oportunidad un libro sobre la muerte cuando su aparición no coincide con la *novena de ánimas*. Por lo demás, las modas no son solamente fugaces, son también cíclicas, y su brevedad cada vez mayor da lugar a una periodicidad cada vez más frecuente. Mañana mismo o esta misma tarde volverá alguien a insistir con igual obstinación: yo dialogo, tú dialogas, él dialoga.

El diálogo sigue siendo una cuestión viva, aunque con otros matices predominantes.

El problema de la comunicación y la incomunicación preocupa por igual a psicólogos, sociólogos y expertos en cibernética. Hoy la lingüística prolifera en tantas ramas como ayer la antropología. Donde un texto dice hombre, léase animal dotado de lenguaje o animal social. Lo social es ya irreversible y constituye algo más que un tema actual: el enfoque o tratamiento actual de cualquier tema. Un denominador común, un signo de nuestro tiempo. Es la hora del trabajo en equipo, de la actividad en grupo, de la poesía escuchada o cantada por la multitud. Los productos se fabrican en cadena,

las misas se concelebran, las empresas no podrían prescindir ya de un técnico en relaciones públicas. El responsable del descubrimiento de América fue un individuo llamado Cristóbal Colón, mientras que la llegada a la Luna ha sido una hazaña conjunta de astronautas, astrónomos, físicos, biólogos, ninguno de cuyos nombres es exigido en los programas de bachillerato superior. Hoy concedemos más valor al resultado de una encuesta entre mil personas que a la intuición y clarividencia de un gran talento. El hombre económicamente poderoso no es ya el que cuenta con mayor fortuna personal, sino quien influye en mayor número de consejos de administración. Condiciones morales aparte, el político más digno de confianza no es tampoco aquel que posee una más profunda formación, sino el que ha sabido rodearse de mejores asesores. Y no se trata sólo de un saber colectivo, que, lógicamente, ha de ser más completo y contrastado; se trata de aquel efecto multiplicador que atribuimos al diálogo. Diálogo real que enriquece siempre al gobernante, o diálogo más o menos simulado, pero que sirve para mejorar su imagen. Está demostrado efectivamente que el líder de más porvenir no es el gran orador, sino aquel que, cuando habla a la muchedumbre, es capaz de establecer contacto con cada uno de los oyentes, el que da la impresión de hablar con cada uno de ellos. He aquí un invento revolucionario que marcará nuestra época: los llamados medios de comunicación de masas permiten dirigirse a las masas de otra manera totalmente distinta. El micrófono sirve para amplificar la voz, es decir, para hablar en voz baja. Y sólo en voz baja se puede hablar de ciertas cosas. «Los *mass media* no sólo amplifican cuantitativamente el mensaje, sino que lo transforman cualitativamente» (McLuhan). Antes el orador sólo podía gritar, ahora puede incluso susurrar, puede sugerir, insinuar, matizar, porque la naturaleza del significante condiciona los niveles del significado. Antes sólo podía arengar, hoy puede razonar. Antes, los oyentes sólo podían ser conmovidos, hoy pueden ser persuadidos.

Ya no queremos ser arrastrados por una voz, sino persuadidos por una argumentación. Y puesto que en el mundo existen las convicciones más variadas, queremos que nuestras convicciones sean nuestras, que sean fruto de una elección personal. Somos también conscientes, más que nunca, de esa dimensión de historicidad que tanto afecta a todo lo humano, principalmente en aquello que concierne a la conquista de la verdad, la cual no sólo posee muchos campos y vertientes, sino también muy diversos grados de manifestación. Es una verdad que se obtiene paso a paso, día tras día, mediante una investigación progresiva, histórica, y una verdad que hay que afrontar y ganar desde perspectivas muy diferentes, por vías muy distintas, con instrumental muy variado. ¿Cómo no reconocer aquí la trascendencia de lo social? Nunca como ahora se había diversificado tanto el saber, nunca se habían multiplicado tanto las especialidades. ¿Cómo no reconocer la imperiosa necesidad de los estudios interdisciplinarios, es decir, del intercambio, es decir, del diálogo?

El diálogo sigue y seguirá vigente: sigue y seguirá siendo un método imprescindible para la búsqueda de la verdad.

Un método también, igualmente imprescindible, para la convivencia.

La actual sensibilización ante los derechos de la persona, principalmente el derecho a la libertad de expresión, hace, más que nunca, posible y necesario el diálogo. Aunque más adelante nos extenderemos sobre el particular, conviene poner ya de relieve esta coincidencia del creciente valor otorgado a la persona y el aumento de nuestra conciencia social (aunque ésta probablemente sea hija de la penuria más que de la generosidad): la percepción inmediata de que vivimos todos vinculados los unos a los otros, muy celosos de nuestra independencia al mismo tiempo que muy conscientes de nuestra interdependencia. Estos dos conceptos no son en absoluto contradictorios, y las actitudes que ellos pueden ins-



pirar, lejos de ser incompatibles, se armonizan hasta el punto de crear el tipo humano más apto para el diálogo. No es ninguna paradoja decir que a una sociedad más pluralista corresponde un ciudadano más solidario, y a una sociedad más colectivista, un ciudadano más individualista. Independencia e interdependencia no se contradicen: ésta hace posible el diálogo, aquélla hace posibles a los dialogantes.

Todo ello tiene aplicación a las comunidades más minúsculas lo mismo que a la llamada comunidad de naciones. Antiguamente, excepción hecha de algunos momentos o territorios de encrucijada, todas las civilizaciones fueron como universos homogéneos y apenas permeables, dentro de los cuales existía un solo esquema mental, una única concepción de la vida y del mundo; las ideas extrañas que pudieran llegar quedaban automáticamente reducidas a objeto de refutación inmediata. Pues bien, he aquí que hoy asistimos al fenómeno contrario. Se ha producido una especie de unificación de la humanidad; por fin ha llegado a obtenerse el «hombre planetario». La técnica posee un lenguaje universal —el desciframiento científico de la realidad—, y en su grado actual de desarrollo permite la comunicación instantánea entre todos los rincones del globo. Todo queda próximo, nada humano nos es ajeno; pero ahora muy concretamente: la evolución del maoísmo no es ajena al incremento del comercio exterior americano, la revolución iraní no es ajena al futuro de los transportes holandeses. Hay prosoviéticos en Lisboa, hay yoguis en Bogotá y mormones en Jaén. Porque lo importante es que esa variedad de culturas que conviven en un mundo unificado, ha venido a romper definitivamente aquella homogeneidad de las antiguas sociedades. La diversidad profunda de los pueblos ha introducido el pluralismo dentro de cada pueblo.

Escribo estas líneas en Madrid mientras escucho un concierto retransmitido desde Salzburgo mediante un aparato fabricado en Japón. Levanto del papel los ojos y

contemplo algo que está sucediendo, en este mismo instante, a miles de kilómetros de distancia. No hay tales kilómetros, no hay fronteras, no hay paredes. Los pueblos se relacionan, se confederan y dialogan. Unión Panafricana, Comunidad Económica Europea, Organización de Estados Americanos. Por primera vez, la historia universal se puede elaborar como un todo, ahora que la Tierra, desde el espacio exterior, ha sido por primera vez fotografiada en su totalidad: un hogar común, un mundo abreviado y amenazado por igual, una sola plaza de mercado, un único campo de batalla. De ser puramente una noción teológica o filosófica, la «humanidad» ha pasado a ser un hecho de comprobación. Su unidad es patente. No aquella unidad de los teóricos, sino esta de las Naciones Unidas; no la humanidad como concepto abstracto, sino como programa común. Por eso, la independencia de los pueblos se llama hoy interdependencia, y su soberanía efectiva no consiste tanto en la capacidad de repeler cualquier invasión cuanto en la posibilidad de negociar en pie de igualdad.

No ha surgido aún la comunidad de naciones capaz de ordenar con eficacia las relaciones entre las mismas. Pero es porque los nacionalismos siguen todavía toscos y tribales: anacrónicos para este momento histórico. Subsiste el desnivel entre pueblos desarrollados y subdesarrollados, incluso en ciertos aspectos va en aumento; pero, al menos, los responsables de tales diferencias se ven obligados a explicarlas con argumentos más o menos falaces. Existe todavía el hambre, y se han escrito libros atroces, muy documentados, acerca de la desnutrición de unos países y el despilfarro de otros; pero el hecho de que se hayan escrito supone una información e intercomunicación que ayer eran impensables; constituyen una denuncia que aún es posible tergiversar, pero que ya es imposible desoír. Tanto la FAO como la ONU son, antes que nada, lugares de diálogo.

El diálogo sigue siendo hoy tan actual como en los años de la *Ecclesiam suam*, de las mesas redondas sobre

marxismo y cristianismo, de aquellos prolivos diálogos sobre la utilidad del diálogo. Sigue siendo tan actual como en el Paleolítico superior. Por dos razones nada efímeras u ocasionales: porque el hombre es un animal social y porque es un animal racional. O resumiendo todavía más: porque el hombre es —esencialmente— un animal dotado de lenguaje.

## EL DIALOGO, CAMINO Y META

### I

Las condiciones del diálogo son equis. Tal vez cinco en Europa y ocho en Asia, no sé. Tal vez quince para el debate científico y dieciséis para la conversación entre esposos. Pero con mayor exactitud diré que las condiciones de todo diálogo, en cualquier caso, son equis más una.

Esta condición que coloco aparte, privilegiada y básica, consiste en algo así como respeto, espíritu de acogida, constante apertura; algo que podría muy bien expresarse con aquellas simples palabras de Antonio Machado: «Para dialogar, / preguntad primero. / Después... escuchad».

Pienso que semejante norma, dictada en España, tiene que ver algo con nuestro vicio capital: dicese que en una reunión de franceses, uno habla y los demás escuchan; si es de ingleses, todos escuchan y ninguno habla; si es de españoles, hablan todos y ninguno escucha. Pero creo que las palabras de nuestro poeta tienen validez universal. Creo también que apuntan mucho más alto que esas observaciones que suelen hacer los agentes de ventas muy experimentados, según los cuales el arte de la conversación exige una gran paciencia y no estriba tanto en saber decir cosas ingeniosas cuanto en saber oír tonterías.

Saber escuchar constituye bastante más que una regla de urbanidad y mucho más que un consejo para vender automóviles.

Cuando digo que para saber hablar hay que saber escuchar, estoy enunciando casi una ley física, la misma que impide físicamente que los sordos de nacimiento lleguen alguna vez a hablar. Pero pienso, sobre todo, en una especie de ley espiritual, con otra significación mucho más honda y sutil. Paul Ricoeur distinguió, muy finamente, dos maneras de interpretación: una que consiste en el desciframiento activo de las palabras, y otra que se reduce al propósito de restaurar, lo más fielmente posible, el sentido original de un texto. Esta segunda manera —propia de los exegetas bíblicos, que saben compaginar su fe con el mayor rigor intelectual— no obedece a una voluntad propiamente inquisitiva, sino a un designio más complejo, que Ricoeur denomina precisamente «voluntad de escucha».

Tal vez, la diferencia entre ambas formas de interpretación cabría explicarla mediante la clásica distinción del yo-ello y yo-tú. El cuidado requerido por una y otra manera de proceder puede ser igual, puede ser exquisito, pero responde a dos actitudes muy diversas. Un detective que investiga unas huellas dactilares, actúa con el mayor esmero; su esmero, sin embargo, dista mucho del que caracteriza a un creyente cuando hace exégesis. Este trata cada vocablo, cada coma, como si fuesen partículas eucarísticas. Y, en efecto, la palabra de Dios no es propiamente una cosa, es más una persona que una cosa, es Dios mismo que se revela. Con su palabra, pues, hay que establecer una relación del tipo yo-tú, la única correcta, la única adecuada.

Esa es justamente la relación que debe darse en todo diálogo para que éste cumpla su definición más alta.

Se trata de un encuentro entre personas. Cada uno de los interlocutores ha de reconocer al otro su calidad de persona, de sujeto. Otra vez Machado: «El ojo que ves, no es / ojo porque tú lo veas, / es ojo porque te ve». El prójimo no es un objeto, es un sujeto dotado de vi-

sión: dotado de la misma naturaleza y derechos que tú. Tu relación con él no pertenece al esquema yo-ello, sino yo-tú. Aunque aparentemente no difieran, las operaciones de ahí resultantes no pueden ser más opuestas. En el primer caso, observas y utilizas; en el segundo, contemplas y aceptas.

La contemplación es respetuosa, como lo es la aceptación. La observación, en cambio, es impertinente, porfiada e implacable; tiende a evaluar algún provecho. Contemplamos a la persona amada. Observamos a alguien cuyos servicios pueden sernos útiles. Nuestra comunicación con éste nunca llegará a ser verdaderamente interpersonal; será sólo unilateral, vertical e imperativa. Acción-pasión simplemente, en lugar de apelación-respuesta. La relación que de ahí surge es la que se conoce como relación señor-esclavo. Según las categorías griegas (no más cínicas de lo que suelen ser hipócritas las nuestras), el esclavo era un instrumento animado, así como todo instrumento es un esclavo inanimado.

Por supuesto, las formas de esclavitud pueden ser múltiples. Relación señor-esclavo se da siempre que existe alguna desproporción entre los términos que se relacionan. Aun en la pareja mejor avenida, hay uno que ama más y otro menos. Este, el que ama menos, es quien manda; éste es quien más apela y menos responde, el que se mantiene lúcido y capaz de observar y calcular; éste es quien impone el nivel de diálogo.

He aquí la norma que precede a la norma primera de todo diálogo: ningún hombre puede ser rebajado a la condición de objeto.

El hombre no es analizable ni utilizable. Tampoco numerable. Quiero decir que los objetos se numeran, pero los sujetos jamás. Las personas tienen nombre, no número. El nombre significa lo peculiar e irreplicable, lo no intercambiable. Nunca las personas son cantidades homogéneas; por eso no pueden sumarse, por eso no pue-

den entrar en ninguna totalidad a simple título de partes.

Tal vez, ninguna doctrina haya subrayado tanto como la fe cristiana el carácter unitario de la humanidad, «un solo cuerpo». En ella, sin embargo, la condición individual de las personas no sólo queda sobrentendida, no sólo queda salvaguardada, sino elevada al rango máximo, ese yo tan compacto y definido que nace del tú pronunciado por el Creador. Miembros todos de un mismo cuerpo, los hombres conservan su singularidad más estricta. Piedras destinadas a la construcción del Cristo total, son, no obstante, «piedras vivas». Precisamente la armonía e incluso la estabilidad de tal edificio, como sucede con los elementos de una bóveda, exige que cada piedra ocupe un lugar único y desempeñe una función única. Sólo hay una Esposa, pero cada alma es regalada por Dios con intimidad nupcial. En la grey inmensa, cada una de las ovejas tiene su nombre; los tratos del Pastor con ellas son de tal índole, que sólo les hace justicia el adverbio *nominatim* que usó San Juan. Se trata de personas, se trata de hombres. En rigor, la palabra *hombre* debería carecer de plural, como todo nombre propio. Hasta cierto punto, igual que ocurre con la palabra *Dios*; el término *dioses* no amplía el contenido del singular, sino que lo altera por completo, lo destruye. Así también, hacer del hombre un objeto repetible, numerable, supone, igualmente, no haber entendido en absoluto la condición humana.

El sujeto no se deja numerar, ni cuantificar, ni inventariar.

A menos que confundamos el *tener* con el *ser*, nunca un inventario de datos podrá dar cuenta de la esencia de una persona. Su edad, nacionalidad, estado, profesión. Rellene usted el impreso. He aquí una ficha que pretende definir exhaustivamente a un hombre. Lo principal, desde luego, se ha evaporado. El hombre no es un objeto, y todo cuanto en él es personal queda sustraído a la voluntad de objetivación, a los renglones de

un inventario. Precisamente en la medida en que una descripción de este género intenta ser «objetiva», se hace falaz. Lo verdaderamente personal, ni puede ser captado como un dato ni puede tampoco darse por definitivo. Rebase por igual los cuadros de clasificación y los cálculos de futuro. El fondo humano es inasible e imprevisible.

El otro, el interlocutor, será siempre el *otro*, con todo lo que esto significa de ajeno, irreductible y sustantivo. Y es, a la vez, un *semejante*, idéntico a mí en dignidad y naturaleza, y, por eso mismo, un sujeto, co-sujeto conmigo en una relación de rigurosa paridad. La relación yo-tú hunde así sus raíces en la tierra general del nosotros, que no significa solamente un vocabulario común, una riqueza común, sino también el único espacio donde el enriquecimiento mutuo resulta posible.

## II

Todo diálogo supone esa fundamental igualdad entre los participantes por debajo de las desigualdades eventuales que implica la distinta cantidad de conocimiento, la distinta cantidad de «información» transmitida por uno u otro emisor, desnivel este que precisamente el diálogo tiende, por principio, a eliminar. Ocurre lo mismo que con el amor: el amor o supone iguales o hace iguales a los amantes.

Todo verdadero diálogo propende, pues, al enriquecimiento de los que en él toman parte. Por consiguiente, la voluntad que lo inspira es la buena voluntad, la de dar y recibir, voluntad de entrega y apertura. Según esto, ¿cabe algo más contrario al diálogo que la discusión?

La discusión arranca de otros supuestos muy diferentes y se ha fijado otros objetivos muy distintos. La relativa igualdad que permite discutir consiste en una relativa equivalencia de fuerzas, y el móvil de la polémica no es

enriquecer al otro, sino derrotarlo; ni es tampoco llegar a una verdad más clara o más completa, sino hacer que prevalezca mi parte de verdad. Cuando discuto, mis ideas son, sobre todo, *argumentos*, y las de mi interlocutor son, sobre todo, *objeciones*; él mismo no es otra cosa que un *contrincante*, al cual trato de convencer, es decir, de vencer. El apóstol Santiago recomendaba: «Sed prontos para escuchar, lentos para hablar»; y muy certeramente terminaba así: «lentos para la ira» (Sant 1,19). Pues nada hay más triste ni más frecuente que eso, que el acto de hablar se transforme en un acto de ira, que el diálogo degenera en disputa.

Controversia ideológica y lucha armada suelen aparecer como dos formas muy diferentes, y aun opuestas, de enfrentamiento. En realidad son nada más dos variantes de un mismo fenómeno, dos formas de relación que, lejos de ser opuestas, andan muy emparentadas. ¿No se define, acaso, la guerra como una continuación de la política por otros medios? Clausewitz podía haber invertido los términos y decir que la política es sólo una continuación de la guerra, y no precisamente por medios tan distintos. Hay como una doble contaminación semántica: por una parte, se habla de «guerra» de ideologías; por otra, de «dialéctica» de los puños y las pistolas.

Ciertamente, entre palabra y violencia física existe, en teoría, la misma distancia, la misma oposición, que existe entre lo racional y lo irracional. En teoría, digo. De hecho, la palabra se torna violenta muy a menudo, violenta e irracional. En la discusión no hay confrontación de ideas, sino de elementos emocionales. Falta la serenidad y el desapego necesarios para analizar, para distinguir. Y, aunque lleguemos a comprender que el otro lleva razón, el ánimo belicoso que nos embarga prohíbe terminantemente reconocerlo. Conceder que la verdad está de su parte sería humillante, porque sería una cesión en términos militares, una cesión o retirada, una rendición. Lo cual resulta muy lógico desde el momento

en que los discrepantes, según una terminología usual, son calificados de «adversarios» entre sí, y sus argumentos, si poseen bastante fuerza, se llaman «contundentes».

Para quien tenga una idea tan precaria de lo que es el diálogo y un ideal tan rastrero de lo que puede ser la convivencia humana, la diferencia entre lucha armada y lucha ideológica es total, porque es suficiente. Se trata, sin embargo, de una diferencia no sólo mínima, sino también momentánea: mañana mismo, al menor malentendido, la acción pasará de la sala de debates al campo de batalla.

Pero hay también otros casos en que el diálogo resulta imposible. Si éste no existe cuando se enfrentan dos interlocutores sobre una misma palestra, tampoco puede existir si permanecen en planos mentales distintos; es como si hablaran idiomas diferentes.

Hay diversos sistemas de pensamiento, válidos, tal vez, cada uno de ellos en su propia esfera, que no tendrían por qué ser incompatibles. La incompatibilidad empieza cuando pretenden convertirse en síntesis totalizadoras y excluyentes. El marxismo quiere explicarlo todo por la lucha de clases; el fatalismo religioso quiere explicarlo todo por la predestinación divina; el positivismo científico quiere explicarlo todo en términos matemáticos; el psicoanálisis quiere explicarlo todo desde el subconsciente. De la observación de que todo está sexuado, se pasa a la ley de que todo es sexual. De la comprobación de que todo es política, se pasa a la conclusión de que la política lo es todo. En términos generales, hay un reduccionismo hacia abajo, que interpreta los hechos espirituales desde la pura materia, y otro reduccionismo hacia arriba, que interpreta los hechos materiales desde el puro espíritu.

Lo grave es que cada uno de esos sistemas trata de engullir a los demás, de englobarlos. Todos ellos se arrojan el mérito de haber llegado a la raíz y el derecho

de afirmar cuáles son los órdenes fundamentales y cuáles los secundarios. ¿Qué diálogo cabe así, entre posiciones tan radicales y pretenciosas? «Lo que prueba demasiado, no prueba nada», dice, con toda justicia, quien escucha una de esas exposiciones absolutas. Pero a continuación él mismo pronuncia una impugnación igualmente cerrada, igualmente absoluta. «Lo que refuta demasiado, no refuta nada», contestará quien habló primero... Y la discusión continúa hasta el alba.

Se trata, simplemente, de formas diferentes de discurso, todas ellas dignas de atención en su campo, ninguna de ellas aceptables como concepción suficiente del universo. Su designio totalizador las traiciona, su propia desmesura las condena.

Todo diálogo exige de los participantes una actitud abierta. En definitiva, de una manera u otra, volvemos siempre a aquel requisito básico que consiste en saber escuchar. No basta, desde luego, la cortesía de mantener en todo momento una actitud atenta; no basta prohibirse cualquier intervención extemporánea, cualquier vehemencia excesiva; no es suficiente, cuando uno está hablando, hacer de vez en cuando una pausa para que los otros puedan tomar parte. Pues no se trata sólo de educación, sino de algo más. No se trata sólo de oír, sino de escuchar. Porque a menudo sucede que cada interlocutor sigue encastillado por dentro, más interesado en proseguir su razonamiento que en apreciar las razones ajenas. Con lo cual sólo hemos conseguido sustituir una disputa entre enemigos por un diálogo de sordos, por otro simulacro de diálogo, una simple alternancia de monólogos.

La apertura requerida no podrá darse sin algún sacrificio: me obliga a situarme en el lugar del otro. Antes de que su aportación constituya para mí un enriquecimiento, la adopción (aunque sea táctica) de su punto de vista supone una renuncia (aunque sea provisional) a mi

propio punto de vista. Me obliga a reconocer que éste no es solamente subjetivo e incompleto, sino también quizá deficiente, quizá equivocado. En definitiva, supone aceptar de antemano que el otro puede introducir en mi modo de pensar una serie de correctivos, que puede en parte modificarlo a su imagen y semejanza. El espíritu de acogida pertenece a la virtud de la caridad: de la generosidad, del desprendimiento. Es verdad que quien cierra su puerta, se priva de bienes mayores, pues deja siempre fuera más cosas que las que guarda dentro; pero él no lo sabe. Sólo lo sabe quien está habituado a ejercer la hospitalidad.

Por supuesto que esa acogida ha de ser practicada por cada uno de los interlocutores. De lo contrario, la comunicación mutua no se establecerá. Ni el diálogo permite la asimetría en favor de una de las partes, ni el amor tolera que la compenetración de los que se aman degeneren en la absorción de un amante por el otro (paralelismo este tan pertinente como ocioso tal vez, ya que, acaso, el diálogo no sea sino una realización del amor, y éste, a su vez, una persistente forma de diálogo).

Hay en Homero una furtiva, preciosa definición de la amistad: «dos marchando juntos». ¿No consiste precisamente en esto mismo todo auténtico diálogo? Cuando los discípulos de Emaús volvían de Jerusalén comentando las Escrituras, tratando de encontrar en ellas la explicación de lo acaecido con Jesús de Nazaret, dice el evangelio que «iban dialogando y buscando juntos» (Lc 24,15). He aquí, en tan breves e inmarcesibles palabras, la esencia del diálogo: búsqueda común de la verdad. Caminar juntos buscando juntos. De vez en cuando, se produce un alto en la marcha, un momento de prodigiosa identificación entre los que dialogan. El otro acaba de pronunciar unas palabras que no parece le hayan sido dictadas por la carne ni la sangre. Y yo advierto dentro de mí una profunda aquiescencia; eran las palabras que, sin saberlo, yo estaba esperando desde siempre.

«Para dialogar, preguntad primero».

Pero esta vez es el otro quien pregunta. Y pregunta algo muy personal, trae una cuestión que lo desazona, y quiere exponértela y pedir tu ayuda. Se trata de uno de esos casos en que el diálogo puede y debe descender a un nivel de relativa profundidad. No suele ser cómodo. Por lo general, preferimos mantenernos en otros niveles, hablar del tiempo o de política, o hablar de terceros. Pero esta vez alguien ha acudido a ti para hablar de sí mismo, y con una sinceridad nada frecuente. ¿Qué harás? Por supuesto, no te negarás a bajar con él hasta el fondo de su problema, no darás una respuesta inhibitoria o mecánica, no contestarás con palabras impersonales a la confesión tan personal que él acaba de hacerte. «Decía Fromm...» Tampoco, claro está, vas a pronunciar un veredicto moral sobre el contenido de su confidencia. Con seguridad has percibido en sus palabras alguna obcecación, algún resto de vanidad herida; quizá, incluso él mismo empezó declarándose culpable. Pero condenarlo sería añadir sufrimiento al sufrimiento. Sería además injusto, porque te has dado cuenta de que él es, más bien, paciente que agente de su propia situación, víctima de imponderables que lo sobrepasan. ¿Excusarlo, pues? Si lo excusas, lo estás considerando un ser débil, más vulnerable que responsable; ¿no lo ofenderías, quizá, más? El no quiere ser condenado, sino rehabilitado; no quiere tampoco ser absuelto, sino asistido. Se trata de algo más difícil, se trata de comprenderlo. Pero, si crees que lo has comprendido, si demuestras haberlo comprendido, ¿no te comportas también como un ser superior ante él? De algún modo, estás afirmando que tú posees una verdad más amplia, una verdad que lo abarca y de la que él no disponía. Sería también, inevitablemente, como pronunciar un juicio sobre su situación; en definitiva, sobre él mismo: él mismo quedaría así explicado, descrito mediante predicados. Habríaís llegado

a una relación yo-ello, la menos idónea para instaurar el diálogo. ¿Qué hacer entonces? Si permaneces en una actitud de extrema modestia o de total desprendimiento, en completa receptividad, es posible que no le prestes ninguna ayuda, o que una conducta tan irreprochable por tu parte produzca en su ánimo una especie de corto circuito, prohibiéndole con tu propia perfección cualquier otro comportamiento menos perfecto, desautorizando con tu admirable desinterés su posición tan interesada, aunque tan legítimamente interesada. ¿Cómo actuar, pues?

Lo primero de todo, advertirás que muy frecuentemente esos peligros a los que acabo de referirme no pasan de teóricos, remotos o académicos, y que a menudo los hombres necesitan ser descargados de su conciencia de culpa sin que les importe demasiado el fallo que reciban, con tal que los ilumine y apacigüe y los reconcilie consigo mismos. Y ten presente que, por muy respetuosa que sea la actitud por ti adoptada, significaría un propósito muy pueril el querer deslindar netamente los campos, abstenerse, por ejemplo, de todo juicio de valor o de toda referencia ética. Los diversos aspectos del hombre están siempre muy mezclados, y no hay más remedio que bajar al lugar de la coherencia. Sin duda, habrá que profundizar más, la base del discurso tendrá que ser ampliada para asimilar nuevos datos que parecían estar desprovistos de significación, y que ahora, sin embargo, al ser expuestos, obligan a replantear el sentido de aquellos otros datos más llamativos, pero menos decisivos. Por otra parte, conviene saber que la comprensión no significa necesariamente reducir y degradar lo comprendido a la categoría del *ello*, del simple objeto. Hay otra acepción mucho más fina y excelente del verbo *comprender*: yo creo que comprender puede llegar a ser una forma muy pura de compartir. Lo cual trasciende, por supuesto, el plano meramente intelectual: la capacidad de comprender la vida humana difiere sustancialmente de la capacidad de conocer la vida de los

insectos o de los cetáceos. Compartir. Se trata, en suma, de la definición misma del diálogo: buscar juntos.

Juntos, tú y él, buscáis para su problema una respuesta, buscándola en ese nivel hondo de común indignancia donde su problema se funde con el tuyo.

Todo ello tiene una aplicación especialísima al diálogo sobre materias de fe.

¿No debemos, acaso, «llorar con los que lloran»? (Rom 12,15). Habrá que averiguar cómo puede uno dudar con los que dudan, compartir el desasosiego de los perplejos y vacilantes, acompañándolos no sólo con mayor solicitud, sino también con mayor sinceridad.

Lejos de ser un método para una nueva pedagogía de la fe, se trata de la actitud más humilde y desarmada, la más fraterna. Hace tiempo que quedaron descartadas aquellas respuestas automáticas de los manuales, aquella apologética sumaria, trivial y presuntuosa. Tantas soluciones abstractas que no eran sino soluciones evasivas, huida de la única realidad existente, la de los hombres de carne y hueso. Sería ahora imperdonable sustituir tales respuestas por unas preguntas igualmente prefabricadas, retóricas, ficticias, donde la respuesta implícita precede, y, por lo tanto, anula la pregunta. Un simulacro de búsqueda en común, un diálogo escenificado.

Hay que esperar, hay que dar más tiempo a la indagación y tanteo de los que dudan, hace falta respetar su incertidumbre. Pero no basta. Podríamos caer en una especie de pecado de omisión. Es menester acompañarlos activamente en ese camino de la oscuridad, conscientes de que a menudo no podemos iluminar, no podemos encender ninguna luz, pero sí podemos tender la mano para marchar juntos a tientas. Con absoluta sinceridad, y, a la vez, sin prescindir en ningún momento de nuestras más firmes creencias. Y digo con absoluta sinceridad, porque, si verdadera es nuestra fe, no es menos verdadera nuestra falta de fe. «Creo, Señor, pero ayuda

mi incredulidad». Por viva y ardiente que su fe sea, ningún mortal puede dejar de repetir, muy verazmente, esa frase que expresa la universal contradicción del hombre aplicada a la particular contradicción del creyente. Frase que constituye la mejor, la más aguda y meritoria confesión de fe cristiana. Toda fe es siempre frágil, titubeante, inferior a lo que los labios proclaman. A lo sumo, deberíamos decir: creo que creo.

Así, el diálogo que yo pueda entablar con un hermano que claudica en su fe, será como un duplicado, una reproducción en voz alta de los tenaces y nocturnos e insatisfactorios diálogos que vienen manteniendo las dos mitades de mi corazón.

¿Qué mejor manera de comprender a los que dudan? Comprender, una cierta forma de compartir. He aquí la única verdadera *compasión*: no «compadecerse de» ellos, sino «padecer con» ellos.

En el diálogo con un no creyente, tampoco, por supuesto, debo poner entre paréntesis mi fe, hacer abstracción de mis creencias. Tal conducta ni siquiera sería respetuosa hacia él, ya que el respeto prohíbe, antes que nada, cualquier actitud falsa o equívoca. Ni sería, desde luego, un comportamiento digno de mi condición de cristiano, la cual exige «estar dispuestos en todo momento a dar razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3,15). Puede decirse incluso que esta condición mía de cristiano me obliga, si fuera preciso, a dar la vida por mi fe, aunque también (por coherencia con esa misma fe, que no implica sólo el deber de difundirla, sino el convencimiento de que es siempre una gracia) debo estar igualmente dispuesto a morir por defender el derecho de los demás a expresar sus propias ideas ajenas a mi fe. Pero pienso que no tiene mayor sentido dramatizar así una situación que raramente requerirá otra cosa que cierto grado de firmeza o cierta forma de solidaridad. Utilizar términos heroicos suele ser una manera de refugiarse en la uto-



pía. Lo que sí me exige la fe es, ante todo y sobre todo, morir en un plano espiritual, morir a mis ideas demasiado particulares, que no suelen ser precisamente creencias religiosas, sino, a lo sumo, opiniones doctrinales.

Debo también, al confesar mi fe, evitar esa esquizofrenia, esa especie de dualismo que concierne al lenguaje: un lenguaje rotundo y neto para mí mismo, para la expresión íntima de mis creencias, y un lenguaje ambiguo, desdibujado, para los demás, una formulación minimalista de mi fe ante los demás. Semejante duplicidad se haría en seguida evidente, y mi interlocutor tendría todo derecho a reprochármelo. Por un lado, mi fe aparece ante él demasiado débil, y por otro, demasiado segura; tan segura, que puede tomarse la libertad de adoptar una apariencia difusa o problemática.

El respeto a los demás no consiste en tales ficciones ingenuas. Siempre que trate de ciertos temas, tarde o temprano, se me notará el acento galileo, el acento delator. Difícilmente puedo hablar en términos generales, valederos para el hombre universal, olvidando que estos términos se encuentran, de hecho, dentro de mi propio discurso, afectados irremediablemente de una semántica de fe. Por otra parte, si permanezco en un plano deliberadamente neutro y renuncio a emplear otras categorías de pensamiento que tal vez resultasen para el no creyente incomprensibles y hasta irritantes, es fácil que se produzca un lamentable desencuentro: él y yo nos hemos situado en distintos niveles, pero nuestra situación es precisamente la inversa de la que cabría esperar. Yo hablo con una admirable asepsia, evitando toda alusión trascendental como si fuese un barbarismo, mientras él, quizá sin saberlo, me está hablando desde su insatisfacción más profunda, desde su carencia religiosa. Imposible cualquier disputa, pero imposible también cualquier contacto. Yo simplemente he respondido con corrección gramatical. El preguntaba por lo absoluto.

Desde luego, esto no quiere decir que yo, al hablar desde mi fe, deba trasladar inmediata y bruscamente

sus palabras a clave de fe. De modo explícito, en primera instancia, él me ha planteado una cuestión de orden temporal: el deseo de encontrar un sentido a su vida aquí y ahora. Traducir de repente esta cuestión a otros términos, aunque sólo sea por vía interrogativa, no sólo sería contraproducente, sería también injusto. Sería ofrecerle algo por ahora inasimilable y, a la vez, no tomar en serio su actual situación, la cual no significa solamente una determinada etapa en su vida, sino también, quizá, un grado preciso de comunicación de la gracia. Sería incluso negarle su identidad, lo que él mismo es ante sus propios ojos (como sucede cuando se emplea el concepto de «cristiano anónimo» a que más adelante me referiré). Al considerarlo así y expresarlo así, no le reconozco su propia personalidad, no lo acepto en cuanto otro; lo incluyo dentro de mi mundo, dentro de un esquema que él no comparte, que le es extraño, y, por lo tanto, inhóspito, opresivo.

Por fidelidad al Espíritu, no rehúso confesar mi fe, pero me niego a intentar que el otro abrace *mi* fe, por fidelidad, asimismo, al Espíritu, que trabaja de forma distinta en el corazón de cada cual. La fe de cualquier cristiano es siempre, en alguna medida, una versión demasiado personal y dialectal de la fe cristiana.

La fe implica espíritu de servicio al interlocutor: lo que se me pide es que mi caridad esté, por lo menos, a la altura de mi fe.

No hay inconveniente en afirmar que mi fe es *para* los demás. Pero justamente en aquel sentido en que Cristo fue «el hombre para los otros hombres». Quiero decir que ser-para-los-demás exige, antes que nada, ser-con-los-demás: la encarnación como presupuesto de la redención. Esto me obliga a compartir con los no creyentes su búsqueda de la verdad. Sin prescindir de mi fe, por supuesto, pero comprendiendo bien hasta qué punto mi fe es insuficiente y contaminada de incredulidad.

Como dije antes, sólo entre iguales son posibles el amor y el diálogo. Tanto uno como otro, o bien presu-

ponen la igualdad, o bien la crean. Ciertamente, esta igualdad no ha de conseguirse por allanamiento o desmonte, rebajando lo que es superior al nivel de lo inferior, sino, al revés, levantando esto al nivel de aquello. Pero es que, cuando yo me solidarizo con el no creyente, no desciendo, no retrocedo a un estadio anterior; al contrario, purifico y consolido mi fe. En este sentido, la fe funciona igual que la caridad, virtud que no consiste tan sólo en repartir la riqueza, sino también en compartir la pobreza.

Probablemente en mi credo hay zonas oscuras a las cuales me resisto a prestar un asentimiento incondicional. Si soy interrogado, ¿qué debo hacer? No omitiré esos puntos, pero tampoco he de ocultar mi actitud íntima respecto de ellos; sólo así puedo ser honesto, a la vez, con mis creencias y con las personas que me piden razón de las mismas. Rezo en público las dos partes de la plegaria, sin inflexión de voz: «Creo, Señor, pero ayúdame mi incredulidad». Es en otros aspectos, sin embargo, donde la flaqueza de la fe suele hacerse más evidente, más disuasiva. ¿No hay, acaso, como un escándalo de incoherencia entre mi fe y mi vida, entre mi fe y los criterios que normalmente rigen mi vida? Si la fe no significa sólo aceptación de unos dogmas, tampoco la incredulidad significa únicamente rechazo de los mismos.

Decimos «los no creyentes»... Y proyectamos en ellos todo lo que en nuestra conciencia hay de incredulidad larvada y vergonzante.

Repito: sólo siendo *con* los demás podremos cumplir el deber de ser *para* los demás. Principio que es también aplicable a la Iglesia, como tal institución, en su diálogo con el mundo.

Hasta ahora, frecuentemente ella ha adoptado una de estas dos formas de elocuencia: o bien empleaba el estilo autoritario, definiendo, enunciando verdades incontables con palabras inequívocas, o bien usaba de una

rara habilidad para hablar de ciertos asuntos sin pronunciarse sobre ellos, con una imprecisión muy estudiada, manejando como nadie el lenguaje de la abstracción y el método de los incisivos adversativos. De esta forma podía aparentar decir mucho sin decir nada, evitando así el mayor peligro que algunos de sus jerarcas pueden concebir, la obligación de retractarse algún día, o al menos ahorrándose el esfuerzo posterior de tener que explicar, muy laboriosamente, cómo entre aquella y esta declaración no existe diferencia alguna de fondo... Estas han sido las dos maneras de hablar más usuales en el magisterio de la Iglesia. ¿No sería posible una tercera manera, una tercera forma de dirigirse al mundo, una forma de veras dialogante? Pienso en un tipo de diálogo que suponga colaboración con el interlocutor, un modo de proceder en que la Iglesia, cuando la verdad no está aún esclarecida, ni pontifique ni se inhiba, sino que simplemente aporte sus datos, que hable por turno, que acompañe, que sea fiel a su condición de Pueblo de Dios «en marcha».

Es indiscutible que hoy existe más diálogo dentro de la Iglesia, y también de ésta con el mundo. Lo que no está claro es hasta qué punto este nuevo fenómeno se debe a una reflexión más profunda de la Iglesia sobre sí misma, sobre su propia misión, o hay que atribuirlo, más bien, a las circunstancias, al talante del mundo contemporáneo, el cual es consciente de su plena autonomía, y no está dispuesto a acatar, sin réplica, ninguna directriz, ninguna palabra definitiva o concluyente. Es difícil saberlo. Y más difícil todavía una cuestión ulterior: saber si ese diálogo a que nos referimos, diálogo todavía tan incipiente, tan reticente a veces, lo ha establecido la Iglesia (ha decidido establecerlo o ha consentido en ello) sólo porque comprende que le es necesario para transmitir hoy con eficacia su mensaje, o también porque reconoce que puede y debe aprender mucho de ese mundo con el que dialoga.

De hecho, la Iglesia católica ha atestiguado la presen-

cia de elementos religiosos válidos en otros credos y confesiones. No hay tampoco ningún inconveniente en decir que fuera de ella, más allá de sus fronteras, también *in partibus infidelium*, también en la calle, también en los laboratorios y en la efusiva o airada literatura del pueblo, pueden darse fragmentos de revelación divina, la «profecía exterior», a la cual los pastores deberán prestar oídos.

Esta sociedad nuestra heterogénea, diversificada, promiscua, no es sólo un signo de los tiempos para que la Iglesia lo atienda cuidadosamente, y en su propio seno tolere y fomente cierto pluralismo correlativo, como un apremiante recuerdo de aquella observación, tan sagrada y tan postergada a la vez, de que «en la casa del Padre hay muchas habitaciones». Es también un signo para que ella no olvide que «el Espíritu sopla donde quiere» y se niega a ser acaparado por nadie. Sopla donde quiere y como quiere, «esparciendo lejos las semillas del Verbo», certificando así de mil modos su verdad y remodelándola incesantemente. Negarse a explorar esos caminos, negarse a escuchar esas múltiples voces, sería, desde luego, incapacitarse para una proclamación actualizada, inteligible, del mensaje cristiano. Pero también algo más: sería incluso empobrecer y desvirtuar, en cierta medida, ese mismo mensaje.

Nos hallamos en un momento especialmente idóneo para instaurar y desarrollar el diálogo. La relación de ambos interlocutores ya no es exactamente entre Iglesia docente y mundo discente. El diálogo debe ser mutuo y mutuamente ilustrativo. Una teología sin diálogo con el mundo no pasaría de ser un discurso plano, destinado a comentarse indefinidamente a sí mismo, un disco rayado, que no conduciría nunca a un conocimiento mayor, sino, a lo sumo, más sofisticado, cada día más alejado de la realidad. No es bueno confundir el desarrollo de una doctrina con la mera inflación verbal.

Diálogo de la Iglesia con el mundo: no sólo una nue-

va actividad eclesiástica, sino, principalmente, una nueva dimensión de la propia conciencia eclesial.

#### IV

Resumiendo: ¿cómo aprenderemos a dialogar?

Hay gruesos tratados que explican las reglas lógicas de la argumentación. Pero esto, más bien, pertenece a la estrategia militar. Esto nada tiene que ver con el diálogo.

Hay manuales que exponen las diversas técnicas de persuasión. Pero esto es sólo una de las disciplinas que debe dominar todo agente de ventas. Cualquier parecido con la realidad del diálogo es pura coincidencia.

Existen libros, de bolsillo y de gran formato, sobre el arte de conversar, en los cuales se describe la figura del contertulio ideal, ingenioso y brillante. Pero esto no pasa de ser un capítulo de «Cómo aprender en ocho días a triunfar en sociedad».

No faltan publicaciones donde se nos dice con detalle qué hay que hacer para inculcar en los demás una idea o un sentimiento. Pero esto constituye nada más una etapa en la formación de cuaresmeros y propagandistas políticos. Nada de esto tiene que ver con el diálogo.

Hay una serie de principios, universalmente aceptados, cuya finalidad es poner de acuerdo a las personas que participan en un coloquio o debate y que se han propuesto llevar a cabo alguna acción conjunta. Pero esto es simplemente subordinar la palabra a las exigencias de la acción, practicar un tipo de ecumenismo empírico, hacer del diálogo un *instrumentum regni*. Eso no es dialogar.

Muchos se preguntan si el diálogo tiene sentido por sí mismo, independientemente de los frutos que pueda reportar, o sólo tiene el valor de un medio con vistas a algún fin. ¿Qué fin?

Hay ciertos diálogos que pretenden no tanto la comprensión del mundo cuanto su transformación. Su ejemplo más famoso ha sido el de aquellas conversaciones entre cristianos y marxistas que se celebraron en los últimos años, bajo la inspiración de una cierta filosofía y una cierta teología coincidentes en la entusiasta valoración de la praxis. Se trata de conversaciones ya más o menos superadas, pues los cristianos que aún podrían tomar parte en ellas van prescindiendo de su identificación religiosa, a la vez que los marxistas, por su lado, se muestran cada día más disidentes respecto del modelo ortodoxo. Sucede además que mientras en grandes sectores de la Iglesia y del partido todavía esos encuentros son mirados con suspicacia o claramente condenados, ha ido creciendo a la vez, entre los grupos que a ellos acudían o que se solidarizaban con ellos, la impresión de que resultan, más bien, inútiles y hasta contraproducentes, pues se reducen a una actividad meramente verbal, sin eficacia operativa alguna; un servicio, en definitiva, al sistema establecido, como una coartada para demorarse en un juego estéril, retardando así el momento de la acción revolucionaria.

Es claro que, en estos y otros casos parecidos, el diálogo no puede tener valor por sí mismo; únicamente lo tiene, cuando lo tiene, en función de unas metas que le son extrínsecas. Podrá, tal vez, considerarse como un medio necesario para llegar a ellas; a lo sumo, como un momento dialéctico del proceso, pero nunca como un objetivo. Efectivamente, no se trata de un fin, sino de un medio, ya que lo que se cuestiona es precisamente su utilidad.

He dicho utilidad. ¿Hay actualmente una palabra más repetida, más frecuente, más insoslayable? Ante cualquier cosa, la pregunta inmediata es «para qué sirve». El para qué, la primacía de lo útil, la palabra más repetida y despótica. Todos los seres y todas las actividades de nuestro mundo quedan así rebajados cuando se les adjudica una definición de utilidad. Por lo visto, no tene-

mos ya derecho a ninguna actividad que no resulte productiva, ni a ningún tipo de descanso que no consista en la acumulación de nuevas energías para volver al trabajo. Los que trabajan tan sólo para asegurarse el descanso, lo mismo que quienes descansan tan sólo para reponer las fuerzas consumidas en el trabajo, han degradado por igual el trabajo y el ocio al darles un sentido exclusivamente funcional, han caído en esa rueda loca de un círculo vicioso que nadie advierte porque es demasiado amplio, porque engloba la vida entera, porque sustenta y abarca la civilización total en que nos hallamos sumergidos.

He aquí un mundo presidido y tiranizado por el signo de lo útil. ¿Para qué sirve la danza? La danza sirve para desarrollar los músculos. ¿Para qué sirven los libros? Los libros sirven para triunfar en la vida. Se trata siempre, en el fondo, de un rendimiento económico. Las cosas valen si son útiles, las cosas valen si tienen un precio. Del dinero como concepto abstracto, que remite esencialmente a unos objetos, hemos pasado a estimar y calibrar los objetos por su referencia al dinero.

Es menester reaccionar. Hace falta afirmar muy alto que los valores más importantes de la vida no tienen utilidad, ya que esto significaría que están al servicio de otro valor superior. ¿Qué utilidad puede tener la contemplación estética? ¿Para qué puede servir la amistad? ¿Y la oración? Con un criterio utilitario, cualquier otro método aventaja a la oración: para obtener agua, mejor es un buen sistema de regadío; para aplacar la angustia, mejor es un sedante. Me pregunto sinceramente para qué puede valer la oración. Creo que ni siquiera para cumplir con el precepto de orar. Efectivamente, un marido que amase a su mujer sólo para cumplir con su obligación matrimonial, ni siquiera amaría a su mujer. ¿Y para qué puede servir el amor? Se trata de un valor primordial que no consiente ser subordinado a ningún otro. El amor no sirve, no debe servir para nada. Conviene redactar con propiedad; no escribir, por ejemplo:

el secretario del papa salió a pasear acompañado de Su Santidad; o también: el amor sirve para librarnos de la soledad (el sol no sale *para* ahuyentar las tinieblas, sino que éstas se retiran *porque* ha salido el sol).

Los grandes valores de la vida no tienen utilidad, sólo tienen sentido.

El amor no es útil. El diálogo, tampoco. Ciertamente, puede ser útil por añadidura, o como un adjetivo perteneciente a su descripción más detallada, lo mismo que cuando decimos diálogo largo o corto, entre dos personas o en dialecto bávaro. En todo caso, el diálogo siempre perfectible sería útil para ir alcanzando su propia perfección. Así, quien tiene libre una mano, la usa, antes que nada, para soltarse la otra. Tanto la libertad como el diálogo resultan ser nociones de doble nivel o progresivas: son, a la vez, camino y meta.

Sucede con el diálogo igual que con la oración: ésta sólo tiene sentido en sí misma y sólo puede ejercitarse correctamente con desinterés; a lo sumo, con aquel interés tan casto y desprendido que consistiría en orar para conocer mejor a Dios y compenetrarse mejor con él. He ahí la esencia de la plegaria como diálogo con Dios y he ahí también una definición del diálogo a partir de las notas distintivas de la verdadera oración. Ciertamente, el alma puede acudir a su Señor llevada de un deseo muy concreto y practicar la así llamada «oración de súplica»; pero el objetivo esencial se cumple cuando ella entra en contacto amoroso con Dios, y se cumple con plenitud, con extraordinario éxito, cuando, en vez de alcanzar aquella gracia que vino a pedir, alcanza, por el contrario, la virtud de la indiferencia o desasimiento respecto de lo que al principio pedía. Se puede, asimismo, ir a dialogar con una persona impulsados por algún interés, por alguna necesidad. Pero, si queremos expresarnos con rigor, si queremos reservar el nombre de diálogo para esas ocasiones en que tal palabra adquiere

su más noble y estricta significación, si no consentimos emplear dicho término tan abusivamente que llamemos diálogo a la gestión realizada por un agente de ventas ante su cliente, entonces habrá que decir que sólo hay diálogo cuando hay encuentro entre personas a nivel de personas, cuando ese encuentro resulta por sí mismo tan satisfactorio, que el agente de ventas considera ya del todo irrelevante vender o no vender la mercancía a su interlocutor.

Alguien dirá que lo importante es llegar a entenderse de verdad y que esto puede lograrse con diálogo y sin diálogo; más aún, de suyo, el diálogo es de resultados inciertos: lo mismo nos lleva a la amistad que a la ruptura, a la concordia que a la disensión; es algo accesorio, no sustantivo; no es un fin, es sólo un medio. Respondo sencillamente que, dentro de tal concepto de diálogo, ni están todos los que son ni son todos los que están. No niego que el diálogo, lo mismo que el amor, pueda malograrse; ni tampoco niego que dos personas en cierto momento de su relación puedan entenderse sin palabras. Pero a esto segundo yo le llamo también diálogo, y del más alto linaje, lo mismo que se llama también oración aquella que acontece sin palabras, en el «silencio sonoro».

Puesto que el diálogo no tiene propiamente utilidad, puesto que, de suyo, no está orientado a la consecución de otra cosa distinta, decimos que el diálogo entre un creyente y un no creyente no sólo es legítimo, sino que tiene sentido por sí mismo, independientemente de cualquier resultado ulterior. Pero ¿no se trata precisamente de transmitir una fe, no se trata de *evangelizar*? Tal vez, esta palabra guarde aún una vaga connotación colonizadora. Literalmente, sin embargo, evangelizar no es otra cosa que comunicar una «buena noticia». Desde luego, ya sabemos cuál es el contenido propio, sobrenatural, de semejante noticia. Y el no creyente que se acerca a mí desde su menesterosidad humana, lo que busca es simplemente la salvación de su vida aquí y ahora, en-

contrarle a ésta un sentido, si es que lo tiene. Tal vez, la referencia a una salvación trascendente lo defraude o lo enoje. El preferiría una solución por lo menos a medio plazo, la liberación política de Israel, la obtención de algún aval o de alguna evidencia. Y al más corto plazo, en este preciso aquí y ahora, lo que busca es atención para su problema, lo que necesita es ser escuchado, tener la seguridad de que existe para otro y que posee un valor. El diálogo otorga esto. El diálogo es ya, en sí mismo, una buena noticia de salvación, porque en el diálogo los hombres son considerados personas, constituidos en cierto modo como tales personas. Y porque el diálogo nos libra de la soledad (aunque no sirva *para* ello); soledad que es causa y efecto de todos los males, camino inverso al camino del diálogo y meta situada en los infiernos, en los antípodas del diálogo.

## LOS NIVELES DE SINCERIDAD

### I

Lo primero que se pide a quien participa en el diálogo es que sus palabras sean veraces. Pedir que además sean verdaderas, quizá fuese demasiado pedir. He aquí lo necesario y suficiente: que lo que dice esté de acuerdo con su pensamiento, aunque no lo esté tanto con la realidad. Implícitamente, en su sinceridad puede y debe darse tal exigencia de verdad, que no se resigne con una verdad meramente subjetiva, sino que de hecho tienda al descubrimiento de la verdad real. Aun aceptando como más verosímil la interpretación globalizada, conjunta, del primer mandamiento de la ley —amar a Dios con todo nuestro ser—, conviene recordar que ahí, cuando el texto bíblico enuncia las varias facultades que han de ser empleadas en el amor, se cita en concreto la obligación de amar «con todo nuestro entendimiento». Los corolarios morales acaban deduciendo esta recompensa más o menos lógica: practicando la parte de verdad que conocemos, llegamos a merecer aquella otra parte que ignoramos. De cualquier modo, a efectos de salvación, a efectos de un juicio aprobatorio, la veracidad yo la entiendo, al menos, como una especie de «bautismo de deseo».

Está escrito: Más que cien pozos de agua dulce vale un sacrificio yaga, y más que cien sacrificios yagas vale un hijo, y más que cien hijos vale una palabra de verdad. Está escrito en el libro de reglas telegus, vigente aún en isla Mauricio.

Lo más digno de aprecio es una palabra verdadera. El hombre más digno de estima es un hombre veraz.

«¿Puede un creyente ser avaro?» le preguntaron al gran profeta de Bagdad. «Sí». «¿Puede un creyente ser lujurioso?» «Sí». «¿Puede un creyente ser iracundo?» «Sí». «¿Puede un creyente ser mentiroso?» «No». Compatible con todas las flaquezas, la fe se niega a conciliarse en ningún caso con la mentira. Quizá la específica entidad del pecado consista en violentar la naturaleza de las cosas, en cepillar contra la veta, en practicar cualquiera de los mil posibles actos contra natura. Contra natura es matar a un hijo, adorar a una criatura, pretender dominar por la magia al Omnipotente, y contra natura es mentir, o sea, forzar las palabras hasta que digan lo contrario de aquello para lo cual fueron creadas.

Ni al colérico, ni al lujurioso, ni al avariento entregues fácilmente tu corazón; pero evita, sobre todo, al embustero, pues te acarreará daños innumerables. Los manuales más pragmáticos y rastreros coincidirán en esto con las teorías éticas más sublimes: en condenar enérgicamente la mentira y al hombre mentiroso. Es cierto que abundan también otros manuales, no menos pragmáticos, donde, en vez de condenar la mentira, se recomienda hacer de ella un uso inteligente. Pero jamás la llamarán por su nombre; al contrario, hablan de una prudente ocultación de la verdad, mejor dicho, de una sabia administración de la misma. En el fondo, por lo tanto, constituyen, de rebote, un elogio de la verdad, un canto a la veracidad suficientemente alambicado. Es así como la hipocresía viene a resultar un homenaje involuntario que el vicio rinde a la virtud.

Todos alaban la verdad con la misma unanimidad con que se alaba el aire puro, aunque luego casi todos contribuyan a la contaminación de la atmósfera y a la desfiguración de la verdad. Haced lo que dicen, no hagáis lo que hacen. En la universal alabanza de la sinceridad coinciden los textos del Kurunthokai, el libro de los Proverbios, el psicoanálisis, las memorias de un comer-

ciante holandés que nunca mintió y que amasó una gran fortuna, la escuela de Huang Tsung-hsi, las homilias en honor del apóstol Zaqueo, «varón sin doblez», los libros de educación sexual que recomiendan a los padres responder con franqueza a las preguntas de los niños. Suma y sigue. Loada sea la santa, y preciosa, y saludable sinceridad.

Al final, sin embargo, se añade una cautela: la sinceridad no deberá lesionar nunca la caridad, ha de ser siempre una sinceridad caritativa.

Pero esto, respondo, no puede significar una restricción, sino una puntualización. Porque, si la sinceridad tiene que ser caritativa, no menos la caridad tiene que ser sincera. Y a la caridad, al amor en cualquiera de sus formas, corresponde también la obligación de ir elevando el grado de sinceridad posible entre aquellos que se aman.

Amor sincero: más que una calificación, parece una redundancia. Porque lo mismo que decía de los creyentes el profeta de Bagdad, pueden existir amores avarientos, lujuriosos y coléricos, pero de ninguna manera un amor insincero. Tal amor ni siquiera puede ser imaginado. De suyo, el adjetivo *sincero* equivale a verdadero, y no hace sino corroborar y subrayar la significación del sustantivo al que afecta, de tal modo que lo contrario, una fe insincera o un amor insincero, vendría a ser la simple negación de lo enunciado, un círculo cuadrado o un cuchillo sin mango y sin hoja.

Amor sincero, por supuesto. Pero ¿y las obligaciones concretas de la sinceridad dentro del amor?

El amor empieza obligándote a la veracidad. Si ésta un día es quebrantada, el amor te obligará a un serio examen de las razones por las cuales llegaste a tal extremo, bien sea que hayas desfigurado la verdad o que simplemente la hayas ocultado. Tienes que averiguar si tu insinceridad se debe sólo al deseo de evitar a la otra

persona una pena, una inquietud, o más bien al deseo de evitarte a ti mismo esa contrariedad que siempre supone revelar algo que, además de ser doloroso para el otro, es quizá para ti mortificante. ¿O se debe a una cierta desconfianza en el valor moral del otro, al cual juzgas incapaz de encajar animosamente tal revelación? Tampoco puedes dejar de preguntarte si acaso él no sospechará algo o, al menos, no encontrará extraño tu silencio. Tal vez siente ya una cierta ansiedad porque se ha percatado de que le ocultas algo y no sabe qué es. Tal vez incluso está sufriendo porque piensa que lo crees incapaz, quizá indigno, de recibir tu confianza, o incapaz de concederte el perdón que esa confianza exigiría. Al final de todas las preguntas hay una que es inevitable y que muy bien podía haber sido la primera: ¿Realmente estás seguro de que hubiera sido mayor el desastre producido por una declaración franca, leal y confiada?

Me he referido indistintamente a dos clases de insinceridad; dos géneros que, aunque en sí mismos sean diferentes y merezcan acaso un juicio moral diverso, se hallan muy emparentados entre sí: las faltas de sinceridad y las faltas contra la sinceridad, los silencios y las mentiras. De hecho, unas veces el silencio equivale a la mentira, otras veces la precede o la consume. A menudo, el silencio, el ocultamiento de algo, constituye una mentira implícita, que seguramente se convertirá en explícita a la primera pregunta directa. Pero el peor de los silencios, el más fúnebre e incorregible, es el que viene a instalarse después, remachando así todos los engaños. El proceso suele ser muy sencillo: se comienza por pequeñas mentiras, falsedades insignificantes, mentiras triviales, inocentes, quizá plausibles, que luego van complicándose en nuevas mentiras cada vez más intrincadas, menos inocentes y plausibles; hasta que un día se renuncia al esfuerzo de imaginación y de memoria que requiere mentir siempre con éxito. Entonces sobreviene el silencio. Entonces se levanta ya definitivamente ese

muro de hielo, cortés, obstinado, más infranqueable que todas las alambradas. Es un silencio tan intolerable, tan estruendoso, que sólo puede soportarse si es neutralizado con otros ruidos: «Pon la televisión».

Lo que quiero decir es que también el primer silencio, el hecho de esconder la verdad (aunque quien así calla sea lo bastante hábil para no tener que pronunciar nunca una palabra falsa), constituye una manera de mentir. Ocurre igual que con la fidelidad matrimonial: no sólo peca contra ella el adúltero, sino también todo aquel que ha dejado de amar, por muy estricta que sea su continencia respecto de terceros. Así también, por muy grande que sea nuestro cuidado en no mentir, el simple hecho de ocultar la verdad significa, en ocasiones, una insinceridad flagrante.

«Te doy mi palabra». Esta frase no significa sólo una enfática afirmación de veracidad, sino también, literalmente, la donación y entrega de lo más propio. Más que una condición primordial del diálogo, sería la definición misma del diálogo.

## II

La sinceridad exterior, la del hombre con su prójimo, se funda en la sinceridad interior, esa que es propia del hombre consigo mismo. Por razones esenciales: si la sinceridad de cualquier virtud no es otra cosa que la conformidad del comportamiento externo con la actitud íntima en lo tocante a dicha virtud, con más motivo cuando nos referimos a la sinceridad de la sinceridad.

Por debajo de la veracidad de un individuo, respaldándola, legitimándola como tal virtud, se encuentra su sinceridad profunda, lo que podríamos llamar su autenticidad. Aquélla concierne a las palabras, ésta afecta al núcleo de la persona. Es la sinceridad primordial, la única decisiva, la que refrenda y acredita a cualquier otra como «sinceridad sincera».



Conviene, antes que nada, advertir que se pueden decir las mayores mentiras diciendo las más incontestables verdades. Una noche, el oficial encargado del diario de navegación se emborrachó, y esa vez el parte del día hubo de redactarlo el propio capitán, quien al final añadió esta nota: «Hoy el teniente se ha emborrachado». Nota que naturalmente ofendió al oficial, tanto que en el parte del día siguiente se permitió él también agregar una nota: «Hoy el capitán no se ha emborrachado». He ahí una verdad literal cuya lógica interpretación conduce al mayor de los errores, pues lleva a creer que el capitán se emborrachó el resto de los días que duró la travesía. (Porque la palabra no es solamente un signo *sensible*, sino también *inteligible*.) Pero hay algo más importante que el recto o torcido uso de unas palabras objetivamente ciertas, físicamente conformes con los hechos. Me refiero a aquella sinceridad de fondo que dije, la que decide sobre el valor de las palabras y también de los pensamientos. Pues hay como tres niveles: lo que decimos, lo que pensamos y lo que somos. Las palabras serán aceptables o rechazables según sean acordes o desacordes con el pensamiento de quien las pronuncia; pero también ese pensamiento remite a un tercer punto de referencia, el centro o raíz de la persona. Por eso existen pensamientos viciados ya en su fuente, producto de alguna operación previa cuya falacia ya no es posible detectar. Muchas de las llamadas «restricciones mentales» pertenecen a esta insinceridad de segundo grado, justificadas por cualquier malabarismo de la casuística que supuso de antemano un cierto quebranto de la moral fundamental. Lo que ocurre es que con tales argucias el hombre miente hasta tal punto, que niega mentirosamente su mentira, que la convierte mentirosamente en verdad para sí mismo; miente con tanta perfección, que llega a convencerse de que no miente. He ahí cómo la mentira puede segregarse en torno suyo la mayor confusión: su propia apología.

Pero la verdad no está más allá de la mentira, en los

sofismas apaciguadores, en esos laboriosos razonamientos que llegan a la afirmación a través de la negación de la negación. La verdad no está más allá, sino más acá, en la simplicidad de corazón. Lo importante es lo que somos; desde este nivel debe juzgarse lo que acontece en los otros dos niveles. Un hombre dice mentiras, otro manipula con la verdad hábilmente: ¿cuál de los dos miente más?

Cabría citar aquí los tres órdenes de Pascal. Primeramente, el orden del mundo material, al cual correspondería la verdad objetiva, la conformidad de los hechos con las palabras (lo contrario sería el error). A continuación, el orden de la inteligencia o conformidad de las palabras con los pensamientos (lo contrario sería la mentira en su acepción común). Finalmente está el orden de la caridad; en nuestro caso, la conformidad de los pensamientos con el fondo del alma (lo contrario sería la inautenticidad, la mentira en su sentido más radical).

A la insinceridad profunda pertenece la falta de congruencia no sólo entre la conducta exterior y los propios criterios, sino también entre éstos y aquellos otros que uno asumiría si se atreviera a criticar honradamente, valerosamente, los que ahora posee.

Aparte de la calificación que merezca un determinado comportamiento, el vicio consiste en la discordancia existente entre éste y las convicciones de la persona, independientemente, como digo, de que tal comportamiento sea bueno o malo, nefando o heroico. Del pecado de insinceridad participan tanto el respeto humano, que nos hace parecer peores de lo que somos, como la hipocresía, que nos hace parecer mejores.

Tal insinceridad puede darse en cualquier aspecto de la vida, desde lo más grave a lo más trivial, desde la apostasía mantenida largos años en secreto hasta la mera artificiosidad en el modo de presentarse uno en pú-

blico. (Existe incluso una insinceridad artística. De ésta yo diría, aplicándole la definición antes dada de carácter general, que consiste en una discordancia entre lo que groseramente llamaríamos fondo y lo que groseramente llamaríamos forma, es decir, una falta de correspondencia entre lo de dentro y lo de fuera. Por el contrario, la sinceridad literaria estribará, según muy certeras palabras de Gide, en que *jamais le mot ne précède l'idée.*)

No siempre la mentira se resuelve en mentiras. No siempre, ni siquiera principalmente, es de orden verbal. Porque bien puede ocurrir que uno no diga jamás una mentira —se suele ser veraz lo mismo que se suele ser aseado—, y, sin embargo, su vida esté toda ella impregnada de falsedad. Puede afirmarse incluso que hay dos maneras básicas de mentir: una es hablar, otra es callar. Habrá, pues, dos mil especies diferentes de mentira. Dicen que la mujer finge más que miente y que el hombre miente más que finge. Creo que se trata de una de tantas distinciones tópicas, inconsistentes, culturales, de la psicología de los sexos. Distinción tan inane como la que puede darse entre la noción de mentir y la noción de fingir. Siempre que se finge, se miente. Mentimos cuando fingimos un *status* que no es el nuestro, simplemente usando un traje de mejor o peor calidad, según nos interese en cada caso, para aparentar que somos más ricos o más pobres de lo que en realidad somos. Hay quien afirma que trabaja en las Cortes, pero no especifica que su trabajo consiste en atender el bar del edificio; no dice ninguna mentira, pero miente. Miente, asimismo, quien copia una cita mencionando la fuente original, pero no el libro de donde sacó la referencia. Frecuentemente, la mentira consiste en la superficialidad: tantos libros leídos por encima, tantos países visitados en una excursión de fin de semana, tantas personalidades ilustres de las que únicamente se obtuvo un saludo fugaz; pero la gente habla con gran autoridad de esos libros, se envanece de conocer a fondo esas ciudades, se jacta de tener innumerables amigos en las más altas esferas.

La mentira acostumbra vestirse de ángel de luz. A menudo, mentimos con las palabras más veraces e intachables: basta que sean abstractas y las pronunciemos en una situación concreta inoportuna; se da entonces como un uso indebido de la «comunicación de idiomas». Los ejemplos son mil. El impotente alaba la virginidad; el perezoso, la igualdad social, y el rico, la Providencia divina. Quien no ama a nadie, dice que ama a todos por igual. El que ha abandonado la oración, afirma que la jornada entera del cristiano es oración. El superior que gusta de mandar, asegura que hoy todo cargo es una cruz. El súbdito que no se somete a nadie, habla de la relación fraterna que debe unir a superiores y subordinados. El que se niega a hacer examen de conciencia, afirma que hasta el justo peca siete veces. Todos ellos dicen frases que son verdad, pero ninguno dice la verdad.

Quien no ha tenido jamás en su vida ocasión de extralimitarse, secunda con entusiasmo cualquier campaña de moralidad. Ciertamente, él no practica ninguno de esos vicios que con tanto ardor fustiga, pero los mima de noche en la oscuridad. Yo creo que el hijo fiel de la parábola sintió envidia de su hermano pródigo no sólo por la acogida que el padre le dispensó a su regreso, sino también por la vida disoluta que antes había llevado; vida que resulta indeciblemente deseable cuando se la imagina desde una castidad resentida, asténica y provinciana. Aquel hombre estaba envidioso del perdón y del pecado.

¿De verdad la hipocresía constituye un homenaje que el vicio rinde a la virtud? Más bien deberíamos decir que significa una nueva injuria, quizá la peor, la más insidiosa y sonriente. «El hipócrita —decía Víctor Hugo— es un hermafrodita del mal».

Según los autores ascéticos, la hipocresía consiste en tener el cuerpo de rodillas y el alma tiesa. La autenticidad, por el contrario, viene a ser una adecuación o consonancia de lo que uno es por fuera y lo que uno es por

dentro. Por eso, evitar toda apariencia externa superior a la calidad real del alma, constituirá la primera exigencia de la sinceridad. Mas he aquí que tal enunciado es reversible, he aquí que también cabe y es obligatorio un esfuerzo por hacer nuestro interior más acorde con nuestro exterior. Quiero decir: no formarse uno ideas demasiado elevadas, no cultivar el deseo de una perfección inasequible. Se trata de formular un «voto de estabilidad» completa y lúcida, mi sujeción al aquí y ahora, y también a mi penuria constitutiva, el sometimiento del yo a mi circunstancia, de un yo iluso a una circunstancia desilusionante. Me refiero a una especie de mandamiento fundamental, previo, que consistiría en la sencilla aceptación de uno mismo.

Reconozco que en la vida es necesario un ideal. Quizá convenga incluso apuntar un par de centímetros por encima del blanco; lo mismo que la trayectoria de un proyectil, el curso del hombre suele ser, a la larga, descendente. Pero no te impongas, por favor, un ideal utópico, un ideal desmesurado. Tarde o temprano ibas a sufrir una ruda decepción. Es posible que después de duderas abusivamente que todo ideal, cualquiera que sea, resulta inalcanzable. Por lo demás, y esto es importante, a cierta edad ya no parece decente preguntarse sobre los ideales, sino sobre las realizaciones. La pregunta por el ideal suele idealizar la conducta que pretendemos examinar, derramando sobre ella un falso resplandor. ¡Es tan gratificante demorarse en la consideración de un gran ideal! Nada más amargo, en cambio, que evaluar los frutos obtenidos. Hace falta un gran coraje para enfrentarse con estos resultados tan míseros. Nietzsche escribió: «¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu? Esto se fue convirtiendo para mí, cada vez más, en la más rigurosa unidad de medida. El error, el creer en el ideal, no es ceguera; el error es cobardía». He aquí una de las raíces más hondas de la insinceridad: nuestro miedo a la verdad, nuestra negativa a conocer y reconocer la verdad.

Es menester asumir íntegro nuestro pasado. Tengo mi opinión formada sobre qué cosa es el verdadero arrepentimiento. Este no exige la renuncia a ningún capítulo de la propia historia, por deficiente o sórdido que haya sido. Ni la exige ni la permite. Entre los vanos futuros prohibidos al corazón, se hallan, en primer término, los futuribles. Toda libertad tiene un pasado. Yo acepto ese pasado. Sé que la vida no tolera ninguna mutación sustancial. La vida continúa, es tenaz. Decimos rehacer la vida; pero ¿qué puede significar eso? Quien se negó en su día a ser un buen arquitecto, ahora sólo podrá empeñarse en ser alguna vez un buen aparejador. *Incipit vita nuova...* Aquella mañana, Dante únicamente cambió de pluma y tintero. ¿Año nuevo, vida nueva? El adjetivo más ambicioso que cabe sería el de vida renovada. Aprecio grandemente las posibilidades que entraña toda conversión; pero la conversión consiste en cambiar de orientación nuestra conducta y nuestra mente, nunca en cambiar de vía. La gracia no altera la naturaleza: este axioma, que suele invocarse para alabar las actuaciones tan respetuosas y gentiles de la gracia, expresa, asimismo, la restricción de sus efectos.

Sin embargo, esta aceptación del pasado es sólo una parte de la aceptación total de mi ser; de un ser esencialmente histórico, y, por lo tanto, abierto constantemente al porvenir. Hay que advertir que no sólo el pasado influye en el presente, sino que también cada momento presente está calificando ese pasado, lo redime o lo confirma en su nulidad. Coherente siempre con su vida anterior, el hombre ha de ser, sobre todo, coherente consigo mismo: con la condición evolutiva de su conciencia. Considero la fidelidad a mi propio ser como fundamento incondicional de cualquier otra fidelidad y como criterio para saber cuántas presuntas fidelidades mías no eran sino mera obstinación, terca repulsa de los llamamientos que se elevaban de mi fondo más genuino. Tendré que averiguar si mi perseverancia en esta o aquella forma de conducta es algo más que simple iner-

cia, deseo de seguir sostenido y amparado por una estructura espiritual tuteladora, cómodamente encarrilado en la dirección de lo habitual y consabido. ¿Cuántos de mis juicios son solamente prejuicios, críticas que yo hago a partir de unos principios nunca criticados? Habrá que observar y analizar despacio los puntos débiles de todos esos «sistemas completos» dentro de los cuales nos sentimos a salvo de cualquier objeción desazonadora.

La sinceridad nos prohíbe no sólo engañar a los demás, sino también, y sobre todo, engañarnos a nosotros mismos.

Pero ¿se puede llamar mentira a todo esto, a estas diversas formas de inautenticidad existencial? ¿Pueden denominarse así sin incurrir en grave impropiedad de lenguaje? Personalmente, no sólo creo que ahí radican y tienen su origen las comúnmente llamadas mentiras; creo además que ésa es la única mentira propiamente dicha, la insinceridad de fondo, y lo demás son submentiras; quizá síntomas muy reveladores, quizá sólo erratas mecanográficas, episodios susceptibles de muy varia interpretación.

Queda por añadir algo que es capital. El deseo de sinceridad y el amor a la verdad no surgen en el vacío, por obra y gracia de un propósito muy concreto y repentino. Ese deseo y ese amor suelen constituir parte de un proyecto más amplio de reforma, de reconstrucción moral, como ha sucedido con los movimientos de renovación de las Iglesias y los procesos revisionistas de algunos partidos. Ni surgen en el vacío ni pueden tener éxito en el vacío, al margen de otras virtudes. Es bien significativo que en inglés «sinceridad» se diga *honesty* y que expresarse sinceramente se traduzca por *to be honest*. Honradez: una forma de ser casi más que una forma de actuar, un decálogo casi más que un mandamiento. Cabría incluso decir que la sinceridad no es solamente una

actitud moral, por genérica que ésta se considere, sino una propiedad del ser personal, de la integridad de la persona: sinceridad como equivalente de «simplicidad». De hecho, al hombre sincero se le suele llamar hombre sin doblez. Una de las razones por las cuales la serpiente, en tantos textos mitológicos, representa al diablo, al «padre de la mentira», es precisamente su lengua bífida, apta para que de ella broten las palabras engañosas o de doble sentido. Su diálogo con Eva constituyó la antítesis exacta de aquello a lo que nosotros reservamos el nombre de diálogo.

### III

Loada sea la santa, y preciosa, y saludable sinceridad.

Y hoy, no hay duda, es grandemente loada. La alaban mozos y ancianos, doctos y necios, los nudistas, los predicadores, los defensores de la libertad de expresión, hasta los diplomáticos, hasta los expertos en publicidad. Es preciso reconocer que la sinceridad es un valor en alza.

Quizá las virtudes humanas, como los atributos divinos, no tengan propiamente historia. Pero sí la tiene la moral, igual que la teología; sí la tiene la atención, tan diversa, que a lo largo del tiempo se ha venido concediendo a esta o aquella virtud. ¿Qué quiero decir con ello? Para empezar, puede parecer curioso que la ética cristiana haya hablado mucho más extensamente de la mentira que de la verdad. San Agustín, por ejemplo, escribió dos libros *De mendacio* y ninguno *De veracitate*. Es curioso, pero explicable. Siempre la parte de la moral que trataba sobre los pecados fue más dilatada y minuciosa que la parte consagrada al estudio de las virtudes. No, según pienso, por una especie de exigencia derivada de la estadística, porque los pecados, desgraciadamente, serían mucho más numerosos que los actos de virtud, sino porque ya la reflexión sobre las virtudes se

lleva a cabo dentro de la consideración dedicada a sus pecados respectivos. Eran, además, casi siempre libros para uso exclusivo de los confesores, los cuales, por hipótesis necesaria, reciben a más pecadores que justos. También los códigos de derecho penal, más que sobre el derecho, suelen versar sobre las transgresiones del mismo. En uno y en otro caso se trata de razones de orden práctico, las mismas que obligan a los médicos a frecuentar principalmente los manuales de patología. Incluso la gran mayoría de los mandamientos de la ley de Dios tienen una redacción negativa, se refieren en mayor número y más directamente a los pecados que a las virtudes. «El octavo, no mentir». Que haya, pues, más libros sobre la mentira que sobre la sinceridad, parece una cosa muy natural.

Pero hay algo más. Recuerdo aquellos vocabularios teológicos o «índices de materias» vigentes todavía no hace mucho tiempo. Si uno acudía a ellos buscando el tema de la libertad, se encontraba con esta llamada: véase *Ley*. ¿Y la mujer? Véase *Concupiscencia*. Por lo visto, toda la finalidad de la libertad consistía en ser restringida por la ley, y la de la mujer, en poner a prueba la castidad del varón. ¿Sinceridad? Véase *Mentira*. Ahora advertimos que la actitud mental que inspiró la composición de tales índices no respondía tan sólo a la voluntad de ofrecer a los estudiosos un instrumento más simplificado. Es cierto que nuestra inteligencia trabaja mejor con conceptos negativos, que son siempre mucho más precisos («Inmaculada» resulta una palabra más exacta y terminante que «Purísima», y, sobre todo, en lo concerniente a Dios, no hay duda que sus adjetivos mayores son de índole negativa: infinito, inmortal, inefable, incomprendible). Pero esto no basta para explicar aquellas extrañas maneras de remitir: véase *Ley*, véase *Concupiscencia*. Detrás de ellas existía y se transparentaba toda una concepción de la vida, del mundo y de la moral. Véase *Mentira*. La sinceridad, esa propiedad de la persona de ser fiel a su más honda esencia, queda así reduci-

da al propósito de evitar toda mentira, mientras que la mentira se reduce a un simple desacuerdo entre lo que decimos y lo que pensamos. De este modo resultan por fuerza definiciones de nivel ínfimo, cuando atribuimos a las nociones afirmativas el grado cero, aunque advirtiéndolo algo tan obvio como que el cero es superior a toda cantidad negativa. Por ese procedimiento, definiríamos la inteligencia como posibilidad de errar, y la facultad locomotriz, como posibilidad de tropezar. El pecado, en vez de considerarse una privación de virtud, se erige en concepto primario y sustantivo, en punto de referencia para cualquier virtud, la cual consistirá en no pecar, en no caer. ¿Qué es el bien? Carencia de mal. Un queso de Gruyère reducido a su mínima expresión: agujeros con queso.

Es curioso. La veracidad tampoco se cita en el cuadro clásico de virtudes. Hay que reconocer que Santo Tomás, por ejemplo, aunque no traiga el término «sinceridad», sí que trae «simplicidad», concepto que, como ya dije, puede dar cumplida cuenta de la esencia y exigencia de la sinceridad, pero sólo por deducción o por elevación. O por inclusión en otra virtud. Propiamente, este autor trata de la veracidad cuando estudia el tema de la justicia. No es una concepción desacertada; realmente, el mentiroso, al no dar a su interlocutor lo que en justicia le debe, esto es, una información veraz, le defrauda en sus legítimos derechos.

Pero, aunque acertada, resulta una concepción insuficiente. Lo cual se aprecia también en la calificación moral de las mentiras. De suyo, contra el octavo mandamiento no existe gravedad de materia. La gravedad adviene por razones extrínsecas. La mentira más excusable es aquella que uno comete por evitar algún daño a su prójimo; su culpabilidad, por el contrario, crecerá a medida que aumente el daño infligido y la voluntad de infligirlo. En definitiva, si alguien pone a su vecino una trampa mortal, no pecará por tramposo, sino por homicida. Pero no es la justicia la única virtud que, al ser vul-

nerada mediante una mentira, confiere a ésta su mayor o menor gravedad. La mentira más reprobable de todas es la que afecta a la virtud teologal de la fe, cuando un creyente miente aparentando renegar de su fe. Mentira de máxima gravedad; pero lo grave no es la mentira, sino la ficción de apostasía.

Una nueva mentalidad en torno al tema ha aparecido recientemente y se va difundiendo con rapidez. Los libros actuales de moral reaccionan enérgicamente contra aquella concepción negativa o minimalista de la veracidad, y buscan al hombre positivamente sincero, profundamente sincero, dominado por la pasión de la verdad y no sólo cuidadoso de evitar la mentira.

Es otra escala, otra economía. No una moral distinta, sino un enfoque distinto de la moral de ayer, de hoy y de siempre. También los tratados de moral son hijos de su tiempo, no menos que los de cualquier otra disciplina. Ya dije que las virtudes, en sí mismas, tal vez no tengan historia, pero sí que la tienen sus expresiones visibles y concretas. No es igual la fe que impulsaba las cruzadas y la que inspira nuestros encuentros ecuménicos. No es igual la esperanza contenida en el antiguo *contemptus mundi* y esta otra que contempla el mundo y su laboreo como una etapa de crecimiento hacia el punto Omega. Hay también gran diferencia entre aquella caridad que se satisfacía con las obras de misericordia, que respetaba las estructuras sociales como implantadas por la Providencia, y la así llamada «caridad política» o macrocaridad de hoy, resuelta a levantar una sociedad más justa desde sus cimientos. Las virtudes evolucionan, cambia su estímulo, su campo de acción. Hoy se pone el acento aquí y mañana allí. Hoy muestran todas ellas un notable énfasis social. La virtud de la pobreza ya no es tanto una modalidad de la templanza o una forma personal de vivir los consejos evangélicos: viene exigida, más bien, por un agudo sentido de la fraternidad; su eje

se ha desplazado. Idéntico desplazamiento ha sufrido el eje del cuadro general de virtudes. La aureola de la humildad, por ejemplo, disminuye, mientras se otorga un interés creciente al espíritu de servicio. Quizá no hayan mudado tanto las cosas, sino simplemente su disposición, y el orden de los sumandos no altera la suma total de la ascética. Quizá, en el fondo, las virtudes sigan siendo iguales, como son iguales las pasiones. Aquella humildad de antes, si era verdadera, seguro que producía frutos de servicio en favor de los hombres; sin duda también que el actual espíritu de servicio, si es verdadero, vendrá animado de sentimientos de humildad. Nadie, sin embargo, puede negar que, en cierto momento, unas virtudes se vuelven mates, declinan, pierden incentivo; otras, en cambio, pasan a primer plano e imponen al conjunto una perspectiva nueva.

Pues bien, tal vez la virtud más incontrovertida, más apremiante, más ensalzada y privilegiada entre todas las virtudes sea hoy la sinceridad.

La Iglesia misma es sacudida por un ansia insólita de veracidad. Su afán de reforma y conversión no sólo reclama de ella una mayor sinceridad en todos los campos, sino que, en gran medida, ese trabajo de reforma y conversión deberá efectuarse precisamente en el campo concreto de la sinceridad. Dicha virtud inclina a la Iglesia hacia un modo de proceder más abierto y diáfano; exige de ella que no oculte sus intenciones inmediatas y mediatas, su régimen interno, sus finanzas, su maquinaria. Y en primer lugar, quizá, que modifique su lenguaje; un lenguaje a veces tan imperativo, que puede parecer convincente; otras veces tan cauto, que resulta ambiguo; tan ambiguo, que resulta sospechoso. Como ya dije en el capítulo anterior, se trata a menudo de una retórica evasiva, sumamente frondosa, más apta para ocultar que para declarar. ¿Por qué esa voluntad de encubrimiento? Venimos en silenciar y silenciamos. ¿Y por qué razón se resiste a confesar sus pasados errores? Por una especie de «razón de Estado», que contradice su natura-

leza espiritual de Reino que no es de este mundo. ¿Por qué se niega a reconocer sus culpas? Decía Séneca que quien publica sus pecados, ya está, en alguna medida, libre de ellos, lo mismo que quien cuenta un sueño, demuestra haber despertado. En una época en que el mundo estima la sinceridad como virtud máxima, esa confesión de sus culpas y errores sólo reportaría a la Iglesia ventajas: vendría a ser, paradójicamente, su mejor apologética. Con la condición, por supuesto, de que la sinceridad en ello demostrada fuese una sinceridad sincera, no oportunista, no interesada en sacar de ahí ningún provecho. Pues sería muy lamentable que la Iglesia fuese sincera sólo por conveniencia; tan lamentable como si estuviese pesarosa, más que de sus pecados, del descrédito que éstos puedan acarrearle.

Que no tema por su prestigio. Que no piense, desde luego, que reconocer sus deficiencias significa tirar piedras sobre su propio tejado. Por el contrario, a los ojos del mundo contemporáneo, no hay culpa más grave que la mentira, ni error más lastimoso que el de sostenella y no enmendalla.

Que en esta alta estimación que el hombre actual concede a la virtud de la sinceridad, vea la Iglesia un signo de los tiempos.

Un valor en alza, insisto. En todos los mercados del mundo y para todas las variedades y tamaños del producto.

Hoy se exhuman los documentos más secretos, se hurga en la intimidad de los grandes personajes, se vuelven del revés los mitos más intocables. Mérito de los buenos entrevistadores: llegar a desnudar al entrevistado. Mérito del hombre que llegó al poder: publicar las cifras de su fortuna antes y después del período presidencial. Una nueva obligación prima ahora sobre todas las demás, y es esta exigencia común, universal, de transparencia. Brindo a quien lo quiera un mote herál-

dico: «El alma en la palma». Oraciones simples; sujeto, verbo y predicado. Hábleme sin rodeos. La libertad de prensa es más inviolable que el derecho a la vida privada. Tutéame, por favor. Han desaparecido aquellos cordones, aquellas distancias que mantenían alejadas a las personas y permitían ocultar sus verdaderos sentimientos. Padres e hijos aspiran a una relación más franca o han de consentir en ella. Se prodigan las celebraciones comunitarias de la penitencia. El *best-seller* más frecuente es el libro-reportaje; todos los ejemplares llevan esta faja publicitaria: «La verdad íntegra sobre...» Se multiplican las películas documentales y se cita a Godard: la fotografía es verdad y el cine es verdad veinticuatro veces por segundo. Ciertamente, el neorrealismo, el *cinéma vécu*, el *cinéma vérité*, tuvieron su momento; pero persiste, de una u otra manera, lo que en ellos hubo de ansia de veracidad, de acercamiento a la realidad. Se objeta, se interroga, se interpela, y hay que responder. Hay que escribir una autobiografía contestando a una biografía calumniosa. La sociología practica sondeos de opinión, interesada por conocer la verdad de lo que ocurre, contra cualquier apriorismo de los especulativos. La psicología profunda trata de llegar a una verdad más profunda en el conocimiento del hombre.

Tampoco el arte, tampoco la arquitectura, es ajena a esta pasión de la sinceridad. Funcionalismo, sobriedad, diseño en consonancia perfecta con los materiales. Que las vigas de madera no se cubran, que el hierro quede bien visible, que el cemento no se revoque. ¿Quién puede intentar ya un arte neogótico o neoplateresco? Al lado de esta obsesión por la autenticidad, y tan característico de nuestro tiempo como ella, bien sé que existe un abigarrado pluralismo en todos los aspectos de la vida, también en el arte; la coexistencia de corrientes culturales del más variado signo, la recuperación simultánea de tantas modas y modelos que en el pasado sólo se dieron de forma sucesiva. Asistimos, por ejemplo, a un revival completo del XIX, con su amor a la superflui-

dad, con su predilección por los espejos y los entorchados. Pero esto no significa, en absoluto, un neorromanticismo. Es otra cosa, hay una voluntad demasiado deliberada, hay ironía, un enternecimiento de ida y vuelta. Los espejos y los entorchados se ponen entre comillas. No es imitación, es parodia. Esta purpurina de hoy sólo imita aquella purpurina de ayer que imitaba el oro.

También en filosofía coexisten las tendencias más diversas y aun opuestas. ¿Qué afinidad puede haber entre los epígonos del existencialismo y los seguidores de la filosofía analítica? Precisamente su común afán de sinceridad: la búsqueda de una verdad más próxima, circunscrita, verificable. Lo que importa es el hombre concreto y la palabra concreta. Las mentes se vuelven con preferencia hacia el método severo, descriptivo, de las ciencias naturales, muy lejos ya de todo idealismo, según el cual era el entendimiento quien creaba la verdad; pero muy lejos también de cualquier realismo «representacionista», que creía ver en el contenido de los conceptos el reflejo exacto de la realidad e ignoraba la subrepticia actividad de la mente prestando continuamente significaciones a dicha realidad. La filosofía se hizo existencialista por negación: por oposición a las concepciones esencialistas. La «condición humana», tan histórica y multiforme, arguye contra aquella «naturaleza humana» estática, fraguada desde siempre y definida para siempre. En cierto modo, el antiguo punto de vista objetivo de la verdad ha sido reemplazado por el punto de vista subjetivo de la sinceridad.

Lo que importa es el pensamiento espontáneo, veraz, incluso fragmentado, incluso contradictorio. ¿Por qué? Cioran lo sabe. No sólo porque cuadra mejor con nuestra época, con nuestro acusado sentido de la fugacidad, con el discurso espasmódico de un hombre oscilante, convulso y problemático, sino, sobre todo, porque se ha hecho evidente que sólo el pensamiento fragmentado posee sinceridad. Cuando alguien se propone elaborar un pensamiento sistemático, empieza por trazarse un es-

quema o adelanta unas afirmaciones de base, sienta unos principios, que luego, en el transcurso de su trabajo, se verá obligado a respetar. Debe, por consiguiente, para sujetarse al plan preconcebido, ir descartando todo lo lateral, divagatorio o imprevisto. De este modo, cuanto escriba a partir de la segunda cuartilla estará viciado de una secreta falsedad. En cambio, un libro hecho de retazos o de gérmenes puede ser contradictorio, pero es sincero, será alguna vez contradictorio porque es siempre sincero, porque nació de vivencias y afectos muy varios, de experiencias situadas en momentos muy diferentes. Pese a su enorme apariencia, el pensamiento sistemático resulta siempre más pobre que este otro tipo de pensamiento, ya que desarrolla tan sólo una de las líneas posibles, línea reducida y reductora.

Es la hora del desprecio de los grandes sistemas, las grandes palabras, las palabras vacías y convencionales. Sin duda, la vida humana será siempre convencional en alguna medida, pero trata de despojarse de cuanto es convención artificiosa, redundante, acumulada. «Muy distinguido y honorable señor, mi indigna familia se siente sobremanera feliz de que vos le concedáis el inmerecido honor de venir a esta nuestra humilde morada». Sobran los superlativos, sobran casi todos los adjetivos, sobra ese suplemento de consternación de quien asiste por deber al entierro de un desconocido, sobran los circunloquios y los púlpitos con tornavoz, el usía explícito e implícito, y las cenas que se siguen celebrando cada sábado por mera rutina, con disgusto de todos los comensales. Está de más el envaramiento, las grandes abstracciones, los párrafos plurimembres y el estuco.

Se tenderá a un lenguaje más económico, flexible, funcional, ceñido en todo instante a la vida. Se antepondrá lo genuino a lo suntuoso, las margaritas naturales a las orquídeas de cera, el pronombre demostrativo a to-



dos los títulos honoríficos. Será respetado el hombre que proceda sinceramente, la autoridad que venga avallada por su propia competencia personal, el científico que sepa retractarse, el apóstol que no oculte su perplejidad.

SEGUNDA PARTE

*Antítesis: BOY LOOSES GIRL*

**DIALOGO DE LOS COMEDIANTES**

## I

Pero cuando el discurso llegó a este punto, se puso en pie el fiscal. Digo fiscal en un sentido tal vez impropio, sumamente impreciso, algo así como el acusador del género humano. Tenía una apariencia más escéptica que agresiva y ese aire aplicado, minucioso, de quienes se dedican a la experimentación *in anima vili*. Se puso en pie y habló de la siguiente manera:

¿De veras cree usted todo lo que ha dicho? Le ruego que observe las cosas más detenidamente. Puedo asegurarle que el prestigio de la sinceridad es tan falsificable como cualquier otra cosa, como un santo románico o un billete de mil. Es fácilmente falsificable; por consiguiente, podría muy bien ser falso. Y observe que esa «falsa sinceridad» no constituye ninguna contradicción; pertenece, más bien, a un orden de cosas triviales y cotidianas, al apartado de los amores egoístas, de la justicia meramente legal, de la fe meramente supersticiosa. Lo más lamentable del comportamiento humano no es que sus virtudes sean exiguas, sino que a menudo son falsas.

Tanto amor a la verdad y tan fervorosamente proclamado tenía que resultarnos sospechoso. Pienso en alguien que va exhibiendo un certificado médico donde se atestigua que sus pulmones se hallan en perfecto estado; ¿quién que tenga unos pulmones sanos se preocupa de conseguir semejante certificado? De suyo, la veracidad se sobrentiende; no habría por qué empeñarse en demostrarla. ¿Y qué quiere decir que la sinceridad está

hoy de moda? Pues que se ha convertido en un producto comercial. Vender verdad es vender sensacionalismo: se trata de explotar publicitariamente la verdad como un recurso insólito, de suscitar el interés de la gente hacia lo excepcional y anómalo. «Vendo mil gabardinas defectuosas; vengan, vean y compren». ¿Cuándo se había visto que un vendedor empezase por reconocer las deficiencias de su mercancía? He ahí precisamente la originalidad del anuncio, y, por lo tanto, su poder de seducción, y, por lo tanto, su eficacia. La verdad es explotada de forma muy significativa: como un hecho inusitado. Llevada de su necesidad de llamar la atención sea como sea, la propaganda recurrió al procedimiento más desusado: decir la verdad.

Entiendo que la verdad no es un alimento del hombre contemporáneo, sino un condimento: el adobo de la mentira. Resulta excitante, porque los paladares no están habituados a él. Por supuesto, la verdad existe en función de la mentira, al servicio de la mentira; únicamente se usa en la medida en que sirve para disfrazar el disfraz, para disimular el engaño.

He aquí el famoso prestigio de la sinceridad. Simplemente, hoy se lleva la sinceridad, como ayer pudo llevarse otro valor cualquiera, otra moda cualquiera. Ayer se empleaba purpurina para simular oro y parecer ricos, hoy se usan materiales desnudos para simular sinceridad y parecer modernos. A menudo esta simulación es tan deficiente como el dorado de la purpurina. Nada más falso, en efecto, que esas viviendas rústicas, concienzudamente rústicas, que ahora tanto se estilan. Es verdad que a nadie se le ocurre hacer arte neogótico o neomanuelino, pero sí abundan las muestras de neorrománico. ¿Por qué? Precisamente a causa de su ingenuidad característica. Ocurre que, hasta en su misma falsedad, el arte actual necesita aparecer como enemigo de toda falsedad.

Esta pasión por la sinceridad me recuerda lo más opuesto que existe al arte primitivo: el *arte primitivista*.

Tal vez, éste constituya una prueba de amor a la simplicidad. Lo cual no es simplicidad, sino todo lo contrario: nostalgia de una simplicidad perdida o ilusoria. Todo es artificiosidad, y principalmente esa presunta naturalidad tan artificiosa. Me encanta la naturalidad de los grandes actores de teatro. El arte de ocultar el arte, la preparación laboriosísima de una escena o un gesto hasta conseguir que parezcan improvisados. La perfecta naturalidad de un buen actor consiste en su perfecta afectación, en una afectación doble, cuando por fin ha llegado a disimular artificiosamente su artificiosidad.

No se fíe, amigo. Es una falsa sinceridad, es la falsa exaltación de un valor que ocasionalmente se ha puesto de moda. Es como comprar ropa que parezca que fue usada. Esos muchachos que compran vaqueros descoloridos o que los manchan adrede antes de estrenarlos, son los más enardecidos apóstoles de la sinceridad.

Pero hay algo más. Debemos reconocer que la sinceridad no deja de tener ciertos atractivos, así como los vaqueros tienen la ventaja, nada desdeñable, de su comodidad: no hay que limpiarlos ni preocuparse de no mancharlos. ¡Oh, sí, la sinceridad también puede ser comodísima! Basta identificar sinceridad con vida natural, instintiva, no mediatizada por norma alguna. Según esto, todo cuanto sea aceptación de una ley, esfuerzo tras un ideal, se tacha de inautenticidad e hipocresía. Existirá, por lo tanto, hipocresía siempre que se dé la colisión entre un deseo y la represión de ese deseo, entre un deseo y la ejecución del deber que lo contradice. La moral entera resulta así una colosal impostura, en la medida en que propone un tipo de conducta que se opone a nuestras inclinaciones naturales. ¡Bienvenida, pues, la sinceridad!

Lo que ocurre es que en el hombre hay varios niveles, desde el más biológico al más espiritual, y a cada uno de ellos corresponde una forma propia de actuación y, por

consiguiente, una forma de sinceridad. Entre las voces o requerimientos que provienen de dichos niveles, suelen darse frecuentes conflictos, y es preciso entonces optar por uno u otro, por una u otra modalidad de actuación. ¿Cuándo soy más sincero, al elegir ésta o aquella modalidad? ¿Soy más sincero si me dejo llevar de los instintos o si me guío por las exigencias de mi racionalidad? Debo advertir que esta segunda sinceridad no es superpuesta, sino más elevada, y aquélla otra no es más profunda, sino más baja. Para quienes sostienen que la única sinceridad es la que se demuestra en el seguimiento de las tendencias inferiores, los modelos de virtud resultan innumerables: van desde el antropoide hasta el protozooario.

La sinceridad más humana, la más propiamente humana, será aquella que sólo el hombre es capaz de practicar, la que corresponde a su condición de ente racional.

Por otra parte, la virtud de la sinceridad de ningún modo podría consistir en la conformidad de una conducta pervertida con unas tendencias perversas, ya que no es concebible una virtud inspirando un cuadro de conducta enteramente vicioso. Tampoco, desde luego, debemos soñar en aquella sinceridad consumada que resultaría de un comportamiento totalmente intachable respondiendo a unos deseos totalmente santos. Tal cosa no puede obtenerse en esta vida. La única sinceridad aquí abajo posible consiste en una coherencia creciente, siempre relativa, entre nuestras obras y nuestros ideales de perfección. El dilema, verbigracia, que a veces se plantea dentro de un matrimonio cuando el primer amor ya se ha extinguido, el dilema entre ser uno fiel al cónyuge e insincero consigo mismo, por una parte, y, por otra, ser sincero consigo mismo y disolver la pareja, suele constituir un falso dilema, una falsa disyuntiva. Al menos teóricamente, existe una tercera posibilidad que satisfaría tanto a la fidelidad como a la sinceridad: se trata de buscar una nueva congruencia entre la volun-

tad deliberada y el consentimiento de una atracción, entre la voluntad «que quiere» y la voluntad «querida». En su plena sazón, el amor sólo obedece a sí mismo, porque él es su propia ley. Coincide así el amor auténtico con el amor dichoso, y esta coincidencia recibe, indistintamente, los nombres de fidelidad perfecta o sinceridad perfecta.

Normalmente sólo podemos aspirar a una sinceridad progresiva, es decir, a una mayor consonancia entre el ideal y la realidad. Y así es como el ideal puede ir modelando nuestros hábitos. Dicho del modo más provocativo, así es como una máscara puede felizmente llegar a configurar un rostro. Quien haya conseguido encubrir sus malas inclinaciones hasta el extremo de acallarlas, no sólo es un hombre recto, sino que además es tan sincero como puede serlo el que dio libre curso a todos sus impulsos. Su sinceridad no es cuantitativamente menor y cualitativamente es superior.

«La verdad os hará libres». El verbo está en futuro. La verdad nos libera, porque acaba transformándonos. La libertad es una meta, se halla al final, en aquella situación de madurez en que ya sólo nos sometemos a la célebre norma, que es lo contrario de toda norma: «Ama y haz lo que quieras». Pero lo que se afirma de la verdad no puede decirse de la sinceridad, pues a menudo quien apela a la sinceridad es porque se niega a transformarse. He ahí una sinceridad indigna de tal nombre, ya que es solamente vida instintiva y desmandada, pura debilidad. Se trata incluso de una actitud falsa; más que debilidad, es mentira, falseamiento: quiere disimular su flaqueza so capa de autenticidad. Y así como la peor soberbia es la de quienes se envanecen de su humildad —no de otra virtud sino precisamente de su humildad—, así también la peor hipocresía es la de quienes fingen no esta o aquella virtud, sino precisamente la virtud de la sinceridad.

Las otras hipocresías son menos graves, porque son menos irreductibles. Hasta pueden contribuir a hacer

más soportable la convivencia. Voltaire nos relata el caso de aquel mandarín chino que, indignado por las agrias disputas de dos misioneros cristianos pertenecientes a escuelas teológicas distintas, los mandó encarcelar a los dos hasta que se pusieran de acuerdo. «No se pondrán», le advirtió su consejero. «Pues hasta que se perdonen». «Tampoco». «Pues hasta que finjan perdonarse». A falta de perdón, buena es la ficción de perdón. Si las treguas bélicas se prolongasen indefinidamente, tendríamos algo más o menos parecido a la paz. Por favor, reprima usted día y noche sus tendencias antropofágicas, bese la mano a las señoras, colecciona mariposas, hágase socio de un club de vegetarianos. Claudel resumía: «La hipocresía es preferible al cinismo».

Hay que reconocer incluso que la hipocresía es algunas veces síntoma de que ha habido algún progreso moral en la sociedad. Lo es cuando la desproporción entre el contenido y la apariencia se debe a un aumento de ésta, no a una disminución de aquél. Por ejemplo: las condiciones de vida de los trabajadores en ciertos países distan muy poco del antiguo sistema de esclavitud; sin embargo, los patronos hoy tienen que esmerarse en demostrar, en aparentar que conceden a sus obreros todos los derechos laborales, ya que nuestra sensibilidad ha evolucionado y no toleraría un régimen que presumiese de bárbaro. El contenido sigue siendo prácticamente el mismo, pero la fachada es distinta: lo manifiesta el hecho de que tales patronos, aunque se nieguen todavía a corregir su sistema, se ven obligados ya a simular que lo han corregido. Su comportamiento es hipócrita, pero su hipocresía es un síntoma de progreso.

Es evidente que muchas virtudes no son tales, sino falsas virtudes. Lo que denominamos firmeza, a menudo es sólo obcecación. Otras veces se toma por tolerancia lo que es simplemente indiferencia hacia las personas. Se alaba como humildad lo que no pasa de ser apo-

camiento de carácter, y llamamos perseverancia a la pura inercia, velocidad adquirida, falta de creatividad o de coraje para intentar algo nuevo. ¿Y los sentimientos de penitencia? La atrición suele ser nada más un movimiento espontáneo de autodefensa y la contrición suele ser una atrición algo más elaborada, más depurada, una vez enterados de que cuanto más desinteresado sea nuestro amor, mayores ganancias consigue.

Y me pregunto: Si todas las virtudes son con tanta frecuencia falsas, ¿por qué la sinceridad iba a constituir una excepción?

Pienso, no obstante, en una especie de sinceridad por carambola, como el desasimiento espiritual de un amigo mío, que, en lugar de renunciar a los placeres, ha renunciado a algo más valioso: al mérito que comporta la abstinencia de tales placeres. A veces se dan estos ejercicios de ética muy sofisticada, corolarios imprevistos que aliviarían el tedio de los programas de moral. Pienso en una sinceridad de ese tipo, una afirmación por acumulación de dos negaciones, una virtud que consistiría en aparentar no ser hipócrita... De este modo llega a ser fiel la esposa que engaña a su amante cuando se acuesta con su marido.

¿Cualquier hipocresía es preferible a cualquier cinismo? No lo creo. Existen los fariseos, pero existe otra casta más peligrosa: la de los publicanos farisaicos. El fariseo se jacta de su santidad ritual, el falso publicano se jacta de su arrepentimiento, esto es, de su sinceridad; sus golpes de pecho resuenan en el templo tanto como las voces de vanagloria de su vecino. Lo que ocurre es que, tras veinte siglos de cristianismo, todos hemos aprendido algo, los protagonistas de la parábola y los espectadores, que ya no soportamos la ingenua y tosca vanidad de los puros, ni tampoco la aparatosa humildad, no menos ingenua, no menos tosca, de quienes confiesan clamorosamente sus culpas. Aunque quizá cualquier falacia continúe, de suyo, abierta y admita rizar el rizo. Muy bien puede uno, en efecto, declararse humilde pre-

cisamente para que lo tengan por humilde: cree que los más perspicaces deducirán que, al comportarse así, lo que realmente buscaba era la humillación de que lo considerásemos orgulloso... Repito, experimentos de moral recreativa.

## II

Nada tiene de particular, por otra parte, que las virtudes humanas sean frecuentemente falsas. ¿No es, acaso, la vida entera del hombre una constante ficción? Concretando: el comercio es fraude, la admiración es lisonja, la vida social es farsa, la belleza es artificio, la sinceridad es sólo una hipótesis necesaria.

Por supuesto, la mentira suele recibir nombres honrosos. En política se llama propaganda; en industria, contabilidad doble; en lógica, paralogismo; en el campo internacional, diplomacia; en cosmética, maquillaje; en comercio, publicidad; incluso en moral tiene su nombre propio: la llamamos restricción mental. Se trata, claro está, de eufemismos. ¿Ha observado usted cómo nuestro léxico usual es una larga lista de eufemismos? El que roba nunca dirá que roba, sino que recupera lo que es suyo; los tenderos hablan de margen comercial; los terroristas, de impuesto revolucionario; y la policía jamás dirá que un detenido ha sido torturado, sino que ha sido hábilmente interrogado. Los eufemismos significan una conquista muy apreciable de la civilización.

Se trata de eufemismos, y también de variantes, de modalidades diversas de un mismo vicio. En el círculo octavo del *Infierno*, bajo la rúbrica general de mentirosos, Dante incluye a los seductores, adivinos, aduladores, falsos profetas, falsificadores de moneda, etc. Los matices resultan, a la vez, preciosos y superfluos, propios más bien de una nota al pie para lectores muy interesados en la fauna humana. Fraude, impostura, embuste, simulación, patraña, estafa, doblez, tergiversa-

ción... Tan amplio vocabulario demuestra la abundancia del producto. Los esquimales tienen más de veinte nombres distintos para referirse a la nieve.

¿Qué ocurriría en la convivencia cotidiana si de repente suprimiéramos todos los pequeños engaños, los disimulos, los convencionalismos, todo eso que constituye las tres cuartas partes de la educación y la cortesía? La piedad hacia el prójimo, cuando no es una piedad mentirosa, suele ser mentira piadosa, engaño compasivo. Me pregunto qué quedaría de un discurso político una vez eliminados todos los tópicos, las acusaciones infundadas y las promesas imposibles, o qué sería de esa complicada máquina de la economía nacional si removiéramos la piedra sillar de la defraudación convenida. La suma de mentiras particulares crea un ambiente de insinceridad general, y éste, a su vez, obliga a cada uno a seguir mintiendo. Se dan excepciones: el santo, el cínico, el insensato. *In vino veritas*. ¿Ni siquiera entre hermanos podemos esperar que digan la verdad? Entre hermano y hermano, dos testigos y un escribano. En resumen, la mentira es multiforme, pero ubicua. Anida y pone sus huevos en los sombreros de copa, entre los harapos del mendigo, en los pupitres de los escolares, en el palacio del Senado, en el lecho matrimonial, en el alero de las catedrales.

Los hombres mendaces son infinitos, pero los mendaces que alaban la sinceridad son casi infinitos. ¿He dicho *pero*? Debería haber usado una conjunción copulativa, no adversativa: enlaza dos enunciados que, lejos de contraponerse, el segundo es efecto del primero. Quien más mente, más necesidad tiene de alabar públicamente la verdad para que nadie sospeche de su mentira. Puede ocurrir, sin embargo, que la alabe y admire de corazón, como admiramos todo lo insólito. ¡Ah, una palabra de verdad! De más valor que cien pozos de agua dulce, cien sacrificios yagas, cien hijos amantísimos. Seguramente, lo mismo que ocurre con las piedras preciosas, su valor depende de su rareza.

Ya en el capítulo anterior, al hacer el elogio de la sin-

ceridad, se reconocía que los hombres cometen demasiadas mentiras, verbales y no verbales. Pero siempre quedaba sobrentendido que constituían excepción, que la regla general seguía siendo la verdad. Algo así como sucede con los billetes falsos, cuya posibilidad de circulación se debe precisamente al mayor número o predominio de billetes legales. ¿Realmente es así? Pienso que el símil sólo vale en un aspecto, en cuanto que eso que denominamos verdad posee el mismo valor que nuestros billetes: un valor convencional. La verdad verdadera, el oro que debiera respaldar toda esa emisión de papel, cuenta con unas reservas muy escasas. Más o menos, esto se sabe, claro. De ahí esa asombrosa pregunta que a veces oímos y que a nadie escandaliza: «¿Puedo hablarle sinceramente?» Se dice que las mujeres perdonan con facilidad a quien les ha engañado, pero nunca al que no han podido engañar. Dígase de las mujeres, de los hombres, de los niños y los militares sin graduación. Lo cierto es que todos engañan a todos, y, por consiguiente, casi nadie engaña a nadie.

En tales condiciones, ¿cómo va a ser posible el diálogo, cómo va a ser fácil la convivencia? Quizá todo se reduzca a un problema de adaptación. Bernanos decía que «el mundo no es rebeldía, sino aceptación: aceptación de la mentira». Por consiguiente, sólo deberíamos llamar mentiroso al que miente de manera distinta, a quien quebranta no las leyes de la verdad, sino las leyes lingüísticas de la sociedad.

Hay como un acuerdo tácito: los impuestos son mayores, justamente excesivos, porque se sabe que todos los contribuyentes defraudan al fisco. Por eso, para engañar, no basta mentir, hay que mentir en proporción superior a la consentida. Entonces se pone en marcha un proceso acelerado, como ocurre con la publicidad, la cual necesita cada día superarse a sí misma para seguir siendo válida, para contrarrestar la creciente incredulidad de los compradores. Que nadie se extrañe: la verdad será incesantemente, fatalmente rebasada por la

mentira. ¿Qué ha pasado con los juramentos? Los juramentos son unas protestas tan enfáticas y solemnes de veracidad, que parecen recabar para sí toda la verdad posible, dejando libre a la mentira el espacio restante. Vienen a ser como una tácita autorización del engaño allí donde las palabras no sean avaladas por ningún juramento. En principio éstos fueron inventados como un dique contra la mendacidad, pero el resultado no ha podido ser más desastroso. El resultado fue su propio, inmediato descrédito. En efecto, puesto que los juramentos poseen, de suyo, una mayor credibilidad, se acogerá a ellos precisamente quien más la necesite, el hombre más mentiroso. De este modo, repito, la mentira devora constantemente a la verdad. Es inútil poner en circulación nuevos billetes con una firma más, que autentique las firmas del gobernador, del interventor y del cajero: quien falsifica tres firmas, falsifica cuatro.

Se ha comprobado la ineficacia de los detectores de mentiras. ¿Para qué sirve el suero de la verdad? Sólo para que digan la verdad los individuos neuróticos que padecen amnesia a causa de una represión inconsciente. De nada sirve, en cambio, cuando se trata de alguien que conoce la verdad, pero se niega a confesarla. Sabido es también que el conductor experto de un interrogatorio atiende menos a las declaraciones verbales que a ciertas expresiones corporales que las acompañan y que muy bien pueden desmentirlas. Actúa así porque supone que dichas expresiones serán siempre más sinceras, pues suelen hallarse fuera de control por parte del sujeto. Sin embargo, la gente, que ya lo sabe, va consiguiendo dominar tales manifestaciones antes involuntarias. A la vez que los observadores aprenden a leer en el rostro de sus pacientes, éstos aprenden a confirmar sus mentiras con la adecuada expresión facial. El resultado puede causar consternación, pero no asombro: esas refinadas técnicas que los intérpretes de la verdad elaboran, son rápidamente asimiladas por los individuos más mendaces; al asimilarlas las invalidan. La verdad, insisto, es de-

vorada continuamente por la mentira. Arrastra consigo su germen.

Asqueados del teatro, tan convencional y tan falso, que se representaba en las salas clásicas de Nueva York, un grupo de actores decidió montar su propio espectáculo, «rabiosamente auténtico», que se le llamó *Off Broadway*. Inmediatamente después surgiría —tenía por fuerza que surgir— otro movimiento más radical, titulado *Off off Broadway*. Y así sucesivamente. La progresión es lógica, indefinida, seguramente circular.

Cierto que no hemos inventado nosotros la mentira. Esta existió antes de que el hombre apareciese en el mundo. De ella ha usado siempre la naturaleza con profusión. El caso de los camaleones no es único ni infrecuente, es sólo paradigmático. La imitación de las voces de otros animales, el reclamo, constituye una práctica inmemorial de la emboscada. Esa tendencia irresistible al encuentro del macho y la hembra, que a nosotros nos parece un juego de amor totalmente libre, encubre la voluntad ciega, indiferente, de las especies, su obstinada voluntad de pervivencia. Hay un tipo de mentira, consustancial y universal, que podría llamarse mentira biológica.

Pero el hombre ha sabido llevar la mentira a un grado de perfección indecible. Era su destino. Como especie más débil, sin cuernos, ni zarpas, ni grandes caninos; menos robusta, menos veloz que cualquier otra, la especie humana sólo pudo vencer a sus enemigos con un arma: el engaño. Desde siempre, el entendimiento humano habría de emplearse preferentemente en ello, cumpliendo así lo que casi es su función específica, la nota más descollante de la familia. Más tarde, al cabo de milenios, inventó los signos. El hombre es el «animal simbolizante». ¿Y en qué consiste un signo? En la sustitución del significado por el significante; por consiguiente, en la posibilidad de esconder cualquier cosa bajo el rótulo de cualquier otra, o de ocultar la ausencia

de algo bajo un rótulo que afirma su presencia. Tras los signos, el hombre inventó la ciencia de los signos: la semiótica. ¿En qué consiste la semiótica? «Es la disciplina —define Umberto Eco— que estudia todo cuanto puede usarse para mentir».

La palabra es nuestro signo por excelencia, el más común, el más flexible, el más elocuente. El vehículo usual de la mentira por tanto. La pediatría moderna ha revelado algo muy curioso. Parece ser que el niño, durante sus primeros dieciocho meses, posee una extraordinaria capacidad para detectar los estados emocionales de la madre. Se trata de una facultad tan certera, tan segura e indefectible, que no se deja engañar por las demostraciones contrarias que la madre ansiosa finge para calmar a su hijo, los golpes cariñosos en la espalda, las palabras apaciguadoras. El niño no se deja embaucar. Sólo cuando ha alcanzado el año y medio de edad, es decir, cuando empieza a comprender y usar el lenguaje, esa infalibilidad suya disminuye y al fin acaba desapareciendo. La facultad lingüística, pues, se adquiere a costa de esta otra facultad. Ingresar en el área del lenguaje es penetrar ya para siempre en la esfera de lo equívoco, la posibilidad de engañar y ser engañado.

Un mundo de signos, de artificios; un mundo, por consiguiente, donde ya todo es posible. La verdad humana significará un valor convencional, algo que no tenemos que descubrir, sino que podemos elaborar. Ciertamente hay en la realidad aspectos y propiedades que son como son, independientemente de nosotros; por ejemplo: según el ejemplo clásico, el oro es amarillo. Pero tales aspectos y propiedades apenas tienen ningún interés. Decir, en cambio, que el oro es valioso —apreciación totalmente arbitraria— sienta un tipo de verdad muy distinto, de trascendencia incalculable. Sobre dicha verdad se montarán luego otras nuevas, y así un día quedará consagrada la equivalencia entre una cierta cantidad de oro y un cierto papel denominado billete de banco: la apoteosis de lo convencional.



Y si la mentira es un billete que consideramos falso y la verdad es únicamente un billete de curso legal, la línea divisoria entre verdad y mentira no puede ser sino la convención de una convención. ¿Por dónde trazar la raya? Tengo un gallo en la cocina que me dice la mentira, tengo un gallo en el corral que me dice la verdad. Según una visión demasiado pesimista, lo que llamamos verdad consistiría tan sólo en una mentira más generalizada, más maciza o más difícil de refutar. Según otra visión contraria, optimista en exceso, la mentira vendría a ser una verdad en estado naciente, una verdad más arriesgada, más de vanguardia. Usted, ¿qué piensa?

Yo pienso que toda palabra es una metáfora. Las metáforas proliferan y engendran nuevas metáforas, que ya no remiten a las cosas directamente, sino a otras metáforas anteriores. De ahí procede no sólo el *tabú onomástico*, la sustitución de un nombre prohibido por otro aceptado, sino la historia entera del lenguaje. Las palabras hoy de uso corriente no son sino metáforas esteotipadas, sancionadas por el uso, petrificadas; metáforas que ya hemos olvidado que lo son. La pata de una mesa, el ojo de la cerradura, el pie de una copa. Su sentido figurado inicial pasó a ser sentido establecido. Actualmente, nadie que oye la palabra *ascendencia* o *espíritu* piensa ya en el acto de subir o de respirar. Siguen siendo, no obstante, fórmulas que sirven de base y medida para otras asociaciones de vocablos, para otras metáforas, las cuales, mientras dure su novedad, resultarán más estimulantes y fecundas. La cuestión, pues, no es si una palabra responde o no a la realidad, sino si estimula la vida, si favorece el discurso.

En este momento se nos aparece la cultura, la obra total de la cultura, como una gigantesca mentira: *Kultur-lüge*. La cultura es mentira. Pero hay otra manera menos infausta de enunciar lo mismo: la mentira es cultura. Es un impulso que lleva al hombre a cambiar el mundo, aunque sólo sea metafóricamente, verbalmente. Un impulso demiúrgico, un afán que inspirará todas sus

obras y vanidades. Cuando el hombre empezó a mentir, empezó a fabular. Cuando exageró ante la mujer amada la expresión de sus sentimientos, nacía la poesía lírica. La historia será después la rectificación creativa de lo acaecido. Propósito fáustico que anima a todas las actividades humanas. ¿O quizá solamente intención fáustica que las contamina, que las extravía? ¿La mentira es cultura o la cultura es mentira? Media entre ambos enunciados la misma diferencia que existe cuando decimos que el poder del diablo es mentira y cuando decimos que la mentira es el poder del diablo.

### III

¿Sabe usted qué significa propiamente, originalmente, la palabra «hipócrita»? *Hypokrités* era el actor de teatro, *hypokrinesthai* era representar un papel en el escenario. El camino seguido por dicha palabra hasta significar hoy un comportamiento doloso, ficticio, no puede ser un camino más directo, y tan corto, que en español un solo término sirve aún para designar uno y otro extremo: farsante. Tanto la hipocresía actual como la farsa teatral de siempre suponen una especie de dicotomía, la antítesis entre ser y parecer, entre rostro y máscara.

¿Y quién, entre los seres humanos, no es un comediante, quién no tiene una doble conducta, una doble vida? El Sr. Rodríguez es magistrado del Supremo y poeta erótico; marxista militante y accionista de Iberduero; crítico de cine y propietario de una distribuidora. El hombre juega a dos barajas, tiene dos caras, dos pasaportes, dos firmas reconocidas, es secretamente bígamo. Todo ciudadano tiene, al menos, dos profesiones: notario y comediante, peluquero y comediante, fraile mercedario y comediante. Sucede que las malas acciones son presentadas como buenas, y las buenas —a fin de que ni la mano izquierda sepa lo que hizo la derecha— deben ser disimuladas al menos como triviales. El

que no sabe, quiere hacernos creer que sabe, mientras que quien más sabe, finge que no sabe nada. Actitud esta última que se denominó en su día «ironía filosófica». Su mérito, sin embargo, no parece que fuera moral: se contraponía a la jactancia, pero en realidad no era modestia, sino falsa modestia; más que una simulación de ignorancia, resultó ser una forma disimulada de orgullo. La vida es teatro, señor. ¿Doble vida, decíamos? No doble, sino triple, cuádruple, múltiple. El hombre posee más disfraces que trajes. Cuando va a dar clase, se pone un disfraz; cuando acude al rectorado, otro; al ir a la iglesia, un tercero, que seguramente es reversible según las circunstancias. Dígame, ¿cuántos personajes encarna usted a lo largo del día? Observe esto: si por casualidad se encuentra a la vez con dos personas que de ordinario trata por separado, personas ambas muy agradables y con las que usted cree tener verdadera amistad, resulta, sin embargo, que en ese momento está violento, no se halla cómodo. ¿Por qué? Piense en el desasosiego del camaleón sobre una alfombra a cuadros escoceses. El individuo es una suma de individuos. Existe el yo profesional, el familiar, el político, el sexual; existe el yo ávido, el pusilánime, el piadoso, el mordaz, el frustrado. El individuo es una suma de contradicciones. En la *Iliada* se habla de un animal mitológico llamado Quimera, que tenía cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de serpiente. Nunca he podido saber si era un león que se disfrazaba de cabra y de serpiente, si era una cabra que se disfrazaba de serpiente y de león, si era una serpiente que se vestía de león y de cabra, o si era un cuarto animal con tres apariencias falsas. El hombre posee más de tres disfraces. ¿Me permite ver su armario? He aquí su traje de los domingos, el uniforme de servidor de la Patria, la corbata discreta y la corbata estridente, la bata blanca de profesor de neurología; incluso su traje de boda, su traje de marido fiel; incluso su traje de marinero con el que hizo la primera comunión, y que, a pesar de su corta talla, usted se empeña en vestir de vez en

cuando. Es la vida, desde luego. Y la vida es trágica, cómica o dramática, según. ¿Imagina al sargento de legionarios, tan insolente y duro con los reclutas, lo imagina temblando ante el capitán? Pues tiembla. ¿Imagina a ese hombre que siempre habla de su mujer en términos despectivos, lo imagina ante ella temiendo contradecirla? Pues teme. Sería regocijante y aleccionador ir siguiendo la cadena, cada uno de los eslabones de la cadena; contemplar al terrible guarda forestal hablando con el ingeniero de Montes, y a éste luego con el ministro de Agricultura, y a éste después con el arzobispo, y a éste más tarde con su confesor. Pero ¿es que nunca, en ningún momento, jamás, aparece el verdadero rostro del hombre? Tal vez, durante el sueño, o en la agonía, o cuando se encuentra en el fondo de un pozo negro en una noche negra. El armario está lleno de disfraces. Lo más impresionante es cuando el hombre los usa no de manera sucesiva, sino simultánea; cuando éstos se superponen hasta el punto de abrumar y sepultar a su poseedor, cuando alguien se disfraza de gerente disfrazado de tenista disfrazado de adolescente disfrazado de almirante disfrazado de incógnito disfrazado de Plotino disfrazado de Platón disfrazado de Homero disfrazado de inventor de quimeras disfrazado. Espectacular, ¿no? Anote cuidadosamente este adjetivo: espectacular. La vida es teatro, señor mío. «¡El teatro ha muerto! ¡Viva la calle!», gritaban en *Hair*. Intentaban crear un nuevo tipo de teatro, participado, inmerso en la vida, representado en mitad de la calle. Pero ese teatro es tan viejo como la humanidad. Desde siempre, e inevitablemente, la calle ha sido nuestro espacio escénico natural. Usted camina desfilando, habla declamando, sonríe cuando lo pide el libreto. La máxima autenticidad consistirá en que uno se represente a sí mismo. La mayor degradación es convertir lo dramático en melodramático. ¡Y los decorados! Desde esa cuarta dimensión de quien conoce el secreto de la farsa, todos estos paisajes y mudanzas, estos tan sólidos volúmenes arquitectónicos,

quedan reducidos a la condición, poco más que bidimensional, de unas bambalinas. En fin, que, aunque quisiéramos, nunca podríamos salir de este inmenso escenario, cuyas dimensiones son exactamente las del planeta. ¿Quién pondrá puertas al campo? Usted declama cuando vocifera, y cuando murmura, y cuando reza. ¿Y el diálogo? ¿Qué se ha hecho de nuestro famoso diálogo? Un recitado alterno, un lenguaje que llamamos ya teatral, porque sabido es que la naturaleza copia al arte. Pero el progreso cultural se complace en descubrir, una y otra vez, el Mediterráneo: el *open theater*, que estaba ya en la plaza pública; el *living theater*, que era ya la vida cotidiana.

La vida entera es teatro.

El año entero es carnaval, excepción hecha, quizá, de esos tres días en que se celebran oficialmente los carnavales, ya que entonces somos más sinceros que nunca al exhibirnos como lo que realmente somos: seres enmascarados. ¿Usted sabía que *persona* significa máscara? Esto amplía enormemente aquella tan restringida definición del hipócrita como sucesor del comediante. Ahora digo que toda persona es comediante: algo tan obvio, tan irrefutable y tautológico como decir que todo obispo es episcopal.

Por eso, el empleo de la máscara en carnaval propiamente nos desenmascara, revela nuestro fondo más secreto y persistente: la esencial tendencia a enmascarnos, a fingir, a mentir. Desde luego, será digna de atención la máscara concreta que elijamos, la cual puede manifestar o bien nuestro deseo de convertirnos por unas horas en aquello que dicha máscara simboliza, y que nuestras limitaciones nos impiden ser en la vida real, o bien un deseo que nosotros mismos ignorábamos; ese plano profundo, soterrado, de nuestra alma que ni siquiera nosotros conocíamos, y que precisamente entonces, al escoger este disfraz y no otro, se revela. Pues si

toda revelación oculta algo, también todo ocultamiento revela algo. El disfraz no sirve para encubrir o para manifestar, sino para ambas cosas a la vez: para ocultar algo verdadero y manifestar algo que no es totalmente falso. Otro tanto ocurre con los pseudónimos: ocultan un nombre y revelan una devoción.

Los científicos han demostrado que la máscara es uno de los primeros inventos del hombre. Junto con la pantomima y los estupefacientes, pertenece a los albores de la historia. Poseía un valor mágico, transportaba al hombre primitivo a un universo imaginado y deseado, que ella convertía en real. Sin embargo, hay algo más antiguo que la magia, hay una función de la máscara que es más antigua que su función mágica. Se trata de su propia naturaleza fraudulenta. Se trata de la mentira, que Byron definía como *truth in masquerade*.

¿Habrá alguien capaz de vivir mucho tiempo sin máscara ninguna? Sería como una tortuga sin caparazón, como un erizo sin púas; sería el hombre más indefenso de todos. Así como decíamos que la insinceridad ambiental fomenta la insinceridad de cada uno, así también el fenómeno general del enmascaramiento nos obliga a todos a ponernos nuestra propia máscara. He aquí una experiencia bien trivial: cuando hablo con alguien que lleva gafas oscuras, noto que me encuentro en situación de inferioridad; él puede observarme tranquilamente, con mayor detenimiento del que permite la buena educación, mientras sus propios ojos permanecen inescrutables para mí; él es un ser prepotente, yo estoy ante él desarmado. Este sería, pues, un uso perfectamente legítimo de la máscara: la máscara como recurso de autodefensa, como antifaz. Es un mundo lamentable, lo sé, pero dentro de él esa reacción me parece justa. Usted representa un personaje, y, por tanto, tiene derecho a protegerse de cualquier mirada indiscreta que intente profundizar más allá de la imagen que usted se ha propuesto ofrecernos. (Aquí, según pienso, radica la gran eficacia y el poder abusivo de la riqueza. Si ésta re-

sulta tan codiciable, no es sólo por lo que ella permite adquirir, sino también por lo que permite ocultar. El rico tiene una segunda casa donde poder retirarse, tiene al menos una escalera de servicio por donde huir, tiene un amigo abogado y, tal vez, un amigo juez; puede mentir sin riesgo, dispone de alguien para contestar al teléfono. Si acaso algún día es sorprendido en su intimidad, tiene luego suficientes medios para hacer callar al intruso. Puede levantar una tapia en torno a su vivienda y otra más alta alrededor de su vida personal. ¿Y qué es lo que oculta ese hombre? Pues a lo mejor sólo su propia riqueza, los orígenes de esa riqueza o los procedimientos con que fue acumulada, o quizá, por el contrario, su indigencia, su fracaso, decadencia y soledad. Pues, aunque alguna vez nos disfrazamos de mendigos para conseguir un favor o suscitar un cariño por la tortuosa vía de la piedad, generalmente nos solemos disfrazar de autosuficientes, de dichosos, que es una forma de fingirnos superiores.)

Todos somos comediantes. Un traje, una posición social y un nombre; es decir, un disfraz, un lugar en el reparto y una palabra que, más que designar una identidad, la fabrica.

El hombre trata de engañar a sus semejantes. Pero ¿no trata, igualmente, de engañarse a sí mismo?

El hombre rehúye contemplar su propia verdad. Prefiere vivir en la superficie. En lugar de pensar, se dedica a hablar. En lugar de pensar en sí mismo, divaga pensando en la humanidad. En vez de pensar en su presente, piensa en su pasado o en su porvenir: o bien se refugia en los recuerdos o bien construye castillos de naipes. Se trata siempre de vivir en la superficie. En lugar de comprometerse seriamente en un amor, abunda en amores efímeros. Se trata de huir de sí mismo. El ocio es di-versión y el trabajo es evasión; un trabajo febril, trepidante y alienante. Prefiere el ruido al silencio. Pre-

fiere la velocidad. Toda su vida es una continua fuga, un eludir constantemente la verdad: la verdad de los acontecimientos, de las cosas, de los prójimos, de su propio corazón. ¿No parará nunca? ¿Nunca se resolverá a afrontar la verdad, a ser sincero siquiera consigo mismo? Helo aquí por fin arrodillado en el templo. Pero ¿qué hace? Se dedica a recitar oraciones, se recubre de plegarias como de una solemne capa. La oración es como cualquier otra actividad humana: puede ser igual de insincera. La acción transcurre en el proscenio, en esos escasos metros iluminados; lo que está detrás no existe. Los más íntimos diálogos, los que acontecen sin palabras en el fondo del corazón, siguen sometidos a las mismas leyes de sintaxis, ornato y encubrimiento. Pero alguna vez, es cierto, el hombre decide hacer examen de su alma. ¿Y qué ocurre? Lo mismo que en las batidas de la policía contra los manifestantes: de éstos únicamente son apresados los menos culpables, los menos significativos. En el examen de conciencia únicamente aparecen episodios, hechos o palabras, pecados, los síntomas; nunca las raíces.

Goltzius grabó a punta seca siete deliciosos cuadros con las siete virtudes. La prudencia fue representada como una dama que lleva una máscara en la nuca y sostiene en la mano un espejo. Ciertamente, la visión que tenía de esta virtud el pintor holandés era, más bien, política; según él, el espejo ha de servir para conocernos a nosotros mismos, para conocer bien nuestras fuerzas y limitaciones, y así poder obrar en consecuencia; mientras que la finalidad de la máscara consiste en ocultar a los demás nuestro verdadero ser, a fin de que ellos ignoren siempre dónde está nuestra fuerza y dónde nuestra debilidad. Doble símbolo del espejo y la máscara, el yo personal y el yo social. El ideal del hombre político es que estas dos formas de identidad se mantengan distintas y alejadas. El ideal del hombre sincero sería que ambas coincidiesen enteramente, que la imagen reflejada en el espejo fuera la misma que se ofrece al público, que

no existiera embozo ni máscara alguna. Pero puede ocurrir otra cosa, puede suceder algo no previsto: que la máscara pase involuntariamente de la nuca al rostro, y que ese semblante que el espejo devuelve, el que uno mismo percibe, sea precisamente el de la máscara. Pienso no en la señora que se maquilla escrupulosamente antes de salir de casa, sino en aquella otra que ordena a su doncella maquillarla antes de mirarse al espejo.

Alguno podría objetar que esta última señora, aunque ignore su verdadero rostro, no ignora que ese que contempla no es el suyo propio. ¿Seguro? Cuando el yo personal se disuelve por completo en el yo social, cuando la persona ha sido sustituida interiormente por el personaje, es porque el proceso de disociación ha avanzado hasta un trastorno total en la experiencia de la propia identidad y de la conciencia del yo. Una segunda naturaleza ha suplantado a la primera. Es como cuando el rol social influye de tal modo en el rol natural de una cosa, que llega a alterar y pervertir su función; cuando, por ejemplo, se usa un tipo de vestimenta que no protege de la intemperie, pero simula un *status*.

Ya todo es exterioridad, dependencia de los demás. Quien ha llegado a ese punto, se ve siendo como realmente quiere ser, pero no advierte que quiere ser así sólo porque los demás lo quieren. Ciertamente puede haber diferencia entre lo que dice y lo que piensa, pero todavía es mayor el desacuerdo entre lo que piensa y lo que pensaría o entre lo que piensa y lo que cree que piensa. No es que oculte lo que piensa o siente, sino que piensa y siente de modo inauténtico, conforme a un modelo o estereotipo impuesto. Vive ejecutando aquellos actos que responden a unos compromisos o a unas expectativas, arrastrado por esa corriente que llamamos inercia social, tradición, prejuicios, buenas costumbres, justificando sus propios actos mediante razones que le son completamente exteriores.

He ahí una insinceridad de segundo grado, más difícil de corregir, por ser más difícil de detectar.

La vida es teatro. Y de la representación ante los demás se ha pasado a la representación ante uno mismo: de un modo de estar se ha pasado a un modo de ser.

Pero que tire la primera piedra contra la adúltera quien nunca haya adulterado en su corazón. ¿No hay nadie que sea puro? Después, que tire la primera piedra contra los jueces quien nunca haya formulado un juicio de condenación. ¿No hay nadie que sea indulgente?

¿No habrá ningún hombre sincero? ¿No habrá siquiera alguno pesaroso de su insinceridad?

Todos somos comediantes. Tal vez, en un momento dado, llegamos a ser sinceros por defección, por inhabilidad, por fatiga. Si uno fuera siempre lo bastante resistente para ocultar su verdad o tuviera suficiente inventiva para desfigurarla siempre, seguramente nunca llegaría a rendirse: no caería en el fácil recurso de decir la verdad. ¡Oh, no es un problema ético, sino biológico! Está el cansancio, el hastío, la insoportable rutina de vivir siempre haciendo teatro. «¿Cuál es la primera cualidad que le pide usted a un hombre?». Y Brigitte Bardot contestó: *De ne jouer jamais de la comédie*.

Pero la comedia resulta inevitable. Esa sinceridad no pasaría de ser otra forma de teatro, si bien menos imaginativo, más naturalista: algo más vulgar y más directo. Es lo mismo que ocurre con las palabras usuales, viejas metáforas fosilizadas, o con las realidades de la vida diurna, tejidas con el mismo hilo que nuestros sueños, y que sólo son sueños un poco más coherentes y de mayor espesor, es decir, más capaces de engañarnos. No es un problema ético, insisto, sino tal vez metafísico: afecta al ser y a su ubicación en el gran teatro del universo.

¿Y qué decir del obstinado apóstol de la sinceridad que se niega a representar su papel y pretende desmascararnos a todos? No pasa de ser un actor más, aunque algo especial. Es uno de esos actores adictos a la teoría del «distanciamiento», que intenta alejarse de su per-

sonaje en vez de encarnarlo; no mima la escena, simplemente la narra; no representa su papel, lo recita, lo interpreta en tercera persona. Pero lo interpreta. El también lleva su máscara, si bien es una máscara de no participante. Ha preferido disfrazarse con traje de calle. ¡Teatro dentro del teatro! Es inútil querer evadirse de la vida, empeñarse en saltar del escenario. También el director de escena es otro actor; un actor a quien casualmente ha correspondido el papel de director de una obra menor incluida en otra obra mayor que engloba por igual a director y a dirigidos. Hace de marqués de Sade dirigiendo en el manicomio de Charenton una obra sobre Marat. Y Peter Weiss, a su vez, hace de Peter Weiss dirigiendo al marqués de Sade dirigiendo en el manicomio de Charenton... Etcétera.

## ARTE DE DIALOGAR Y/O ARTE DE PERSUADIR

### I

La retórica o arte de persuadir no es un arte fácil. Según Platón, un buen orador debe reunir la ciencia de los filósofos, la sutileza de los dialécticos, la dicción de los poetas y el saber hacer de los comediantes. Fénelon le exige una cualidad más: sinceridad absoluta; es decir, el orador debe estar plenamente convencido de aquello que trata de inculcar a sus oyentes. Pero el gran predicador francés precisa en seguida: «No digo esto por razones éticas, lo digo como orador». Lo decía, pues, por experiencia. Una experiencia, como todas, personal, limitada y discutible. Si la sinceridad no es un deber moral, sino sólo un requisito de eficacia, bastará que el orador simule ser sincero; únicamente necesitará añadir, a la demostración de lo que dice, la demostración de su fe en lo que dice. Para lo cual es suficiente la última cualidad requerida por Platón: la técnica de los comediantes.

Asunto, pues, en definitiva, más bien propio del arte dramático.

En el trance de tener que aleccionar a la gente de la farándula, Fénelon les hubiera explicado cómo todo actor debe asimilar su propia ficción, cómo debe penetrarse con su personaje hasta el punto de llegar a una total identidad con él; si permanece interiormente distante, despegado, perdería autenticidad y, en último término, poder de convicción. Creo que no es así. Personalmente, me adhiero a la teoría opuesta, la que Dide-

rot hizo famosa en su *Paradoja del comediante*, según la cual es mejor que el actor no sienta, no comparta las emociones que se ha propuesto suscitar, que se mantenga íntimamente alejado de su papel, ya que sólo así podrá ser dueño de sí mismo, con el necesario dominio sobre su propia expresión. Dígase del cómico, dígase del orador. Si es un buen orador, no sólo sabrá hacer creíbles sus mentiras, sino también fingir que las cree con la misma firmeza y buena fe con que el veraz cree sus verdades. Pues no se trata de verdad, sino de verosimilitud. Tampoco se trata de sinceridad moral, sino de sinceridad artística.

En su tratado de retórica, Aristóteles sienta un principio que me parece incuestionable: «El orador debe ser profesionalmente capaz de persuadir de una cosa y de su contraria». Por la mañana nos convencerá de las excelencias incomparables de la coca-cola; por la tarde va a demostrarnos, de manera irrefutable, la superioridad de la pepsi-cola. Tanta versatilidad supone unas dotes extraordinarias, no menos de las que necesita el comediante para hacer hoy de Yago y mañana de Otelo.

Pero esto no quiere decir que siempre tenga que ser así necesariamente. Cabe el orador leal e incorruptible, fiel en todo momento a su casa comercial o a su programa político. Un orador puede ser tan sincero y consecuente como un ebanista. Hablo de la retórica como tal, de la retórica en cuanto arte de persuadir. ¿Es posible dar de ella alguna calificación ética? En los libros actuales de moral, la propaganda —versión contemporánea más frecuente de lo que aún podríamos llamar retórica— es descrita como un conjunto de técnicas persuasorias no necesariamente inmorales y destinadas a la consecución de un objetivo social no necesariamente ilícito. La modestia de tales exigencias no es precisamente un índice de santidad, pero sí una buena muestra de realismo.

Conozco la clásica definición del orador: *vir bonus dicendi peritus*, que suele figurar en el frontis de todos los

manuales de elocuencia. Sin embargo, pienso que esto es, más bien, una apología *pro vita sua* que se fabricaron los mismos oradores. ¿Una jactancia grosera? Una auto-defensa necesaria. Ni siquiera en la edad de oro de la retórica gozó ésta de una reputación óptima. Los filósofos empíricos griegos la habían incluido despectivamente entre las «ciencias conjeturales», en contraposición nada honrosa con las «ciencias exactas». Estas proceden por razonamiento riguroso, según el cual partimos de un dato cierto y, a través de un garante igualmente cierto, llegamos a una conclusión tan cierta como sus premisas. A, B y C. Nada por aquí, nada por allí; la operación es un modelo de limpieza. ¿Y la retórica? También ella deberá mostrar al público el fondo del sombrero y el revés de la chaqueta: nada por aquí, nada por allí, pero ustedes verán, el mérito estriba en la habilidad del prestidigitador. Pues ya dije que no se trata de verdad, sino de verosimilitud. El razonamiento retórico ni tiene por qué partir de principios indiscutibles ni tiene por qué proceder mediante pruebas apodícticas. Reconozco que así como el apóstol ha de dar testimonio de su doctrina con su propia vida, también el orador está obligado a dar testimonio de sus conclusiones a través de la honestidad de su discurso. Pero si para la eficacia apostólica basta la ejemplaridad pública, al orador, asimismo, le es suficiente la rectitud y coherencia de su pensamiento visible. Traduzcamos, pues, la virtud de la sinceridad a términos más asequibles: digamos credibilidad. En retórica no se trata de *propaganda veritate*, sino de *propaganda fide*, y, en última instancia, ni siquiera podemos pretender una fe convencida, basta una fe convincente.

Pero, repito, tampoco significa eso que la oratoria contenga necesariamente falsedades. ¿Cómo negar que lo verosímil puede ser verdadero? Pienso incluso que la diferencia esencial entre argumentación científica y ejercicio retórico no estriba en el mayor o menor grado de verdad que les es exigible. Consiste en otra cosa muy distinta: mientras el científico atiende exclusivamente a

las certidumbres que maneja y al rigor con que actúa, el orador debe estar pendiente de su auditorio, pues sus palabras tienen siempre, esencialmente, un destinatario, al cual no se limita a exponerle una doctrina, sino que debe persuadirle de ella. El hombre de ciencia cumple con su misión cuando baja de la tarima tras haber cubierto de números el encerado; el orador no cumplirá con la suya mientras no haya convencido, conmovido, convertido a sus oyentes. Allí, el término u objeto de la operación sería la verdad en sí misma; aquí, en cambio, los receptores de la verdad.

Es sabido que el lenguaje tiene tres funciones: *denotativa*, que se refiere al contenido del mensaje; *expresiva*, que concierne al emisor, y *conativa*, que concierne al receptor. Estas funciones adquieren muy diversa importancia según el tipo de cada frase u oración. En una oración exclamativa, por ejemplo, destaca la función expresiva. Si se trata de oraciones imperativas o interrogativas, pasa a primer plano la función conativa, pues en tales casos el receptor cobra un interés primordial. Está claro que en una exposición científica importa, sobre todo, la función denotativa, la descripción sin modulaciones de un fenómeno, ese 17 por 100 de católicos practicantes que los métodos sociológicos han obtenido. La retórica, por el contrario, deberá conceder una especial atención a la función conativa, dado el especial relieve que para ella tienen los oyentes, aunque sus interrogaciones vayan dirigidas a un receptor inconcreto y sus oraciones imperativas estén cortésmente redactadas en subjuntivo: en adelante es menester que el predicador obtenga de sus feligreses una tasa de asistencia al templo superior a la registrada por los sociólogos.

¿Y cómo llegar eficazmente hasta los oyentes, cómo conseguir su adhesión? Difícilmente podrá ser movido el ánimo mediante un razonamiento estricto, desnudo. Hay que emplear recursos emotivos. ¿Puramente emotivos, irracionales? Tampoco vamos a decir que la retórica sea una variante atenuada de la hipnosis. En realidad

ocupa un lugar intermedio entre la demostración y la sugestión, participa de ambas. Su paradigma sería el «silogismo retórico», llamado entimema, que mira, simultáneamente, a la inteligencia y al corazón. En términos anatómicos y pedantes, diríamos que mientras la demostración interesa sólo la zona cortical del cerebro, y la sugestión sólo su zona talámica, la persuasión debe afectar a una y otra por igual, suscitando reacciones tanto intelectuales como afectivas. ¿Mitad y mitad? Henry Hoke ha distribuido las reglas retóricas en cuatro apartados —dos y dos— según un sistema que es ya mundialmente conocido con el nombre de P.P.P.P. Hay que empezar por una somera descripción (*picture*) del tema; luego se pasa a las pruebas, contrapruebas y argumentos (*prove*); a continuación conviene prometer (*promise*) que, si los oyentes aceptan esa propuesta, si compran ese producto, si hacen suyas esas ideas, no quedarán defraudados o insatisfechos; finalmente, ya no resta sino empujarlos (*push*) a tomar la decisión deseada, con unas palabras finales calurosas y oportunas.

Quisiera, antes de seguir; afirmar solemnemente que no he olvidado ni por un momento cuál es el tema de mi libro. En otras palabras, quisiera advertir al lector que cuanto vengo diciendo en este capítulo no se refiere exclusivamente al período grecolatino, los oradores sagrados y los agentes de ventas. Todos los que hacemos uso del diálogo somos siempre, en cierta medida, retóricos, es decir, vendedores de algún producto, exponentes de alguna idea, deseosos de convencer de algo a alguien en algún momento.

Ni tampoco piense nadie que la retórica es un género literario en desuso. Sólo han cambiado sus modelos, su estilo, su aparato. Para aquellos que tienen de ella un concepto infausto, utilizaré una comparación adecuada, y diré que la retórica, igual que el diablo, persiste en nuestro mundo con una salud envidiable. Ni el diablo se



adorna ya con tanto rabo, ni la retórica con tanto almidón, pero ambos conservan intacto su vigor y hasta su ubicuidad. Antiguamente, el diablo solía presentarse ante los padres del yermo en forma de macho cabrío o de mujer lujuriosa; hoy se esconde y retoza entre las páginas de un libro muy científico, donde aquellas visiones de los eremitas quedan descifradas como efectos de su represión sexual. Asimismo, la retórica se esconde y se expresa hoy de otros modos, incluso bajo la forma predilecta de un retórico desdén por la retórica.

La retórica es condenada actualmente por su fama de ampulosa, curial, emplumada, decimonónica y hue-ra. También por su objetivo, que es persuadir, y en una época en que prima la defensa y respeto de todas las opiniones, el arte de persuadir parece casi una forma de manipulación, de coacción intelectual. Ya sé que, propiamente, ser persuadido significa adherirse a las ideas de otro por libre decisión, no por imposición ajena. Pero de hecho, ¿cuándo tiene lugar esta adhesión en total libertad? ¿Existe algún tipo de persuasión en que el emisor no actúe con cierta prepotencia sobre el receptor? ¿Cuándo llega a darse aquel diálogo noble, casto, en que los interlocutores sólo son persuadidos por el puro esplendor y evidencia de la verdad? Hablar de una manipulación directa de los oyentes, tal vez fuera excesivo; lo más frecuente y característico de la persuasión es manipular las palabras hasta hacerlas persuasivas.

Se trata principalmente de saber elegir una u otra palabra. *Multitud* o *muchedumbre* son vocablos neutros, simplemente significan un número elevado de personas; pero, si usted dice *masa*, está calificando a esa multitud de gregaria; si dice *turba*, la tacha de plebeya e infame. Otro ejemplo: *población española* es también una locución neutra, un término de demografía; en cambio, *pueblo español* o *nación española*, aunque objetivamente designen esa misma realidad, presuponen ya dos visiones políticas muy diferentes. La elección de las palabras es decisiva. Nunca el léxico militar y jurídico usará del término *ma-*

*tar* para referirse al ajusticiamiento de un enemigo o de un reo. ¿Por qué? Aunque, de suyo, tal vocablo pudiera parecer neutro, dar muerte a alguien, sin precisar si tal muerte es justa o injusta, contiene, sin embargo, un fuerte elemento emocional negativo para las personas que tantas veces han oído el mandamiento de no matar, y eso provocaría, en los soldados encargados de cumplir la orden, una cierta repugnancia a nivel inconsciente. Junto a su significado inmediato, su denotación inocente, las palabras poseen una serie de connotaciones o resonancias, una constelación de significados mediatos que es imposible reprimir. Evítese, pues, decir *matar* y dígase *ejecutar*. El reo fue ejecutado: una operación tan correcta y tan limpia como ejecutar una orden. En cambio, el ejército enemigo o la organización a que pertenecía el condenado a muerte, se expresarán ante el mismo suceso de manera contraria: desecharán la palabra *matar* por insuficiente y dirán *asesinar*. He aquí cómo, según se emplee uno u otro término, la cosa o acción mencionada muestra en cada momento la imagen que conviene presentar; una imagen ya elaborada, un vocablo que constituye no una mera designación, sino un juicio de valor. Pienso ahora en las célebres *conjugaciones emotivas* en que se recreaba Bertrand Russell: Yo soy perseverante, tú eres obstinado, él es un testarudo; yo he recapacitado, tú has cambiado de idea, él se ha retractado.

Las palabras poseen, en un determinado aquí y ahora, una determinada intencionalidad. Son beligerantes. Son fácilmente ideologizables, puestas al servicio de este o aquel designio. Están lastradas por la historia. Su historia no es solamente semántica, sino también política, religiosa, socioeconómica. Si el significante constituye el vaso del significado, hay que añadir que tales vasos no suelen ser ni del todo transparentes ni del todo incoloros.

La retórica elevó esto a la categoría de arte. Por eso llamamos expresiones retóricas aquellas que están car-

gadas de hipercodificación, de una fuerza argumental preestablecida. Hablar, por ejemplo, de «la tierra regada por la sangre de nuestros mártires», no significa solamente hacer mención del territorio nacional, es casi cantar una oda o casi propugnar la movilización de los ciudadanos. Lo que ocurre es que muchas de esas expresiones, por tener un grado tan alto de institucionalización, se han ido desgastando y han terminado en tópicos, en estereotipos carentes de valor significativo. De ahí la reticencia o el acento claramente despectivo con que hoy nos referimos a las llamadas expresiones retóricas. ¿Qué significa en nuestros días la «defensa del honor»? Poco más que una alusión al teatro calderoniano. Decir «liberal» es ya simplemente indicar un partido político. Y sería inútil querer reivindicar ahora su sentido original. En una campaña electoral italiana en la que el partido liberal utilizó el *slogan* «Quien es libre es liberal», no recuerdo bien qué otro partido añadió este comentario: «Quien vegeta es vegetal».

Pero las expresiones retóricas no son la única expresión de la retórica.

Tiene usted mil recursos lingüísticos a su disposición, desde la elipsis a la sinécdoque, desde la metonimia al polisíndeton. ¿Que no sabe lo que es el polisíndeton? No se aflija. Tal vez le interese, eso sí, conocer y manejar bien la perífrasis. Consiste en aludir a una cosa o persona sin nombrarlas: una manera retórica de nadar y guardar la ropa. Pero existen otras recomendaciones mucho más importantes. Si tiene usted que hablar en público y quiere conseguir algo muy particular de sus oyentes, hágame caso, empiece suscitando su curiosidad. No revele desde el principio su propósito y deseche lo trivial, arranque con un exordio de mucho aliento: «¿Desean ustedes, señoras y caballeros, realizarse plenamente en la vida, vencer su complejo de frustración, ayudar eficazmente al progreso, gloriarse de pertenecer a esa raza superior de hombres que son los benefactores

de la humanidad?» Continúe en este tono por espacio de varios minutos. Sólo entonces, cuando el interés de sus oyentes esté al rojo vivo, podrá exponer el núcleo del asunto con fundadas esperanzas de éxito: «Pues he aquí que, para lograr tan altos ideales, les propongo adquirir el mayor número de acciones de ECOB, nuestra gran empresa de insecticidas».

Pero el tono retórico no es la única modalidad de la retórica.

Probablemente, le conviene a usted bajar el diapasón. Ante todo, debe trazarse un esquema del discurso y seguirlo inflexiblemente. Expóngalo incluso, a grandes rasgos, ya desde el principio, aun sacrificando toda posibilidad de sorpresa ulterior. Hay quien afirma que la mejor oratoria consiste simplemente en decir la misma cosa tres veces: diga usted que lo va a decir, dígalo, y diga que ya lo ha dicho. De todas formas, el orden a seguir tiene una gran trascendencia. Cuando se trata de exponer unos hechos, de los cuales algunos resultan favorables al objetivo propuesto y otros desfavorables, su disposición tiene que obedecer a una ley de prioridad muy bien estudiada; así, lo importante adverso podrá parecer fútil y lo insignificante favorable cobrará un relieve mucho mayor. Cuide el orden. Si se trata de razones, comience usted por las que le perjudican y termine por las que están a su favor. No importa que éstas sean mucho más débiles que las primeras. Un adjetivo puede afectar al sustantivo de tal modo, que altere por completo su significación. Así es como un «enemigo amigable» resulta preferible a un «amigo enemistado» y un «ignorante inteligente» vale mucho más que un «sabio idiota». Es la conocida táctica del *sí, pero*: aunque lo que decimos en segundo lugar tenga una categoría subordinada, la categoría de un matiz, objeción o reserva, de hecho es lo que acaba siempre prevaleciendo. «Justicia, pero en libertad» nos resulta una consigna más bien liberal; «libertad, pero con justicia» sería una réplica de sabor socialista.

¿Manipulación de la verdad a través de la manipulación sintáctica? Como cualquier otra virtud, la sinceridad nunca es plana y homogénea; es compleja, es sutil. Hombre veraz es aquel que sabe administrar la verdad. ¿Distorsión de los hechos? Simplemente, interpretación de los hechos. No podemos pedir una verdad absoluta. La retórica le ofrece su propia verdad, esto es, una verdad retórica. Siempre hay algún epíteto restringiendo el ámbito de la verdad: verdad física, metafísica, hipotética, soviética, americana, etc.

La retórica no se refiere únicamente al buen uso del polisíndeton. La retórica es todo un orbe de pensamiento y de conducta.

## II

La famosa obra de Harald Raschke, *El arte de conversar*, me pareció muy reveladora: bajo un título tan general y prometedor, prácticamente reduce el tema a la conversación comercial, enumerando y desarrollando una serie de técnicas que el vendedor habrá de observar para mejor colocar sus productos. ¿Es que no hay otro tipo de conversación? ¿Es que el diálogo humano ha de ser solamente eso?

Pensándolo bien, creo que podría llegarse a la conclusión de que en todo diálogo intentamos siempre vender algo, aunque sólo sea una buena imagen de nosotros mismos, a cambio de la cual pretendemos conseguir quizá un puesto de trabajo, quizá admiración, quizá amor, quizá, simplemente, credibilidad para que nuestros interlocutores acepten aquello que entonces estamos diciendo. Diálogo igual a persuasión, persuasión igual a publicidad. ¿Una decadencia progresiva de los conceptos?

Ya sé que el amor no es una burda operación de compra-venta: *do ut des*, te amo para que me ames. Tampoco ningún amor entre hombre y mujer (por opaco que sea,

o superficial, o recurrente a fecha fija) se limita exclusivamente al sexo. Entre el amor humano y el apareamiento de dos animales hay tanta diferencia como entre la palabra humana y el ladrido. No obstante, en ambos casos existe un subsuelo común, una prehistoria común. Conviene tenerlo en cuenta, ya que, si lo superior nos sirve, a veces, para mejor comprender lo inferior, también esto puede ayudarnos a esclarecer aquello.

Estoy hablando del diálogo en su más alto sentido o de la persuasión en su aceptación más noble; pienso incluso en la adecuada disposición de las partes dentro de un discurso, el exordio, los argumentos y la peroración, tareas todas ellas muy espirituales y refinadas. Paul Chauchard, sin embargo, ha estudiado concienzudamente la «fisiología de la persuasión». Remontándose a lo más primitivo, llega a fijar su atención en las amebas. Si usted asocia repetidas veces una sustancia química no atractiva con una luz atractiva, conseguirá que la ameba se sienta al fin atraída por dicha sustancia. Afirmar que ha sido *persuadida*, puede parecer un antropomorfismo excesivo; pero no podemos negar que en ese condicionamiento a que se ve sometido el animal, se halla la raíz de toda persuasión humana. Un día, al cabo de milenios, de tal raíz ha de brotar el arte de la elocuencia y los diálogos de amor provenzales. Mientras dura la homilía, mientras el amante expone sus razones de amor, el predicador y el amante son «agentes»; el auditorio, que vino a la Iglesia muy mal predispuesto, y la amada, que en principio se mostraba tan esquiva, son los «pacientes». Poco a poco va la ameba orientándose según los deseos del experimentador... He aquí algo que no es ni glorioso ni humillante: la posibilidad de adiestramiento pertenece al núcleo de propiedades de toda célula viva. Sin ese germinal esbozo, no existiría ninguna posibilidad de convencimiento humano. En definitiva, éste descansa sobre un mecanismo nervioso elemental.

Detrás de todo ejercicio retórico hay una fisiología de la persuasión. Detrás de todo diálogo hay una intención

mercantil. Detrás de todo buen orador hay un experto en publicidad.

El arte de persuadir, ¿es sólo un arte? La publicidad —esa especialidad hoy tan próspera de la retórica, en la cual, tal vez como nunca, ha revelado ésta su verdadera naturaleza—, ¿es sólo un arte? También la medicina y la arquitectura empezaron siendo un arte, y ahora son, sobre todo, ciencias. Confrontación de parámetros, estudios de mercado, ordenadores, aplicación de la informática, tesis doctorales sobre los métodos publicitarios en el siglo XIX, etc. Una ciencia, efectivamente. No pueden faltar los estudios interdisciplinarios; la biología, por ejemplo, ese extraño y complaciente comportamiento de las amebas, el funcionamiento de los instintos.

Conozca usted y explote los instintos de sus pacientes. En el hombre existe un instinto de conservación; será fácil convencerle de que debe asegurar sus bienes contra todo riesgo. Pero ¿y el instinto de originalidad? Junto al temor de hacer algo que no hacen sus vecinos, el hombre tiene el deseo de sobresalir y descollar. Concretamente, un coche no se vende sólo por ser más rápido o más económico, sino también por ser más llamativo. Tampoco debe olvidar usted el instinto de adaptación. La adaptación al medio, a nuestra sociedad de consumo —adaptación imprescindible si queremos sobrevivir como personas respetables—, exige adquirir continuamente más y más objetos, cualesquiera que éstos sean, con total indiferencia por su tamaño, duración o utilidad; el hombre adaptado es el ciudadano electrodomesticado. Yo titularía así: Curso introductorio sobre los instintos humanos o de cómo una sustancia química no atractiva puede llegar a hacerse atractiva: basta asociar repetidamente el producto con algún ideal fascinante, la chaqueta *blazer* con la idea de superhombre.

¡Oh, sí, es fácil componer un severo y minucioso pliego de cargos contra la publicidad!

¿Que encarece los precios? No me interesa. Ese es un asunto para economistas. Ellos dirán si sí o si no. Quizá sí, porque el coste de la propaganda grava los productos; quizá no, porque, al aumentar el consumo gracias a la publicidad, se abarata la mercancía y porque la misma competencia publicitaria obliga a mantener los precios por debajo de un techo que ningún competidor podría sobrepasar impunemente. Quizá sí, quizá no. No me importa. Lo que a mí en este momento me importa es la degradación del lenguaje, el envilecimiento de sus funciones y la contaminación que esto produciría sobre el diálogo humano.

Con un poco de paciencia y otro poco de amargura, podemos elaborar dos series de palabras, de calificaciones opuestas, referida la primera serie al concepto de diálogo, y la segunda al concepto de publicidad. Allí pondríamos palabras tales como *nombre*, *complejidad*, *persona* y *personalizante*; aquí, en cambio, *número*, *simplificación*, *masa* y *alienante*; allí, *actividad*, *ser*, *por qué*, *mejor*, y aquí, *pasividad*, *tener*, *cuánto*, *más*. Pero quizá estamos refiriéndonos a un concepto muy alto de diálogo y a un concepto muy bajo de publicidad (como cuando comparamos al cristiano más santo con el moro más pecador), y esta falta de simetría constituye, sin duda, una falta de justicia.

La publicidad, es cierto, extorsiona el lenguaje; a veces, hasta un límite intolerable. Llama «revolución» al impacto que una nueva clase de sopa puede ocasionar en nuestra vida. Habla de «libertad» para ponderar los efectos de cierto tipo de compresas. La palabra «amor» define la relación de una mujer con sus sales de baño. Se llama «felicidad» al estado que en nosotros produce la ingestión de un coñac. Es una distorsión grotesca de las palabras operada por una publicidad grotesca. Pero cuando la publicidad se limita a estilizar discretamente el lenguaje, mientras su osadía sea de buen gusto y solamente artística, sigue siendo una práctica aceptable, sigue dentro del dominio clásico de la retórica. Por otra

parte, el uso comúnmente extremado de una palabra hace que deje de ser un uso impropio. Casi siempre empleamos las palabras así, aplicándolas a esto o aquello por extensión. Dígame: ¿no promete también «felicidad» a su amada el mozo que la pretende?

¿Miente ese mozo? ¿Miente la publicidad cuando promete lo que no puede dar?

En todas las formas de lenguaje hay un exceso, un margen sobrentendido de fraude, que por eso mismo no engaña a nadie. Los detractores de la publicidad resultan ser así detractores del pueblo: injustamente le atribuyen una credulidad exagerada. Los hombres no son amebas. Frente a los incentivos de la publicidad, han aprendido a mantener un cierto escepticismo. Desconfían, cotejan, prueban, eligen. Unas galerías de París lanzaron este *slogan*: «Yo compro todo en *Pritemps* con los ojos cerrados». Otro establecimiento rival inventó en seguida un *slogan* de respuesta: «Yo abro los ojos y compro en el *Bon Marché*». Creo que no se trata sólo de una respuesta feliz, es también la constatación de un hecho cada vez más generalizado.

Pero ¿y qué me dice usted de esos procedimientos tan equívocos, tan capciosos, que emplea sistemáticamente la publicidad? Lo racional sería que ésta recomendase un producto demostrando sus ventajas objetivas en comparación con otros productos similares. Pero no. El método ordinario es estrictamente irracional: no apela a la razón, sino a la emotividad. Junto a una nevera o un automóvil, la publicidad coloca una muchacha espléndida. Cuando el cliente se decida a comprar uno de esos objetos, en realidad irá a comprar otra cosa, respondiendo a otro estímulo muy distinto. La nevera y el automóvil han sido sublimados, sustituidos por una imagen erótica (tampoco la clientela femenina se libra de este fatal mecanismo inconsciente; la imagen erótica provoca en ellas una identificación seductora, despierta su deseo de ser deseadas). Se produce así en el compra-

dor una alteración de sus reflejos bajo el efecto de una sugestión emocional.

Respondo: ¿y tan extraño o tan infrecuente es eso? Desde luego, no puede decirse que sea exclusivo de la publicidad comercial. A la esencia del arte de persuadir corresponde interesar la emotividad. Es más, todas las actividades de comunicación, todas las emisiones de mensaje, tienen en cuenta las motivaciones subalternas de sus destinatarios y actúan en función de ellas. Todas. Desde el proselitismo político a la captación de la pareja. Función *expresiva* del lenguaje: expresa el entusiasmo del vendedor o del orador; función *denotativa*: describe las excelencias de su mercancía o de su ideología; función *conativa*: intenta modificar la actitud del receptor según los deseos del emisor.

Todos sabemos en qué consiste una campaña electoral. «Cómo se vende un presidente». Un mismo esquema inspira esta campaña y cualquier otra campaña publicitaria. Se trata allí de hacer comprar, aquí de hacer votar. Lo que se vende es siempre una imagen de marca, sea un artículo alimenticio, sea un candidato a la presidencia. Los argumentos son también idénticos: nuestro pan de molde está elaborado con las mejores harinas, nuestro candidato es doctor por Harvard. Toda propaganda política es publicidad comercial.

¿Sólo la propaganda política? La hermenéutica, o teoría de la interpretación, debe su nombre a Hermes, que era el mensajero de los dioses. Originalmente, para los griegos, la hermenéutica consistió en la exégesis de los oráculos divinos. Más he aquí que Hermes pasó a ser después, en la mitología latina, el dios del comercio. En ese corto trayecto de Atenas a Roma, ¿se degradan las cosas o se esclarecen mejor?

Seamos equitativos. Ni la publicidad en particular ni el arte de la persuasión en general pretenden ningún privilegio, ninguna indulgencia, a la hora de un enjuiciamiento moral. Sólo piden justicia, sólo exigen un trato igualitario con las restantes modalidades de comuni-

cación humana. Que se incoe, pues, el proceso a escala universal. Reconozcamos que todo lenguaje es retórico, porque es siempre artificial y porque está siempre destinado a persuadir. Lo que llamamos retórica no es sino un desarrollo mayor, más explícito y conceptualizado, de una de las tres funciones propias del lenguaje.

Que nadie me entienda mal. No estoy haciendo la defensa de la publicidad y de la retórica. Más bien lo que hago es poner pleito a la totalidad del lenguaje, denunciándolo por publicitario y por retórico. Únicamente quisiera dejar en claro que si cualquier forma de diálogo, si cualquier forma de comunicación humana, es, en definitiva, un ejercicio de persuasión, quien se sienta víctima, considérese también cómplice. Y si todos somos culpables, todos somos, por eso mismo, inocentes.

Si todo es retórica, ya nada es retórica. Si todo es publicidad, ya nada es publicidad.

### III

Todo es publicidad, efectivamente.

En cierto modo, este presente de indicativo expresa una verdad intemporal, mineral, tal parece ser su perennidad y su inocencia; el lenguaje es publicitario, el hombre es un animal locuaz. Pero, sobre todo, dicho presente de indicativo indica el tiempo presente, alude al hombre contemporáneo, al lenguaje actual, al pecado de nuestros días, a la publicidad que ahora nos inunda.

Siempre hubo publicidad, es cierto. En el British Museum he podido contemplar unos sellos de piedra con una sucinta alabanza de cierto bálsamo o unguento grabada por su fabricante; datan de la primera época del imperio romano. Pero hoy es distinto. Hoy abrimos los ojos, y sólo vemos reclamos publicitarios; abrimos los oídos, y éstos se sienten martillados por una propaganda incesante; abrimos la boca, y respiramos publicidad. La publicidad es una intoxicación atmosférica. La publici-

dad ha acabado por modelar completamente la semántica de nuestras comunicaciones sociales. Yo vendo, tú compras, él avala la compraventa. En términos generales, la civilización entera viene a ser una gigantesca empresa de condicionamiento.

Quien tiene el poder lo sabe. Sabe hasta qué punto los ciudadanos se hallan indefensos frente a una propaganda envolvente, omnimoda, tan insolente como sutil. Quien tiene el poder ha incrementado su poder hasta límites insospechados. Sus instrumentos de persuasión equivalen a instrumentos de coerción irresistible.

Siempre el que poseía la fuerza quiso poseer también la razón, porque poseía los medios para demostrar que la tenía. Hay como una lenta evolución desde una retórica primitiva (expresión de la fuerza *en* el lenguaje) hasta una retórica consumada (expresión de la fuerza *del* lenguaje). Es como la transición de un Estado de hecho a un Estado de derecho. «Yo obraré y vosotros justificaréis mis actos», dice el poderoso a sus retóricos palaciegos. Epicuro llamaba a Platón y a los platónicos *dionysiolakes*, «aduladores de Dionisio», tirano de Siracusa. Toda autoridad engendra así adhesión a la autoridad. La política, en cuanto arte de gobernar, se transforma en arte de persuadir. Peitó, diosa de la persuasión, derrotada al principio por Bía (la violencia) o por Ananke (la necesidad), se alió después con ellas y asumió su fuerza; se convirtió en «persuasión necesaria», *peitó anankaia*.

Peitó es ahora más poderosa que nunca.

Entre los medios de comunicación de masas u órganos de expresión, suele hacerse una distinción tan elemental como dudosa: órganos de opinión y órganos de mera información. Aquéllos son portavoces de una ideología, dan su opinión sobre los hechos. ¿Acaso estos otros, los llamados órganos de información, se limitan a darnos los hechos, todos los hechos y nada más que los

hechos? Los hechos tamizados, seleccionados, interpretados. ¿Quién dijo que el cine es verdad veinticuatro veces por segundo? ¡Ay, Godard, qué desconsuelo! Cualquier testimonio es verdad, pero verdad parcial; y digo que es parcial de dos maneras: porque no es total y porque no es imparcial.

Toda persona tiene libertad de opinión y expresión. Por consiguiente, toda persona tiene el derecho de comprar rotativas, linotipias, teletipos, de fundar un periódico; pero la conclusión resulta tan irrefutable como etérea, meramente formal. La conclusión es una libertad meramente formal: todos, ricos y pobres, poseemos los mismos derechos y deberes. Todos tenemos libre acceso al premio Nobel de Física y a todos, a los potentados no menos que a los mendigos, nos está prohibido por igual pedir limosna en la vía pública. Cualquiera, repito, es libre de fundar un órgano de opinión. Naturalmente, la opinión que se dejará oír será sólo la de quien ha podido comprar rotativas, linotipias, teletipos y periodistas. Supongamos que esta vez se trata de alguien que renuncia a exponer su opinión, alguien que se ha propuesto ser absolutamente imparcial, creando un órgano de estricta información. Pero también se ha propuesto, claro está, sobrevivir. Esta inevitable servidumbre económica le obligará a evitar tomas de posición que podrían ahuyentar a una parte de su clientela, y no tiene más remedio que aumentar en su periódico el espacio neutro, destinado a favorecer la indiferencia de los lectores. Lo cual acaba fatalmente adscribiendo dicho órgano a una determinada política: el apoliticismo es siempre una forma de hacer política en favor del poder establecido. Pues si toda política es, en definitiva, económica, también toda economía es política.

La ciencia misma, la técnica misma, se vuelven políticas. Por eso el poderoso ama la técnica y alaba su asepsia y objetividad: le basta remitirse a esta objetividad para que todas sus decisiones y proyectos queden aureolados con el prestigio de una verdad científica. Pero en sus

manos la técnica pierde el candor original. Así como detrás de toda política, por pragmática que sea, hay siempre una teoría, así también por debajo de cualquier teoría, por pura y científica que parezca, late siempre una política. La tecnocracia es una ideología enmascarada: inmanente al sistema.

Todo termina, al fin y a la postre, en sometimiento al sistema. ¿Qué significan los órganos de opinión pública? No son órganos que expresen dicha opinión; más bien la crean, la divulgan y la imponen. El lenguaje mismo en su raíz más honda, por su propia inercia, constituye el medio principal de que dispone el sistema para perpetuarse en nosotros.

Es cierto que quienes están arriba emplean un léxico, y otro, muy diferente, los que están abajo. A una misma situación política, aquéllos la llaman gobierno eficaz, y éstos, tiranía. Pero el lenguaje que prevalece es siempre el de quien manda, el de quien posee los medios necesarios para difundirlo, quien elabora las definiciones e interpreta los hechos. No debemos olvidar que se trata de dos fuerzas muy desiguales, que unos están arriba y otros abajo: «lenguaje-señor» y «lenguaje-siervo», dirá Hegel; una distinción lingüística tan venerable ya como aquella de las oraciones principales y subordinadas.

Buscad, pues, hermanos, una vía o sistema donde dichas fuerzas sean cada vez menos desiguales, a fin de que algún día se obtenga un equilibrio en el poder o una rotación en el poder. Hace ya más de dos milenios que a esta fórmula le llamamos democracia. A ella puede llegarse desde un convencimiento optimista, afirmando que la aptitud innata del hombre para la justicia hace *posible* la democracia. Prefiero partir de una convicción menos risueña, pero que da lugar a un principio más firme y más apremiante: la tendencia del hombre, también congénita, a la injusticia hace *necesaria* la democracia. Sólo en un régimen democrático las diversas

fuerzas (siempre prontas a desmandarse) pueden llegar a neutralizarse por concurrencia, por oposición mutua.

Puesto que en la democracia todo depende del pueblo y el pueblo depende de la palabra, tal sistema recibió también el nombre de «logocracia». ¿Tanta es nuestra fe en el poder creador y redentor de la palabra? Parafraseando lo anterior, diré que, si la aptitud del hombre para la verdad hace posible la confrontación de ideas, su tendencia al engaño hace necesaria esta confrontación, pues sólo así las distintas versiones de la realidad (siempre prontas a erigirse cada una como única verdadera) podrán compensarse debidamente. Que nadie sueñe con un órgano de información totalmente veraz; cabe, sin embargo, esperar que los diversos órganos de opinión se desmientan mutuamente, que sus respectivas mentiras se anulen entre sí. La verdad resultante será laboriosa y modesta, pero suficiente.

Según esta predilección por los enunciados minimalistas, afirmo que la democracia me parece siempre preferible a cualquier tiranía: porque es una tiranía dulcificada, porque es una dictadura de la cual participan muchos más, porque puede enmascararse de tal forma que se haga irreconocible y hasta indolora, porque al menos teóricamente es posible turnar, porque nivela los lenguajes, porque permite hablar y exhorta a hablar, lo cual siempre es gratificante para el *homo loquax*.

## EL DIALOGO COMO EUFEMISMO

### I

Pero al diálogo se opone también, y con las mismas probabilidades de éxito, el dogmatismo.

De un lado, nuestra insana tendencia a persuadir de cualquier modo; de otro lado, esta obstinación, igualmente insana, en no dejarse persuadir de ningún modo. Se trata de una obstinación perfectamente explicable: es dogmático quien está seguro de que «posee» la verdad; para él, pues, ser persuadido significaría ser engañado. Su incapacidad para el diálogo resulta, más que lógica, consustancial: si se halla ya en posesión de la verdad, no puede en manera alguna practicar el auténtico diálogo, aquel diálogo que páginas atrás quedó descrito precisamente como una búsqueda de la verdad en colaboración. En vez de dialogar, se dedicará a discutir o a matar moros, dos maneras muy afines de atenuar la monotonía de la vida.

Como tantos otros *ismos*, el dogmatismo constituye una degradación, un fruto degenerado. En su origen, *dogma* equivalía a opinión. Opinión filosófica, esto es, opinión referente a los principios universales. Por tanto, decir *dogmático* era decir «fundamentado en principios». Poco a poco esta fundamentación se fue haciendo, en la obra de algunos filósofos, cada vez más rutinaria e indiscriminada, más alejada de la realidad. De ese modo iba ahondándose la diferencia entre dichos filósofos y aquellos otros pertenecientes a una corriente contraria: los «observadores» de la realidad, los *escépticos* (palabra



que luego iba a tener una historia paralela de envilecimiento). Mientras éstos permanecían atentos a las cosas y las mudanzas de las cosas, abiertos al desarrollo de los conocimientos, los dogmáticos se inmovilizaron en sus convicciones. Quiero decir convicciones categóricas, acríticas e incondicionales, de tal suerte que llegó a producirse una especie de perversión o inversión de su significado primitivo, una actitud de la mente que vendría a ser lo más opuesto a la opinión: ésta es de orden coyuntural y tiene carácter analítico; la convicción, en cambio, es de orden estructural, tiene carácter sintético y está teñida de una gran carga afectiva.

Convicciones dogmáticas son aquellas que no se discuten, sino desde las que se discute. Si digo que discusión es a diálogo como convicción es a opinión, me excuso de explicar que ésta nada tiene que ver con la versatilidad, ni aquélla con la firmeza. No es firmeza, sino fanatismo, adhesión ciega: obcecación.

Dogmático, fanático, esquemático. La consonancia de estas tres esdrújulas es perfecta y esclarecedora. Del esquema tiene el dogmatismo su misma condición simplificadora y totalizante. No hay en él lugar para los matices; toda complejidad ha sido excluida. La verdad es la verdad y el error es el error; la complejidad, por tanto, no es más que un subterfugio de los vacilantes. La doctrina dogmática constituye siempre un «cuerpo de doctrina» completo y cerrado sobre sí mismo. Dentro de él no hay sitio para las preguntas; éstas quedan descartadas por superfluas o por insolentes; si no fueran una simple demanda de aclaración, serían «objeciones». Y, puesto que la verdad es inmutable, dicha doctrina, además de completa, resulta definitiva.

El talante doctrinario exige que todas las ideas sean inmediatamente identificadas y clasificadas del modo más esquemático, esto es, según aquella distinción, en dos únicas áreas, del maniqueísmo estricto. Buenos y

malos. Son buenos cuantos están del lado de quien hace la clasificación, y malos todos los demás: los fascistas, o los marxistas, o los revisionistas, o los güelfos, o los gibelinos.

Una verdad absoluta tiene que ser, por fuerza, excluyente. Excluye cualquier idea que se le oponga o que difiera de ella. Quien profesa tal verdad, lógicamente ha de considerar falsas las ideas que no coinciden con la suya, y, además, peligrosas y reprobables todas aquellas que, aun siendo semejantes a la suya, presentan alguna flexibilidad o transigencia. Pues la verdad es una, pero los errores son innumerables.

Una verdad excluyente tiene que ser, por necesidad, beligerante. Las opiniones pueden coexistir, las convicciones sólo pueden pelear. Automáticamente, las ideas se convierten en ideologías. Es inútil que frente a un fanático adoptemos una actitud dialogante; seremos siempre su adversario. Es asimismo inútil que en una discusión entre dos fanáticos tratemos de sugerir un pensamiento ecléctico o neutral; ni la neutralidad ni la transacción son posibles: rehuir dos posturas extremas significa para ellos establecer una tercera posición de combate.

Todos sus juicios son sumarísimos, inapelables y necesariamente condenatorios. Si usted se muestra tolerante, le dirán que peca de indiferencia hacia la verdad. Si duda, es porque es un indeciso. Si evoluciona, peca de deslealtad. Si muestra alguna ambigüedad intelectual, ésta quedará inmediatamente registrada como flaqueza moral. Si piensa de otra manera, lo tachan de impío. Simplemente con que piense, será considerado sospechoso.

¿Se extraña usted de que gente así no se sonroje de ser así? Desconocen el rubor no menos que la sutileza.

Y ya se lo advierto: son ellos los que, irremediablemente, han de hacerse con el poder. En nuestro mundo

ocurre que las ideas absolutas, aquellas que tienen de idea lo menos posible, poseen una fuerza casi tan grande como la fuerza física. ¿Se extraña usted? Nuestro mundo está poblado por una mayoría de hombres que aborrecen toda complejidad, que sienten una predilección innata por los esquemas más simples, las explicaciones en blanco y negro, las películas donde los buenos son buenísimos y los malos, además de malísimos, feos. Incapaces de captar las combinaciones, sólo saben percibir los contrastes. Insensibles a la peculiaridad de cada ser y cada época, impotentes para realizar ningún análisis, se alinearán gustosos a la voz de mando de cualquier dogmático que surja en ese momento. El dogmático les libera de una pesada carga: les exime de pensar. Y una mente no ejercitada, una mente infantil, es forzosamente maniquea. Para el niño, el pecho que se ofrece es un objeto «bueno» y el pecho que se retrae es un objeto «malo»; en consecuencia, sus sentimientos hacia el pecho materno son alternativamente de amor y de odio; tendrá que pasar bastante tiempo hasta que comprenda que se trata del mismo pecho y esto suscite en él un sentimiento ambivalente y matizado. Por desgracia, el común de las mentes humanas no pasa de ese primer estadio.

En el libro II de la *Retórica*, afirma Aristóteles que «muy frecuentemente, por estar más cerca de su auditorio, son más persuasivos los oradores ignorantes que los doctos». Lo cual no significa necesariamente una descalificación de todo orador aplaudido por las masas, pues reconozco que hay personas tan inteligentes, que, cuando les conviene, son capaces de fingirse ignorantes, así como hay también hombres tan listos, que saben servirse de otros más listos que ellos. Sin embargo, estadísticamente, no puede negarse que el ganado sigue mejor al cabestro que al mayoral.

Esta adhesión de las masas a cualquier tipo de pensamiento dogmático viene estimulada por otra razón, por otra cualidad que es característica de tales sistemas e in-

herente a toda redacción esquemática: su fácil repetibilidad y su frecuente repetición, es decir, su vinculación a un lenguaje literal. Las afirmaciones dogmáticas son siempre fórmulas cristalizadas, donde cada palabra —ésta y no otra, ésta y no una sinónima— ha adquirido un valor mágico. Son fórmulas axiomáticas, sonoras y casi tangibles, aptas para ser enarboladas; tan incommovibles, que ofrecen seguridad a una mente débil; tan esotéricas, que seducen a una mente infantil.

Los otros, aquellos que se esmeran en seguir buscando, incapaces de dar a la gente soluciones simples e inmediatas, no tienen porvenir alguno. Son demasiado exigentes consigo mismos y demasiado metódicos: son demasiado lentos. Su rigor intelectual les prohíbe presentar como cierto lo que no está debidamente probado. Su empeño explorador aleja a quienes reclaman un pensamiento tradicional y conclusivo. Su honestidad no les consiente atropellar la conciencia de nadie utilizando un arte de persuadir que suponga alguna coacción. ¿Se imagina usted a una persona tan escrupulosa adoctrinando a la multitud desde un estrado? A lo sumo, publicará un tratado en cinco tomos, con una escritura llena de paréntesis, y distingos, y retrocesos, y notas al pie.

El dogmático no duda jamás; ofrece verdades como piedras; su voz suele ser estentórea. No dialoga, arenga. No piensa, se limita a creer.

## II

Me pregunto, sin embargo, si el dogmático cree realmente.

Casi siempre, el fanatismo viene a ser un producto de descomposición, el resultado de una fe enconada, o airada, o mixtificada, o corrompida: cuando el apóstol se hace proselitista, cuando el testigo se hace sectario, cuando el creyente se convierte en dogmático. (Me parecería una ofensa al lector puntualizar que no entiendo aquí por dogmático el que profesa una fe que su Iglesia

articuló en «dogmas». Mi idea de lo dogmático nada tiene que ver con el objeto, sino con el sujeto; idea, por consiguiente, que ni es aplicable a todos los adictos a un credo —religioso, político o de cualquier otra índole— ni tampoco exclusiva de ellos.)

Ciertamente existe un riesgo común a cualquier pensamiento que se revela fecundo: acabar siendo sistematizado rígidamente. De este modo, los marxistas reducen a Marx, los tomistas desprestigian a Santo Tomás, los discípulos y secuaces rebajan el ideal de su fundador, las luces primeras, la intuición original, que, al ser ahormada según el comentario empobrecedor de los epígonos, acaba perdiendo casi toda su vitalidad. Pienso incluso que en todo esto hay una especie de entropía inevitable. Es el destino fatal de los grandes creadores, los cuales dejaron tras sí, junto con una obra valiosa, unos seguidores incompetentes y puntillosos, que en seguida la sistematizaron torpemente. Desconfíe usted de todo sistema muy acabado. Nunca es producto del autor, sino de otros; unas veces, de sus adversarios, y otras, de sus discípulos. Pues bien, ni aquéllos suelen ser rivales de su misma talla, ni éstos suelen ser capaces de otra fidelidad que no sea fidelidad a la letra, casi nunca el espíritu.

Pero el caso del temperamento fanático agrava extraordinariamente las cosas. El fanático seguirá invocando un nombre, seguirá repitiendo incansablemente la misma palabra: hasta que ésta pierda todo sentido. Su fe corre idéntica suerte. Esa célebre firmeza que se le atribuye, llega un día en que ya sólo es una corteza hueca, el tronco se secó. La fe ciega acaba en fe muerta. Por supuesto, él no lo reconocerá nunca, jamás manifestará al exterior su vaciedad íntima. ¿Es siquiera consciente de su tragedia? Por una necesidad lógica de compensación, se aferra a las formas, al simulacro, con redoblada furia. Pero su perseverancia es nada más obstinación, lo mismo que la perpetuación de una unión matrimonial es, tantas veces, sólo una parodia de la fidelidad.

Nunca se sabrá cuántos de los héroes más famosos de la humanidad, que al parecer fueron inmolados por confesar una fe, en realidad murieron, más bien, por empeñarse en una idea.

Era *su* idea. Habría que subrayar repetidas veces este posesivo. La pretendida adhesión a la verdad no es, en muchas ocasiones, sino apego a la propia idea acerca de la verdad. De hecho, los herejes sacrificados en el suplicio no son menos numerosos que aquellos otros que cada ortodoxia considera sus mártires. (A menudo, la inculpação versaba sobre una cuestión de palabras: de sintaxis o hasta de hipébaton. «La letra mata», también en sentido material. Son los grandes desastres causados por las palabras, por aquellos *ídolos del foro* que decía Bacon, y que no son menos crueles ni voraces que cualquier otro ídolo sediento de sangre, los daños incalculables que ha producido esa oscura fascinación de las palabras; palabras obsesionantes como un ojo fijo, devastadoras como un tifón y vanas como una nuez vana.)

¿Cuántos de los que se adjudicaban el título de mártires murieron por lealtad a una fe? ¿Cuántos por obstinación en su idea? Quizá muchos de ellos olvidaron que el amor a la verdad es un deber y el martirio es sólo una gracia. Hoy decimos que hay muchos ateos que son verdaderos creyentes aunque ellos mismos no lo sepan; pues habrá que reconocer también que acaso existan creyentes que son verdaderos idólatras aunque ellos mismos no lo sepan. Tanto la fe como cualquiera de sus formas de suplantación pueden llegar a sus últimas consecuencias, al martirio y a la perversión del martirio.

Sólo Dios sabe. Nosotros únicamente podemos presentir esa impalpable diferencia que se da entre la verdad de quienes están inocentemente en el error y el error de los que se han instalado orgullosamente en la verdad.

Cada secta venera a sus mártires y justifica la acción de sus propios tribunales, los cuales probablemente crearon un número muy similar de víctimas, sólo que

pertenecientes a otras sectas. ¿Cuántos de esos presuntos mártires murieron en la lucha contra el Enemigo y cuántos de ellos cayeron, tristemente, en reyertas intestinas dentro del cuartel? Fuera de los casos, suficientemente documentados, que un martirologio canónico haya podido registrar, me pregunto cuáles eran, en esa frenética zarabanda, en esa loca rotación de víctimas y verdugos, cuáles eran verdaderamente «los de Cristo» y cuáles eran nada más «los de Apolo» o «los de Cefas».

Porque el fanático no sólo está dispuesto a morir, sino también a matar.

Más o menos, el proceso podría ser el siguiente. 1) Creo sinceramente que yo estoy en la verdad y el otro en el error. 2) Mi convencimiento de que poseo la verdad guarda proporción directa con la convicción de que él está equivocado. 3) Si entrase en diálogo con él, cometería una grave ofensa contra la verdad al dar al error la misma beligerancia que a ésta. 4) Por otra parte, mi silencio, mi inhibición respecto del error, supondría también una traición a la verdad, que tengo obligación de difundir, e incluso sería un agravio o perjuicio para el que yerra, pues todo hombre tiene derecho a ser liberado de su error. 5) La represión del error es el primer requisito para la expansión de la verdad; la humillación del extraviado es el primer requisito de su conversión. 6) Mi celo y mi dureza consolidan en él la idea de que el equivocado soy yo, y, lógicamente, tiende a extremar su propia posición. 7) La espiral es imparabile; finalmente, identifico al sujeto concreto que yerra con la imagen abstracta del error, y llego a la conclusión de que sólo eliminando a aquél se puede extirpar éste.

Técnicamente existe una distinción muy nítida y, en consecuencia, un programa irreprochable: intransigencia con el error, tolerancia con el que yerra. Lo cual podría incluso traducirse en algo así como los dos grandes

mandamientos de la ley: amor a la verdad y amor al hombre.

Pero el fanático de la verdad incumple el primer mandamiento no menos que el segundo.

Su pretendido amor a la verdad carece de un elemento básico, imprescindible: el respeto a la verdad. Sólo este respeto nos permite tener de ella una idea suficientemente elevada, idea incompatible con la convicción de que nosotros podemos llegar a poseer la verdad; sólo podemos aspirar a ser poseídos por ella. Y esta apertura a la verdad se configura como apertura al diálogo. El fanático, sin embargo, rehuirá todo intercambio generoso lo mismo que toda confrontación humilde. Se encastilla en sus afirmaciones, gloriándose de tenerlas por inmovibles: identifica *la* verdad con *su* verdad. Su amor a la verdad es solamente amor a su verdad; en el mejor de los casos, deseo de que triunfe esa parte de verdad que confirma sus prejuicios y cohonesta ante él mismo su agresividad contra los que yerran. Muchos apologetas de Dios se han interesado bastante menos por Dios que por la refutación de sus adversarios. Para llevar a cabo dicha refutación, el fanático no dudará en execrar de cualquier modo al enemigo. Su amor a la verdad acaba siendo una forma de animosidad contra quien está en el error, un aborrecimiento vestido con manto sagrado, un odio que él ejercita legalmente y hasta ritualmente: pensando que honra la verdad, «pensando que rinde culto a Dios» (Jn 16,2).

Aunque se trate de la verdad más pura, si el servicio a ésta no viene acompañado de amor al hombre, termina siempre en ignominia, en un tipo de verdad cuyo espíritu fue abolido por la letra. Ofrecer la verdad sin amor es mucho peor que presentar un buen manjar en mala bandeja; es dar un escorpión a quien pide un pez. Y es también, desde luego, desacreditar la verdad que se ofrece.

Esa disociación entre teoría y práctica, entre ortodoxia y ortopraxis, contribuye a tergiversar con el tiem-

po la misma ortodoxia. Efectivamente, para justificar cierto modelo de conducta será necesario acudir a un punto determinado de doctrina (que, sin duda, es verdadero, pero como parte de un todo, en conexión con otros puntos que lo complementan) y darle un relieve grande, mayor, es decir, desproporcionado. Esta desproporción, esta hipertrofia de una parte a expensas de las otras, puede llegar a alterar seriamente el significado de la totalidad. Insensiblemente, el conjunto se va desequilibrando, hay un corrimiento de tierras cuyo alcance al principio no sabríamos valorar. El símbolo, por ejemplo, de la «oveja perdida» que hay que rescatar para el rebaño, evoluciona más y más hacia el símbolo de la «oveja sarnosa» que debe ser expulsada del aprisco. Al comienzo es sólo una insistencia, después un predominio, luego una polarización total y exclusiva.

Cristo dijo: «El que no está conmigo, está contra mí» (Mt 12,30). Y dijo también: «Quien no está contra nosotros, está con nosotros» (Mc 9,40). Por supuesto, estas dos frases son perfectamente compatibles, y a ellas me referiré más tarde con detenimiento. Pero son también dos frases bien distintas, que hacen posible una bifurcación de caminos. Según se ponga el énfasis en una o en otra, surgirán dos estilos diferentes de espiritualidad y hasta de teología. Si la predilección por una de ellas llega a acentuarse hasta el punto de olvidar o silenciar a la otra, se producirá el desastre: o dogmatismo o relativismo. En cualquiera de los casos, el diálogo resulta imposible, ya sea porque se exagera hasta el fanatismo, ya sea porque languidece hasta la indiferencia.

Generalmente, el error humano suele consistir en una verdad desorbitada (el puro error es tan improbable como la pura maldad). La verdad se estira más allá de lo justo, se extrapola, o simplemente se aleja de aquella otra verdad que, por ser complementaria, podría ser su correctivo. Es un peligro que amenaza a todas las formas de apologética. Dado su carácter «defensivo», marcha siempre condicionada por el objetante. Inevitable-

mente, éste vence de algún modo cada vez que ataca: obligando a la apologética a centrarse en aquel punto donde él ha golpeado, la descentra, esto es, la obliga a sobreabundar allí, a extralimitarse.

La ortodoxia, insisto, no debe disociarse de la ortopraxis. Ciertamente, a la Iglesia corresponde definir el contenido de la fe y fijar los límites de su interpretación; ella es depositaria de la revelación divina. Pero existen también otros límites infranqueables, límites de conducta que la Iglesia no puede transgredir si quiere seguir siendo en el mundo la revelación del amor del Padre. ¿Cómo, por salvar una doctrina, han llegado a emplearse los métodos más contrarios a ésta? ¿Es que el fin justificaba los medios? Pienso que han de ser, más bien, los medios los que justifiquen el fin, lo anticipen y lo hagan creíble. El fin determina la elección de los medios, debe estar ya presente en ellos.

¿No podría servir de excusa decir que un fin espiritual es siempre mucho más importante que los daños materiales producidos por unos medios inadecuados? Se trataba de la salvación de las almas. *Compelle intrare*. Las almas son invitadas al banquete y rehúsan la invitación. Entonces, el señor de la parábola, que había preparado una gran cena, ordenará a sus criados que vayan por los caminos, y a cuantos encuentren a su paso les obliguen a venir a palacio y a participar en el banquete, impidiendo así que las inteligencias se extravíen o se demoren en el error. Si se consigue tan alto objetivo, ¿qué importa que los criados usen, en algún momento, de modales bruscos? ¿Qué importa que sus métodos de persuasión sean demasiado explícitos? *Compelle intrare*. Pero ¿entrar adónde? ¿Adónde se les invita a entrar? ¿Al palacio del señor, al reino de Dios? Ninguna Iglesia en la tierra es el reino de Dios, sólo su signo visible e itinerante, aunque eficaz.

Pero el fanatismo religioso se alimenta de esa arro-

gante convicción de que puede sujetar a Dios a su tienda de campaña y hasta puede reemplazarlo con ventaja en todas sus operaciones. Aquellos hombres que defendían la ortodoxia como se defiende una hacienda familiar, creían que estaban ofreciendo la verdadera imagen de Dios, cuando la reducían a su propia imagen y semejanza. Se tenían por infalibles, y demostraban desconocer por completo la esencia de la fe, el carácter libre y misterioso de la fe. Afirmaban que, al castigar los cuerpos, reconocían a las almas su valor supremo, cuando en realidad estaban atropellando sin escrúpulo las conciencias. Se tenían por representantes de la caridad divina cuando mandaban a la gente a la hoguera. Hacían gala de su condición de jornaleros celosos cuando arrancaban la cizaña de los campos. Son demasiadas contradicciones.

Por supuesto, eran otros tiempos. Era otro el contexto sociocultural, otro el concepto de la vida y del mundo. Incluso diríamos que muchos de aquellos tristes sucesos de la historia eclesiástica antigua pertenecen más bien a la historia antigua que a la historia eclesiástica.

Hoy, desde luego, no se envía a nadie al fuego por sus ideas religiosas. Sin embargo, el fanatismo religioso subsiste bajo otras formas. Subsiste aún la jactancia de quien se cree en posesión de la verdad. La coacción sobre las mentes ha adoptado otras modalidades más solapadas, pero también más profundas. En todo caso, aunque la intransigencia religiosa haya descendido notoriamente, no sé si podría decirse lo mismo de las restantes clases de intolerancia. Tal vez, el fanatismo se ha trasladado a otros sectores y otros aspectos de la vida, sobre los cuales ha desteñido su fuerza sacrosanta original. Nada más frecuente que transferir a la esfera política los residuos del absolutismo religioso. «Toda guerra —decía Alain— es guerra de religión».

De un programa político, sus seguidores —los «corre-

ligionarios»— hacen frecuentemente un absoluto, un credo. Nada tiene de extraño que los credos religiosos adopten una formulación política, agresiva y beligerante. Hay una contaminación recíproca: la guerra se titula cruzada y la religión se torna belicosa. En su *Discurso breve de las miserias de la vida* (1636), escribía Ambrosio Bautista: «El francés que cree en Dios es mi español y el español que no cree en él es mi francés». Frase altamente deplorable por dos razones: porque considera enemigo al increyente y porque usa del término *francés* para insultar al enemigo.

¿Y hoy? Los manuales de historia que hoy manejan los niños franceses difieren notablemente, en todas las cuestiones fronterizas, de los manuales que se explican en las escuelas españolas. ¿Por qué? Son textos dogmáticos: se ama más cualquier otra cosa —la patria, por ejemplo— que la verdad. El mismo fanatismo aquí y allende los Pirineos, parecido fanatismo hoy que hace trescientos años. Ocurre igual que con los mitos. Se cree que hemos exorcizado el mito del padre, y sólo ha sido desplazado, trasladado al jefe del partido, al cabecilla de la banda o, tal vez, al fundador de un movimiento de desmitificación. Los fantasmas no son solamente indestructibles, pueden ser también sarcásticos.

Por otra parte, tampoco está claro que la disminución del fanatismo religioso se debe a un mejor entendimiento de la religión. Tal vez no dependa tanto de que las cuestiones de fe hayan sido resueltas o mejor planteadas, sino simplemente de que tales cuestiones han dejado de interesar. El observador se pregunta: ¿Es que ha aumentado la comprensión o es que ha disminuido la fe? ¿Se trata de una fe más pura o sólo de una fe más endeble?

Ningún verdadero creyente puede decir que el *Filioque* no merecía una guerra; pero sí puede y debe decir que ninguna guerra merece acogerse al sagrado pretexto del *Filioque*.

A primera vista, parece bastante ilógico que, siendo tan difícil hallar la verdad de las cosas y, una vez hallada, expresarla luego con precisión, sea el hombre tan propenso a las afirmaciones sumarias, impulsivas e irrevocables.

Pero quizá exista una especie de lógica propia de la naturaleza humana en su totalidad, lógica que no coincide con aquella que el entendimiento está obligado a observar. Quiero decir que, precisamente para compensar la fragilidad de sus ideas, el hombre tiende «lógicamente» a canonizarlas: cree prestarles así una fuerza de la cual carecen. Se aferra enérgicamente a ellas, y, mientras las sostiene con tanta vehemencia, no advierte que su precariedad consiste en el hecho de que necesita sostenerlas así. Confunde la firmeza de su adhesión con la firmeza de aquello a que se adhiere.

He aquí la secreta lógica del dogmatismo, una lógica de orden más bien biológico. La biología tiene sus razones que la razón ignora.

Acaso el talante dogmático posea tantos atenuantes como adictos. A veces se trata solamente de una especie de «anacronismo cultural». Aunque el mundo ha ido avanzando poco a poco hacia formas más abiertas y liberales de pensamiento, sobreviven todavía conciencias pertenecientes a otra época, que no han sabido, podido o querido evolucionar. Casi siempre, el producto reaccionario es un subproducto cultural. Ahora bien, ¿por qué juzgar a esas personas con una ley o baremo que no les corresponde? ¿No sería preferible ayudarlas a comprender que los tiempos han cambiado, que todo lo humano (y todo lo divino *encarnado* en lo humano) está sometido a un proceso histórico? Difícil tarea, difícil por hipótesis necesaria: precisamente lo que ellos afirman con mayor énfasis es la inmutabilidad de su verdad.

No menos difícil va a ser convencerles de que su dog-

matismo y la seguridad de que presumen vienen inspirados por un sentimiento de inseguridad íntima. Nada más arduo, nada más improbable que hacer ver una contradicción a quien vive dentro de ella y de ella alimenta su discurso.

Son los integristas, y pocas cosas habrá en el mundo tan deficientes y parciales como su manera de pensar.

Son los conservadores, y lo único que pueden conservar es su penuria interior, la inanidad de sus ideas, un tipo de pensamiento que ya no tiene curso legal.

Son los dogmáticos, y nadie como ellos ha contribuido a desacreditar los dogmas desde el momento en que los hicieron suyos.

Se consideran modelo de pureza en la fe, y nada hay más contaminado que su fe, cargada de lastres emotivos, intereses inconfesados y temores irracionales; una fe necesitada de exhibirse y confirmarse a sí misma como espectáculo, necesitada siempre de apoyarse en recursos materiales. Nunca podrían prescindir de estos recursos, debido justamente a que su fe es muy débil: ni siquiera son capaces de admitir el poder espiritual de la pura fe. Se trata de un fenómeno curioso. Comprendo muy bien que los hombres tiendan a justificar sus defectos rotulándolos con el nombre de virtudes más o menos próximas; que llamen, por ejemplo, fidelidad a lo que es pura inercia, espíritu de ahorro a lo que es avaricia, humildad a lo que es apocamiento. Lo que ya resulta más difícil de entender es que apliquen a sus defectos el nombre de las virtudes que les son contrarias: que se considere la fe más viva y ardiente lo que precisamente es falta de fe, total desconfianza en los valores propios de la fe.

Según esa misma paradoja, se considera un paradigma de seguridad la arrogancia de los fanáticos, que no es otra cosa que un síntoma de su inseguridad.

Hombre inseguro es el político que no somete a deba-

te su programa porque dice que es el único viable: porque teme que sus palabras serían inmediatamente desmentidas.

Hombre inseguro es quien se gloria de su virilidad burlándose de los homosexuales: porque proyecta en ellos su propia vacilación sexual.

Hombre inseguro es el moralista rígido que condena todo lo que no cuadra con sus rígidos criterios: porque teme descubrir en sí mismo algo que no sabría asumir ni encauzar.

Hombre inseguro es el creyente que quisiera mandar a la hoguera a cuantos no tienen su misma fe: porque eliminándolos eliminaría sus propias incertidumbres.

El integrista es un ser inseguro, que además, cuando es religioso, busca en la religión una suprema seguridad que respalde aquellas seguridades terrenas a las que él se ha acogido, su *status* social, sus hábitos mentales, su sobrestima del orden por encima de cualquier otro valor, el Dios que con su inmutabilidad consagre la estabilidad del universo.

Todos ellos son fanáticos. Todos ellos adolecen de inseguridad profunda. ¿Qué esperanza de diálogo cabe en semejantes condiciones? Diálogo significa apertura al otro. El fanático, es decir, el inseguro, tiende inevitablemente a cerrarse, a atrincherarse.

Insisto, hay secretas leyes de compensación que obedecen a una lógica biológica. Por eso, cuando tenemos miedo de nuestras dudas, decimos que creemos ciegamente. Cuando tenemos la refutación de los demás, nos adelantamos a afirmar que nuestra teoría es irrefutable. Cuando no estamos ciertos de algo, decimos que es evidente. Cuando, frente a alguien que confiesa su turbación, nosotros nos erigimos como rocas de fe, es porque él acaba de revelarnos que en nosotros existía una oscura afinidad, un desfallecimiento que nos negábamos a reconocer.

En el fondo de todo se halla el miedo.

La jactancia, la proclamación presuntuosa de las propias ideas o creencias, la frecuente mención de unos principios pretendidamente axiomáticos, todo ello es una forma de enmascarar problemas latentes. Problemas, desde luego, que, lejos de resolverse así, se agudizan y se infectan. Quien ante todo y sobre todo busca su seguridad, vive en perpetuo estado de autodefensa; por consiguiente, en estado de alarma incesante; por consiguiente, acaba experimentando su ansia de seguridad como un estado de ansiedad constante y angustiosa.

Justamente lo contrario, el ejercicio de un pensamiento crítico y de un diálogo expansivo, sería lo único capaz de reportarle alguna seguridad mediante la explicación de lo que es explicable y la confianza ahí obtenida de que otro día podrá explicarse lo que aún no es explicable. Como hizo el ángel con Tobías, se trata de sacar de ese fondo de inseguridad que los fanáticos se niegan a visitar, el extraño animal que tan temible parece bajo el agua, y que en la mano resulta ser un pez inofensivo y hasta minúsculo.

No es fácil. El dogmático necesita estar seguro de sus ideas, para lo cual no encuentra mejor camino que convencerse de que ya lo está. Y, si lo está, no tiene por qué replantárselas. Es más, eso le parecería una acción no sólo superflua, sino pecaminosa: ofensiva contra la grandeza propia de una verdad que se impone por sí misma. Por otra parte, esta clase de gente suele tener de la inteligencia humana un concepto muy bajo; para ellos no pasa de ser una máquina de engaños, un incesante peligro de descarrío.

Me pregunto hasta qué punto la inconsciencia del fanático es vencible o invencible, culpable o inculpable, y hasta qué punto él es consciente de que esa negativa suya a examinar sus ideas depende de un oculto temor a descubrir que son falsas.

Habría que saber si el deseo de conocimiento de los hombres es tan común como decimos. Creo que el deseo de seguridad es mucho más hondo y general. A pri-



mera vista, parece que uno y otro deseo han de coincidir; pero las cosas no son tan sencillas. La búsqueda supone ponerse en marcha hacia terrenos no familiares, y toda pregunta implica la posibilidad de una respuesta adversa. Requiere audacia: *sapere aude*. Concretamente, yo diría que el miedo del dogmático no es sólo miedo al error, sino también a la verdad: no es sólo temor a caer en el error, sino miedo a descubrir que la verdad no coincide con su verdad.

En definitiva, esa ingenuidad característica del dogmático, que puede resultarnos irritante o enternecedora, pienso que no es tal ingenuidad; a lo sumo es una ingenuidad afectada, obstinada, que se niega a reconocer todo aquello que la podría desarmar o desmentir. En su «fe ciega» hay una repulsa deliberada a la luz.

Existe el miedo a la verdad, como existe el miedo a la libertad. De ordinario sólo oímos hablar del derecho a la libertad; pero ésta no es solamente un derecho, sino también un deber: el penoso deber de conquistar y mantener nuestra libertad contra todo ofrecimiento seductor de una seguridad que supondría esclavitud; aquella estabilidad, aquellos platos de sopa humeante con que el faraón recompensa a sus esclavos. Esto mismo hay que decir de la verdad. No existe sólo el derecho a estar correctamente informado, sino también el deber de indagar, explorar y afrontar la verdad.

Debo añadir que los miedos humanos son muy variados, y los métodos para vencerlos, muy diferentes. Meter la cabeza bajo el ala es muy mal procedimiento si se trata de evitar un peligro, pero puede ser eficaz si lo único que importa en ese momento no es evitar el peligro, sino ignorarlo, es decir, evitar el miedo, lo cual a corto plazo resulta mucho más fácil. Silbar no ahuyenta a los ladrones, pero sí puede mitigar el pánico. Dije antes cómo el ejercicio del pensamiento debería llegar a disipar esa sorda angustia que deriva de una situación turbia, no aclarada. Pero es dudoso que el uso de la inteligencia conforte siempre. A menudo, su gestión no

consiste en sacar a flote pequeños peces inofensivos, sino en permanecer largamente bajo el agua, seguir buceando, enfrentarse con espectros, comprobar que no es posible tocar fondo.

Certeza y seguridad. En el habla común resultan expresiones equivalentes: «estoy cierto de eso, estoy totalmente seguro». A la denotación intelectual de *cierto* asociamos la connotación afectiva de *seguro*.

Cuando se trata de una fe religiosa, ¿en qué medida puede hablarse de certeza y de seguridad? Según la célebre fórmula de Hugo de San Víctor, la certeza de la fe es «superior a la de la opinión e inferior a la de la ciencia». Bien entendida, esta calificación de inferior no contiene ningún menosprecio; significa que la certeza de la fe es menos apodíctica que la de un raciocinio. Son certidumbres de distinto nivel: no se puede identificar lo que creemos con lo que sabemos. Desde otro punto de vista, puede con todo derecho considerarse superior, tal y como San Pablo considera superior la paz que Dios otorga, una paz que «supera todo sentido» (Flp 4,7). La certeza de la fe es mayor que cualquier otra certeza, porque, para el creyente, la palabra de Dios es más creíble que todas las operaciones de la razón; pero al mismo tiempo, al decir que es una certeza distinta, reconocemos que la razón no puede asimilarla o admitirla como propia. Así también, esa misteriosa paz del alma a que alude San Pablo no encuentra, de suyo, ninguna resonancia en los sentidos; los supera tanto, que no los afecta. Se trata, pues, de una descripción encomiástica y a la vez restrictiva.

Los maestros que reflexionaron sobre la fe, los que han sistematizado esta fe hasta convertirla en una doctrina, se han preocupado vivamente por la certeza. Se llegó a establecer una rigurosa graduación, las llamadas «notas teológicas», para cada uno de los asertos o proposiciones, para cada una de las tesis. Ya esta palabra re-

sulta bastante reveladora: expresa la creciente preocupación de los teólogos por la firmeza de sus enunciados. Antiguamente, incluso durante la escolástica medieval, no se hablaba de *tesis*, sino de *cuestiones*. Cuestión significa pregunta, tesis significa posición. Lo cual no quiere decir que las cuestiones carezcan de respuesta ni que las posiciones sean necesariamente apriorísticas. Pero sí que esta diversa nomenclatura supone, al menos, dos concepciones de la teología muy distintas y dos modos muy diferentes de entender el progreso en el conocimiento. Sobre todo, dos actitudes casi contrapuestas por lo que se refiere a la manera de entablar un diálogo. La tesis es como una seguridad anticipada, anterior a toda prueba. En principio, una teología articulada en tesis no concede espacio a la pregunta, elimina esa hora de tanteo y exploración, esa fase interrogativa en que el pensamiento ensaya y la verdad se encuentra en estado problemático, todavía no verificada. Propiamente no existen preguntas, la respuesta precede a la pregunta. La impresión dominante es que ahí no hay sitio para la inteligencia que se plantea algo, que se cuestiona algo; no hay lugar para el hombre que vive con cierta intensidad y sinceridad su momento de búsqueda, su experiencia personal de la búsqueda.

Es evidente que dentro de una religión institucionalizada como comunidad de fe tiene que existir alguna definición de esa fe, una formulación que sea, a la vez, determinada y determinante. Lo que empezó siendo impulso profético, doxología, himno, adquirió luego otro tipo de redacción más acorde con lo que exige toda doctrina. Tuvo lugar una conceptualización de la fe, la elaboración de un credo. Era necesario e indispensable. Pero esta mayor atención al «objeto» de la fe (*fides quae creditur*) llevó consigo, por desgracia, un cierto olvido de la naturaleza «subjetiva» de la fe (*fides qua creditur*), de su carácter personal e histórico, esencialmente ligado a los avatares de la persona.

Pues la fe no significa simple asentimiento a unos

dogmas, dado de una vez para siempre, sino que es un largo camino, largo y probablemente sinuoso, en seguimiento de nuestro padre Abrahán, «sin saber a dónde vamos». Una marcha que oficialmente se describe como un éxodo, un abandono de nuestra patria, de todas esas certidumbres nuestras tan inertes como confortables. Una aventura, en definitiva, que viene a sacudir dolorosamente el ánimo dogmático, contradiciendo de plano sus anhelos de seguridad.

Ya sé que es cosa muy legítima buscar la certeza; lo contrario no sería normal ni sano. Pero advirtiendo que la palabra *buscar* tiene en esa frase, por lo menos, tanta importancia como la palabra *certeza*. Y advirtiendo que la búsqueda no cesará nunca, que el éxodo no termina mientras no lleguemos a la tierra de promisión, que la interrogación del alma no será jamás satisfecha del todo.

Puede incluso afirmarse que la fe cristiana contiene más preguntas que respuestas. Más que una respuesta a nuestras ansiedades, es algo así como una constante interpelación dirigida a nuestras humanas certidumbres. Lejos de ser su mensaje una teoría coherente y plausible sobre el mundo, constituye un escándalo para el hombre racional, una radical impugnación de todos los sistemas y teorías que éste ha montado y en los cuales su mente descansa. Por eso, el creyente no sólo interroga desde su fe, sino que es interrogado por su fe.

Nada más ajeno, por supuesto, a las nociones e intenciones de un talante dogmático.

#### IV

Las instituciones que profesan una ideología o un credo muy definidos parecen brindar a los individuos de carácter dogmático el asilo más apetecible y adecuado. Al imponerles una serie de verdades (que luego, por exigencia de ellos mismos, se ramifican indefinidamente

en otras verdades más menudas, pero asumidas todas indistintamente como principios básicos e irreformables), les evitan de ese modo cualquier desazón o perplejidad, les prohíben inquietarse, les proporcionan un cálido refugio, donde se sentirán seguros para siempre.

No es extraño que tales instituciones atraigan preferentemente a esa clase de hombres ansiosos de seguridad. No es extraño tampoco que dentro de ellas experimenten cierto malestar aquellos otros fieles que no participan de dicho temperamento, almas más reflexivas y más críticas. Pero ese malestar no proviene sólo de que se encuentran casi siempre en franca minoría, sino también de que su situación resulta cada vez más precaria e incómoda: se sienten mirados por los demás con reticencia, como sospechosos, como elementos indeseables. En efecto, si el mayor mal que los dogmáticos pueden concebir es la duda, lógicamente el peor peligro para ellos será la vecindad de un compañero que duda. ¿No sería preferible, por el bien de la comunidad, alejarlo de su seno? Resulta un cuerpo extraño y, como tal, nocivo; un foco potencial de descomposición.

Es decir, un leproso, según la inolvidable parábola que de él nos dejó el místico Merton. Un leproso dentro de una sociedad de hombres sanos, los cuales, por otra parte, se consideran obligados a ejercer con él una cierta caridad, aunque ésta, desde luego, se halla subordinada a otros intereses más amplios o más altos. ¿Qué conducta, pues, habrá que observar con ese miembro enfermo, con esa alma dubitativa? La autoridad ha arbitrado un recurso que le permite seguir manifestando su amor hacia él, a la vez que impide que la enfermedad contagie al resto de los hermanos. No lo arrojará a las fieras, no lo enviará al fuego, ni siquiera lo va a expulsar definitivamente fuera de la ciudad. Lo interna en un lazareto, lo lleva a un lugar aparte. De vez en cuando, a ciertas horas, tendrá licencia de salir a los caminos, pero ha de hacer sonar constantemente una esquila, con el fin de que nadie se le acerque: nada hay más conta-

gioso que la duda. Se le suministrará comida, pero la olla y cuchara que use no las tocará nadie más que él. Podrá casarse, pero sólo con mujer que padezca su misma enfermedad. En la cabaña que se le asigne dispondrá de agua, leña, ropón de repuesto y un catre donde tenderse y descansar, si sus dudas le permiten conciliar el sueño. Solamente una persona de la comunidad puede establecer contacto con él, el maestro espiritual, el portavoz oficial de la verdad, al cual está reservado el uso de los exorcismos, la proclamación de las premisas fundamentales y de las conclusiones obvias, los argumentos que inmunizan al sano y que tal vez devuelvan la salud al enfermo. Desde luego, jamás entablará con él un diálogo propiamente dicho: más que aclararle sus dudas, le advertirá que el estado de duda es impiedad o flaqueza. Sabiamente escribió Wittgenstein que los problemas filosóficos no son tales problemas, son tan sólo estados patológicos de la mente; el modo más correcto de afrontarlos no puede ser una discusión teórica, sino una praxis terapéutica. Yo te exorcizo, demonio impuro...

Por supuesto, el magisterio de una comunidad de fe debe ser un magisterio muy especial.

La autoridad tiene derecho a hablar autoritativamente. Se trata, en efecto, de un magisterio que en ciertas ocasiones incluye, diríamos, la competencia y el estilo de la práctica judicial. De hecho, el modo supremo de enseñanza en la Iglesia —sancionando la doctrina justa, condenando las proposiciones heréticas, prohibiendo libros, pronunciando anatemas— respondía más bien a un procedimiento forense que a un método pedagógico. Muchos de sus documentos doctrinales se denominan «decretos» y el organismo encargado de velar por la pureza de la fe se ha llamado durante muchos años «tribunal» del Santo Oficio. Había que «dictaminar» sobre la verdad. Venimos en definir y definimos; venimos en decretar y decretamos. He aquí cómo la revelación convertida en código puede convertir al discrepante en reo.

Evidentemente, se han producido excesos. Para reprimir la «libertad según la carne» se utilizaron medios que eran también según la carne. Y así como la represión de la libertad puede acabar en un estado de servidumbre, así también la restricción del pensamiento puede degenerar en abolición de todo pensamiento. No es extraño que tantos fieles hayan llegado a una manera de pensar que es más bien una renuncia a pensar. Teóricamente, una inteligencia fiel, pero activa, parece más útil para la propagación y desarrollo de la doctrina que una inteligencia meramente pasiva; sin embargo, los riesgos de extravío que comporta el uso del entendimiento hacen aconsejable, por lo visto, que los discípulos se abstengan de pensar. A éstos sólo les incumbe familiarizarse con el archivo; las verdades son datos. Esta absolutización del contenido, de lo que se enseña, redundará en favor de quien enseña. La perfecta compenetración del maestro con la doctrina hace que su figura se vea envuelta en la misma aureola de lo que dice. Poco importa que sea un simple repetidor de lo que recibió de otros; es, a la vez, insignificante y soberano, reiterativo e infalible, infalible por reiterativo. Según esta concepción de la autoridad magisterial, a los escribas de palacio corresponderá una misión doble, aunque muy modesta: han de preparar con sus informes la intervención de la autoridad y luego han de comentarla mediante una explicación complaciente y apologética. Operaciones estas que por su ritmo alterno recuerdan vagamente el ejercicio del diálogo. Nada más opuesto, sin embargo, a un verdadero diálogo. Los pensamientos inertes generan inercia de pensamiento.

Más adelante habrá que volver sobre ello para matizar y distinguir. Por ahora me interesa agregar que nada de eso hubiera sido posible sin la anuencia, sin la positiva complicidad de tantos fieles dogmáticos que sólo quieren verse descargados de la obligación de pensar. Con grandísimo gozo y alivio hacen una especie de voto de castidad mental perpetua, de perfecta abstinencia, me-

jor que de fidelidad. A primera vista, parecería que hace falta un extraordinario coraje para tomar una decisión así, que se presume irrevocable. Es como quemar las naves. Sí, justamente es eso; pero debemos tener en cuenta que, para esa clase de personas, el verdadero peligro, el único peligro que les asusta, no está en tierra, en cualquier tierra donde hayan ido a parar, sino precisamente en el océano, en las mudanzas de una certidumbre siempre fluctuante. Quemar las naves es licenciarse de semejantes trabajos. Para ellos, cualquier indicación revestirá la fuerza de una sentencia judicial, cualquier enseñanza debe ser vinculante: en el vínculo encuentran su salvación. Para calmar totalmente su alma sólo necesitan someterse al veredicto, la verdad pronunciada de modo tan taxativo, que es jurídicamente inapelable. ¿Cabe mayor seguridad? Nada más seguro que el recurso al «padre espiritual»; se extrapola interesadamente una virtud, el espíritu de infancia, para conseguir una transferencia apaciguadora, una perpetuación del arrimo paterno. Y llegará a acuñarse una expresión que en sí misma resulta contradictoria, «director de almas». ¿Cómo se puede dirigir un alma? ¿Cómo se puede cumplir con ella, sin avasallarla, sin sofocar su vida, otra función que no sea el mero asesoramiento?

Para evitar cualquier vacilación, cualquier sensación de intemperie, los fieles se refugian bajo el manto protector de la autoridad. ¿Y la autoridad? Se acogerá al testimonio indefectible de la tradición.

No podemos despreciar la gran carga emotiva que la palabra *tradición* posee a efectos de seguridad. El pasado significa un suelo firme. Cada maestro estrecha la mano de su predecesor y, a través de las generaciones, enlaza con el oráculo. Nada más tranquilizador que poner los pies sobre las huellas de nuestros mayores, nada más consistente que una doctrina garantizada por los siglos. El magisterio espiritual es la conciencia del fiel, la tradi-

ción es la conciencia del magisterio. En el principio se os dijo... Cuanto más literal sea la interpretación, tanto más incontestable. ¿Anteponen, quizá, la letra al espíritu? Pero ¿cómo conservar el espíritu si no es manteniendo la letra? Posee tal valor eso que la tradición ha hecho llegar hasta sus manos, que es mejor no tocar lo accidental para no correr el riesgo de alterar lo esencial. Se trata de la seguridad del tesoro. ¿Sólo de eso? Y de su propia seguridad, por supuesto.

Sí, ellos también son hombres. Creo sinceramente que las razones que han venido a conceder tal relieve y prestigio a la tradición no fueron tan sólo de orden teológico. Influyeron, asimismo, razones psicológicas. Razones no confesadas, aunque tampoco inconfesables. Hay un miedo muy arraigado a cualquier novedad, hay una lógica resistencia a replantear las antiguas verdades, las verdades intemporales, en forma más actual e inteligible. Hay también una propensión a extender el carácter de intangible y sagrado a muchos sectores de doctrina que en su día fueron pura elaboración humana. Hay una identificación afectiva, muy difícil de superar, con las estructuras de pensamiento que esos hombres asimilaban en sus mejores años. ¿Qué hacer ahora, cuando la vida ya está declinando? «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré». Cada uno tendrá que examinar valerosamente su concepto de tradición y ver cuánto hay en él de cobijo personal, de ansia de seguridad.

Sí, también ellos son hombres. Detrás de su defensa de la letra que contiene el espíritu, anida un cierto temor a la irrupción imprevista del Espíritu que quizá obligue a abandonar una patria intelectual muy querida; no la tradición, por supuesto, sino su idea particular de tradición. Detrás de ese tono solemne con que hablan, se esconde, a menudo, el desamparo de quien teme exponerse a una confrontación. ¿Qué hacer si alguien presenta una objeción inesperada? Lo de menos, piensan, sería que sufriese nuestra reputación personal;

lo grave es que eso supondría, probablemente, un desafío a nuestra autoridad, a todo aquello tan santo e irrenunciable que nuestra dignidad representa.

Insisto, son hombres: tan vulnerables y expuestos a la perplejidad como cualquiera, y también tan inclinados como cualquiera a dar de su comportamiento la explicación más honrosa.

Deberían recordar que su autoridad no es la única garantía de la unidad y continuidad en la Iglesia de Dios. La diversidad de carismas no atenta contra ellas. Puede haber carismas de interpretación que contribuyan a desarrollar la verdad. No se trataría de una interpretación menos fiel, sino de una fidelidad más creativa. Ciertamente hay un *mínimum*, un límite por debajo del cual toda elucubración degenera en arbitrariedad y desvarío, pero existe también un *máximum* infranqueable que prohíbe dar como probado lo que sólo es probable, ofrecer como palabra divina lo que sólo es glosa humana, aplicar la exégesis de la «roca inmovible» cuando sólo es cuestión de la «tienda de campaña». A nadie, ni siquiera a la autoridad magisterial investida de los mayores talentos, le está permitido explicar la fe como una respuesta humanamente satisfactoria. No tiene derecho a exponerla como un sistema apodíctico, como un conjunto de soluciones a todas las dudas posibles. No tiene derecho a cerrar el discurso.

La autoridad debe suscitar el diálogo, continuar el diálogo, dejar siempre abierto el diálogo. Debe mantener junto a sí a los que vacilan y dudan, no puede arrojarlos a un lazareto, ni exorcizarlos, ni darles el pan duro e indigerible de un manual. Deberá también deshacerse de la torpe, interesada, clamorosa adhesión de tantos fanáticos que han desfigurado ignominiosamente el rostro de la madre Iglesia: eran lobos vestidos no de ovejas, sino de mastines.

Y habrá que rehabilitar el noble sentido de la duda. La duda propia de los grandes creyentes y de los verdaderos sabios. Nadie con menos presunción de su saber

que estos sabios; constantemente recurren a salvedades, a locuciones dubitativas —quizá, acaso, tal vez—, y también adversativas —no obstante, con todo, sin embargo—, matizándose y corrigiéndose indefinidamente. Me parece lógico. Quien más sabe es quien mejor puede percibir cuán poco sabe. Y, a medida que aprende más, cree que sabe menos, porque comprueba con creciente lucidez que las cosas que conoce son infinitamente menos que aquellas otras que ignora: crece el círculo de sus conocimientos, pero crece con él la circunferencia, la frontera de lo que permanece ajeno, de todo cuanto no sabe todavía ni sabrá nunca. La modestia de los sabios es tan sincera como la compunción de los santos, como el sentimiento de incredulidad de los grandes creyentes.

Por lo demás, el único catecismo aceptable es el que está hecho de preguntas y respuestas y preguntas. Un diálogo, pero no un simulacro de diálogo.

## I

El Sr. Rodríguez sale de su casa por la mañana temprano. ¿Cuál será la odisea de este nuevo Ulises? Desde ahora ruego al lector que deponga toda esperanza de sorpresa. Yo no tengo la culpa de que el periplo del Sr. Rodríguez sea anodino, incruento y previsto por la ley de tráfico. Mil coches circulan por la misma avenida. Adivine usted cuál es la embarcación del Sr. Rodríguez. Pero será preferible rebajar la metáfora y afirmar que cada conductor va dentro de su vehículo igual que un pez en una pecera. Incomunicados entre sí quiero decir, y conviene retener el dato, pues no ha de olvidarse que éste es un libro sobre la comunicación (o incomunicación) humana. A través del cristal, cuando el tráfico se detiene, los peces se miran unos a otros. Ni pueden decirse nada ni tienen nada que decirse. De nuevo los coches se han puesto en marcha. A sus ocupantes sólo les está permitido comunicarse por medio del intermitente, y los mensajes no pueden ser ni más pobres ni menos efusivos. Los coches vuelven a detenerse. El Sr. Rodríguez González mira, sin verlo, al Sr. Rodríguez Ramírez. Ni nombre tienen siquiera; sus nombres son como una enumeración de lugares comunes. Su verdadera seña de identidad no es un nombre, es un número: M 5230 CS. A través del cristal, sus caras aparecen planas y borrosas, incapaces de suscitar la curiosidad de un ictiólogo procedente de Marte. ¿Cuántos semáforos quedarán todavía? Todo en este mundo tiene un fin. Por fin, el Sr. Rodríguez ha llegado a puerto, en el edificio sépti-

mo, planta 12, escalera izquierda. Es su lugar de trabajo, y su nueva identidad es el número 317 de la sección C. Allí, mediante un aparato, recibirá las órdenes oportunas; a través de otro aparato muy similar impartirá órdenes a quien se halla en un peldaño inmediatamente inferior. Sólo hay información unilateral, los mensajes marchan en una sola dirección; son órdenes, son consignas que descienden de lo alto. Pero ¿realmente no existe ninguna comunicación interpersonal? El Atlético perdió por culpa del árbitro, no hay nada como Benidorm en septiembre, conversan animadamente los números 317 y 318 de la sección C. Son las diez de la mañana, las once, las doce. Por favor, no me pida usted que le detalle la jornada laboral del Sr. Rodríguez. Sería como una penitencia de escolar, berenjena se escribe con j, berenjena se escribe con j, berenjena se escribe con j. Y mientras tanto han dado las siete de la tarde. Es la hora en que el Sr. Rodríguez vuelve a Itaca. Un bloque de cuarenta viviendas, parquet en las zonas nobles, cómodos plazos. Al entrar en casa, automáticamente, con el mismo automatismo con que se quita la corbata, el Sr. Rodríguez enchufa la televisión.

Este es un libro sobre la comunicación (o incomunicación) humana. Y le diré a usted lo siguiente: nunca como ahora se había dado un interés tan vivo por el fenómeno de la comunicación, ni habían existido nunca los portentosos medios de comunicación que nosotros poseemos. A continuación conectamos con nuestro corresponsal en Bonn. Pero lo siento, nunca tampoco había sido tan aguda, tan lacerante, la conciencia de incomunicación entre las personas. Compró en Madrid un bolígrafo fabricado en Osaka, pero el señor que me lo vende me es tan extraño e intercambiable como un japonés.

Masificación, relaciones contractuales, desconfianza, cálculo, sobrestima de la ordenación racional, creciente indiferencia hacia las personas. ¿Quién dijo que vivir es convivir? En una sociedad eminentemente competitiva,

la definición ha de ser algo más melancólica: vivir es sobrevivir.

Ciertamente, las personas viven en relación: se prestan mutuamente sus servicios. Son como esferas tangentes, y su único punto de contacto viene determinado por el interés o la utilidad. Se trata de relaciones funcionales. No me relaciono con una persona, sino con un funcionario, un médico, un zapatero. Mejor dicho, con el funcionario, con el médico o el zapatero, con arquetipos sociales. A lo sumo, con el Sr. Rodríguez, es decir, con la imagen convencional de Antonio Rodríguez González. *Lo que importa no es el individuo, sino sus connotaciones supraestructurales, sus conocimientos clínicos o su habilidad para reparar zapatos, su ubicación en el espacio, planta 12, escalera izquierda.* Se trata de relaciones interpersonales a nivel impersonal. Todas ellas pertenecen al esquema yo-ello.

Mientras tanto, las personas siguen incomunicadas como tales personas, y la relación yo-tú no pasa de ser una hipótesis lírica.

Podría decirse que la causa de tal incomunicación es la carencia de un lenguaje adecuado. Realmente, no disponemos de lenguaje idóneo para relacionarnos a otros niveles más hondos. El lenguaje social es tópico, elusivo, estereotipado. Observe usted cómo la conversación transcurre fluidamente siempre que los temas sean triviales —el Atlético perdió por culpa del árbitro, anoto en su crédito la factura que acompaña a su carta del día 28— y cómo se vuelve torpe y balbuciente desde el momento en que los hombres intentan abrirse y llegar a un plano más íntimo, más personal.

Pero lo razonable es invertir los términos: en lugar de decir que no hay relaciones profundas porque no disponemos de un lenguaje apropiado, deberá decirse que éste no existe porque no existen dichas relaciones. O sea, porque no existe ningún deseo de establecerlas. El deseo de realizar una obra suscita la invención del ins-

trumento capaz de llevarla a cabo. En esto consiste la historia de la cultura e incluso de la naturaleza.

Es un modo de vida lamentable. Sin embargo, salvo en muy contados momentos, nos encontramos cómodos así, ignorando todo lo que puede perturbarlos, envueltos en una atmósfera de palabras consabidas y triviales, protegidos por ellas contra cualquier contacto íntimo, informados tan sólo de aquello que en nuestro prójimo es más superficial y más común, esquivando cuidadosamente la verdad de las situaciones, de las cosas y de las personas. «¿Cómo está usted, Sr. Rodríguez?» Y el Sr. Rodríguez sabe muy bien que no debe explayarse sobre sus problemas, sino que la única contestación correcta es: «Muy bien, gracias».

Pero existe una comunicación privilegiada, un diálogo en la intimidad, un modelo excelso de relación yo-tú.

Mientras pelean o comercian montescos y capuletos, Romeo y Julieta se aman y dialogan. El amor de la pareja en contraste con las tensiones, la frialdad o los sordidos intereses de una sociedad competitiva. El diálogo amoroso como culminación feliz del lenguaje humano.

Todo empezó seguramente el primer día, en aquel primer encuentro de aquella primera pareja. El ser humano se había alejado lo bastante del animal para ser capaz de pronunciar una palabra y capaz de dar a su amor una complejidad distinta, una expresión nueva. Desde entonces, la palabra iba a ser el gran vehículo del amor, su celestina más eficaz. Peitó, diosa de la persuasión, es presentada por Esquilo como indispensable acompañante y colaboradora de Afrodita. La persuasión retórica se especializa gustosamente en esa función primordial, universal, de la seducción amorosa. Y después, cuando todo otro estímulo y encanto hayan desaparecido, seguirá aún siendo válido el principio de Huxley: «El amor es conversación». Lo será junto a la mesa camilla, igual que lo fue un día a la orilla del mar. La palabra como texto, pretexto y contexto del amor.

Claude Goretta nos dio en *La Dentellière* un delicioso drama de amor con final desgraciado. ¿Por qué desgraciado? El era un joven intelectual, ella era una aprendiz de peluquería. Goretta tuvo el acierto de revelarnos la incompatibilidad de los amantes a través del desajuste de sus respectivos lenguajes. ¿Qué significa *estructura*?, le pregunta ella al volver de una reunión en la Facultad, reunión en la que se había sentido totalmente marginada y abatida. Ahora, por la noche, los dos solos, por la muchachita recuperar para sí a su amado. Pero ¿qué quiere decir *estructura*? El intenta explicarle, y lo hace mediante otras palabras que ella, ¡ay!, tampoco entiende. ¿Hasta dónde tendrían que remontarse el intelectual y la peluquera para encontrar un suelo firme, un lenguaje común? El rostro de él acaba reflejando una desesperada impotencia; en los ojos de ella percibimos el pismo, la inevitable humillación; finalmente, ese retraimiento interior hacia su mundo de origen; la madre lavandera, el hogar aldeano donde jamás entró un libro. En resumen, hay una fatal distancia que hará ya imposible el amor. Todo había sido un espejismo. Las palabras, precisamente las palabras, los separaban irremediablemente.

Goretta, sin embargo, nos dio así un amargo relato que se prestaba a las deducciones más optimistas. En efecto, si un amor fracasa porque los amantes usan distintos lenguajes, allí donde el lenguaje sea idéntico, el amor será invencible. Como si dijéramos: si un amor fracasa porque la amada padece herpes, allí donde no haya herpes está garantizado el amor.

Por supuesto, además del lenguaje, existen otras muchas cosas. Lo sabe Goretta, la niña Enriqueta y hasta cualquier anacoreta. Pero lo que aquí me interesa decir es que todas esas cosas, que son más de mil y una, según vayan marchando, repercutirán por fuerza en el lenguaje, lo modificarán, pueden arruinarlo definitivamente; pueden llegar a hacer, de lo que fue un lenguaje común (a la vez, resultado e instrumento de la mejor compene-



tración), dos idiomas distintos (a la vez, causa y efecto de un alejamiento cada vez mayor). Babel en versión privada, cotidiana, infinita. Al principio es siempre el éxtasis: la palabra más grávida, informulada e informulable, indiferenciada, preverbal. ¿Qué ocurrirá luego, en el transcurso del amor, cuando esa palabra vaya desglosándose en diálogo?

Digámoslo brevemente: Romeo y Julieta tuvieron la suerte de morir muy pronto. Por eso constituyen el más hermoso emblema del amor, porque son una foto fija que perpetúa el instante prodigioso, el de la víspera por la tarde, porque la leyenda ha embalsamado para siempre sus cuerpos jóvenes, porque su amor no llegó a tener historia. Generalmente, sin embargo, los amores tienen historia, la larga historia de amor entre el Sr. Rodríguez y la Sra. de Rodríguez. Y generalmente, en la historia de dos seres humanos, uno de los dos suele amar más y el otro menos. No querría que se entendiera esto como un juicio moral; digamos, más exactamente, que cada uno de ellos ama a su manera. Lo que ocurre es que tal situación a uno le satisface y al otro no, porque uno y otro tienen diferentes expectativas, distintos grados de necesidad. Y, automáticamente, de este desnivel va a surgir una relación entre señor y siervo, la doble polaridad de sujeto y objeto, por muy dulcificada, y sublimada, e inculpable que se quiera. ¿Qué culpa tiene él de ser como es, de poseer esa constitución mental, por la cual tiende siempre a observar y evaluar todo, a transformarlo todo en objeto? Observa siempre, observa sin participar, participa sin abandonarse. Su inteligencia predomina, jamás se inhibe, lo comprende y abarca todo, incluso el amor que entonces está viviendo. ¿Y cómo lo puede vivir desde dentro si lo abarca? La otra persona no dejará de intuir ese involuntario desdoblamiento, ese círculo concéntrico mayor dentro del cual ella se siente comprendida, es decir, objeto de comprensión. He aquí una asimetría que se pondrá inmediatamente de manifiesto en el desajuste de sus lenguajes. A

las palabras muy personales y trémulas de uno, responden las observaciones generales del otro, datos de etnología, citas de los románticos alemanes. A los íntimos requerimientos de aquél, las prolijas y documentadas descripciones de éste, dispuesto siempre a aportar una explicación totalizadora, en la cual quedará englobada incluso la decepción ya prevista de la otra persona, insatisfecha —«y lo comprendo, créeme, es natural»— con semejante explicación... Tal desigualdad de lenguajes se resuelve en una especie de desigualdad social: al final, el señor es siempre emisor, el siervo es siempre receptor. Pero a la mañana siguiente, como todos los días, desayunarán juntos. «Puso el café en la taza. Puso la leche en la taza de café. Puso el azúcar en el café con leche». Y el resto es silencio.

Hay un momento en la vida en que las palabras humanas revelan súbitamente su radical insuficiencia. Por una parte, son como gritos afónicos, venidos a menos, incapaces de expresar el furor, el júbilo o la desesperación de nuestro ser. Tan bastas, por otra parte, tan primitivas y groseras, para llegar a perfilar con mediana exactitud un pensamiento, para distinguir entre dos sentimientos, para formular los diez matices del hastío.

## II

Porque la cuestión que se plantea no es ya sobre el uso adecuado o inadecuado del instrumento, sino sobre el instrumento mismo. Es un proceso contra el lenguaje, no contra los hablantes.

Al ser traducido en palabras, todo pensamiento se enfría, se empobrece. Conviene advertir que esta degradación va precedida de otra, cuando se convirtió en pensamiento lo que en principio era intuición o vivencia, en el momento en que éstas fueron conceptualizadas: desgraciadamente, el pensamiento posee ya la estructura reductora del lenguaje. Observen cómo una vivencia amorosa es siempre más rica que cualquier especulación so-

bre el amor; cómo la sensación de culpa que a veces nos sobrecoje, es mucho más profunda que cualquier pensamiento acerca de nuestra responsabilidad; cómo los sentimientos de gratitud o de gozo que embargan a un alma que se sabe redimida, son superiores a sus propias ideas, en torno al misterio de salvación. Pues bien, todas estas ideas y pensamientos habrán de sufrir una nueva y mayor restricción cuando se conviertan en —se reduzcan a— palabras. Hay como una depauperación progresiva y fatal. No sólo Dios, sino también cualquiera de sus criaturas, *verius cogitatur quam dicitur et verius est quam cogitatur*.

Es una experiencia penosa, descorazonadora, que hemos sufrido todos alguna vez. Cada uno, claro está, percibe mejor aquella deficiencia del lenguaje que más contraría sus pretensiones. Los enamorados se lamentan de que las palabras les resultan insuficientes para declarar su pasión; protestan contra un lenguaje tan átono, uniforme e impersonal. El filósofo lo encuentra demasiado equívoco y concreto. Al poeta, en cambio, le parecerá demasiado abstracto, inflexible y pálido. El científico lo querría más riguroso, y el sofista, más ambiguo. El pedagogo echa de menos un lenguaje más claro y el místico anhela otro más oscuro. Ante una situación límite, ante una muerte o una grave injusticia, el creyente se avergüenza de lo que dice, porque comprende que sus palabras de fe no están a la altura de la situación.

Dante lo resumió así por todos: *Oh quanto è corto il dire* (Paraíso 33,121).

He aquí una queja tan frecuente, que ha pasado a ser una muletilla, un tic de la conversación: «No sé cómo decirte», «En fin, tú ya me entiendes», «No me expreso bien», «Me faltan las palabras». Es lógico e inevitable. Pues nunca podrá darse una coincidencia perfecta entre la experiencia, que es personal, y su signo lingüístico, que es universal. ¿Cómo transmitir con palabras generales hechos que son únicos?

Pero, por otra parte, si empleo un lenguaje singular para expresar estos hechos singulares, ¿cómo podría comunicarme, cómo podría hacerme entender? Cuando el destinatario es muy concreto y familiar, tal vez recurrimos a palabras nuevas, inventamos nuevos términos; éstos, sin embargo, constituyen un código muy limitado y a la vez superfluo, una clave entre dos personas cuya intimidad viene así reconocida más que expresada, esa sensación de alianza que tales palabras producen frente a un mundo ancho y ajeno. Recursos de muy corto alcance. ¿Cómo ampliar el radio de mis oyentes sin traicionar la verdad de mis pensamientos? Surge así una inevitable tensión entre la necesidad de decir algo personal y la necesidad de acudir a un léxico de validez general. De un lado, nuestra tendencia a usar un lenguaje más subjetivo, por más ajustado a lo que queremos decir; de otro lado, la prohibición de volar el puente. Por fuerza ha de quedar siempre un residuo inefable, un margen que se pierde en ese largo camino del cerebro a los labios. Un idioma exhaustivo resulta tan imposible como un idioma personal: porque uno y otro son la misma cosa, la misma utopía.

No obstante, podemos seguir puliendo incansablemente nuestras modestas hachas de sílex. Por ejemplo, en un texto escrito entrecomillamos alguna que otra palabra; es como un guiño al lector, la tenue diferencia consabida entre digo y Diego. Utilizaremos también los puntos suspensivos, que parecen dejar inconcluso el párrafo, y resonante. El subrayado, la cursiva, las versales, todos esos notables perfeccionamientos del neolítico. Y los signos de exclamación, que intentan transmitir al papel lo que verbalmente es énfasis añadido a la palabra, modulación de la voz intensificando —o alterando— el significado de la frase.

En efecto, la voz puede tener más importancia que la palabra, el cómo se dice puede ser más elocuente que lo que se dice.

Según el psicólogo Albert Mehrabian, el valor significativo de los vocablos es harto limitado: a ellos sólo corresponde un 7 por 100 del mensaje que comunicamos al hablar. El 38 por 100 corresponde a la entonación y modulación de la voz. Y el resto, el 55 por 100, es obra de todos los otros elementos expresivos que colaboran en la emisión del mensaje: la mirada, las manos, el rostro, el cuerpo entero del que habla.

He aquí, pues, cómo la voz, mero vehículo de la palabra, resulta ser muy superior a ésta en punto a eficacia comunicativa. El tono, el volumen, el timbre, el campo de entonación y los registros tonales, las pausas y aceleraciones, la duración de cada sílaba. No sé qué célebre actor de teatro se dedicó a trabajar a fondo una frase tan simple como *Esta noche*, empeñado en explotar todas sus posibilidades; pues bien, logró dar a esas dos palabras, en una cinta grabadora, cincuenta flexiones de voz distintas, expresando así otros tantos matices diferentes. Junto al plano conceptual del lenguaje, existe un plano fonético de importancia decisiva. Por mi parte, confieso que tolero muy mal las películas dobladas. Me acuerdo de Renoir: «En cine, el diálogo es una parte del sonido».

Y el sonido quizá no sea más que un acompañamiento de la imagen, en el cine y en la vida. Pues, con arreglo a los porcentajes arriba citados, viene a ser mucho mayor la capacidad expresiva de los elementos no verbales. Resulta así que la faceta visible de un mensaje oral posee mayor elocuencia que su faceta audible. De ahí que sea tan importante ver la cara de quien nos está hablando. Se han llegado a registrar, como anatómicamente posibles, hasta mil expresiones faciales, mil movimientos de los músculos del rostro, capaces de otorgar a las palabras otras tantas variantes de sentido. Añádase a ello todo lo que puede comunicar el resto del cuerpo, desde la mímica de las manos hasta la forma de cruzar las piernas. Y algo más. Añádase, sobre todo, el conjunto de señales subliminales que se emiten, y se reciben, y son interpretadas a nivel no consciente; señales que

constituyen, por otra parte, el tejido y marco dentro del cual adquiere un determinado sentido lo que decimos en un determinado momento. No debe olvidarse que, además del lenguaje propiamente dicho, que es privativo del hombre, continúan presentes en nosotros, todavía más o menos en activo, ciertos canales y formas de comunicación comunes a otras especies, filogenéticamente muy antiguos, pero válidos aún en parte.

De donde se deduce que la comunicación entre personas se establece por encima o por debajo del lenguaje, incluso a pesar de él, incluso contra él. No sería ninguna broma esa conclusión a que han llegado algunos antropólogos lo bastante expertos también en zoología: las palabras son el sistema de comunicación a que recurre el hombre cuando le fallan todos los demás.

Pero todos somos cocineros a la vez que frailes, receptores a la vez que emisores.

La insuficiencia del lenguaje no es sólo un hecho cierto, sino también un hecho experimentado por todos. Y entonces, ¿qué ocurre? Puesto que ya sabemos todos que las palabras dicen menos de lo que con ellas queremos decir, cabe afirmar que contienen un trasfondo, un plus, una carga de sentido superior a la que oficialmente declaran. Habría, pues, en el lenguaje como un segundo nivel, una mayor significación virtual. Aquí radica la posibilidad del «comentario». Comentar es ir explicando lo que un texto guarda en sus capas más profundas. No se trata de atribuir nuevos sentidos a la palabra, sino de revelar lo que en ella estaba latente o de desarrollar lo que en ella era germinal. Podría así decirse que toda palabra rebasa su propia letra. Entre el significante y el significado no hay nunca un ajuste perfecto y definitivo. Por el contrario, se da un superávit del significado sobre el significante, la paradoja de un contenido mayor que su continente. El significado desborda los límites de la palabra; pero ésta, aunque sea incapaz de ex-

presar dicho excedente, sigue aludiendo a él. Y, cuando esto se sabe, sabemos ya que lo inexpresable está dicho, indeciblemente, en lo expresado. Por eso, la palabra es una fuente que siempre mana: que puede ser comentada indefinidamente.

De acuerdo, el lenguaje se queda corto, y los oyentes, de modo automático, le conceden aquella extensión de sentido que necesita. Esta extensión o incremento ha venido a ser un valor convenido, añadido al valor contante y sonante del signo. En definitiva, puesto que todo signo es convencional, no hay dificultad en que lo sea doblemente: acordamos, en una segunda fase, que el kilo equivalga a mil doscientos gramos.

Pero ¿acaso se remedia así la situación? ¿Hemos otorgado a las palabras el suplemento de significado que requerían, o más bien hemos introducido en ellas un peligrosísimo elemento de ambigüedad? Ahora resulta que expresan, simultáneamente, más y menos, menos y más, de lo que por sí mismas enuncian. He ahí el problema. «Experiencias» pasa así a significar «amargas experiencias». «Promesas», igual a «falsas promesas».

Y palabras, igual a vanas palabras.

«Pase, está usted en su casa». ¿Qué ocurriría si el visitante tomara esta frase al pie de la letra? A menudo las palabras dicen menos de lo que deberían decir, a veces dicen mucho más de lo justo. En ocasiones, las palabras nos traicionan; frecuentemente, las traicionamos nosotros a ellas. El pecado de inexactitud es constante por exceso o por defecto, y constante también el peligro de *tergiversación*. *La realidad está ahí, los objetos, los sentimientos, las situaciones, todo eso que tiene unos límites estrictos, un contorno minucioso; pero sucede que, al querer dar cuenta de ello, nuestras palabras «redondean» ilusoriamente la realidad, según la célebre acusación, igual que solemos redondear una suma, despreciando los decimales. A esta fraudulenta operación pertenece todo cuanto en el lenguaje es vaguedad, negligencia, confusión, falsos sinónimos, anfibología, pobreza de*

léxico. Pobreza y también sobreabundancia, porque frecuentemente ésta no nos sirve para precisar mejor, sino todo lo contrario. Cuando Umberto Eco estaba redactando *A theory of Semiotics* para la Indiana University Press, advirtió cómo sus carencias léxicas y sintácticas en un idioma que no era el suyo, le permitían ser más ceñido, más exacto, atenido exclusivamente a unos pocos términos que repetía sin cesar y sin sonrojo; así decía nada más lo que quería decir y no lo que el lenguaje dice a veces por sí solo imponiéndose a quien lo escribe.

Las palabras expresan más de lo debido o menos de lo necesario. ¿Cómo sabremos cuándo hay que sumar y cuándo hay que restar?

En toda comunicación hay un código de señales, que permite al emisor transcribir su mensaje, y un desciframiento posterior de éste a cargo del receptor. Para que el mensaje sea interpretado fielmente, es necesario que su codificación y su descodificación se efectúen con arreglo a un mismo código. Ahora bien, emisor y receptor, ¿poseen siempre el mismo código? La palabra pronunciada por aquél, ¿es entendida por éste correctamente, es decir, en el sentido preciso que aquél le dio? Según Montaigne, toda palabra pertenece por igual, mitad y mitad, al que habla y al que escucha. ¿Coinciden siempre realmente ambas mitades?

El peligro de desajuste, de desencuentro, se hace evidente si recordamos que la insuficiencia natural del lenguaje nos obliga siempre a sobrentender más allá de la pura letra. He aquí, pues, la misma pregunta, pero agravada: ese plus sobrentendido por el oyente, ¿coincide con aquel superávit que el hablante sentía y no pudo expresar?

A menudo, los sobrentendidos se transforman en malentendidos.

Ardua operación la de descodificar. Porque no se trata sólo de interpretar con acierto lo que se nos dijo, sino

también lo que fue imposible decir. Esta exégesis de lo entredicho resulta muy arriesgada, y sus posibles errores no podrán ser subsanados, puesto que no existe un texto al cual remitirse (éste sería, justamente, el margen que falta al texto que poseemos). ¿Sobrentiende él en lo que me dice lo mismo que yo sobrentiendo en lo que escucho? Los riesgos se duplican cuando el mensaje obtiene respuesta, ya que ésta implica otro sobrentendido y, por lo tanto, otra posibilidad de malentendido. «¿Vas a pescar?» «No, voy a pescar». «¡Ah, creía que ibas a pescar». Los resultados finales pueden ser sumamente lúgubres. A veces el equívoco se hace manifiesto y parece reparable, otras veces no. De repente se nos revela la extrema dificultad de todo diálogo. Digo que diría lo que debería decir si dijera lo que digo diciendo lo que no digo.

¡Oh! no se trata, por supuesto, de mala voluntad. Lo que ocurre es que así como hace falta saber qué *quiere* decir el individuo que habla, así también es igualmente necesario e igualmente difícil saber qué *quiere* oír el individuo que escucha. Insisto, no se trata de mala voluntad o de mala disposición para el diálogo. Es que existen en nuestra alma, igual que en nuestros oídos, como unos filtros que sólo permiten la entrada de una banda muy estrecha de sonidos; filtros que originan una especie de sordera inconsciente, que es, como todas, sordera selectiva.

«El gato se ha bebido la sopa de Alicia». Todos hemos hecho alguna vez esta divertida experiencia de ir transmitiendo en cadena una frase. Al cabo de diez eslabones, el mensaje conserva solamente una cierta fidelidad fonética: «El pato se ha subido a la copa con pericia». Pero pongámonos en el caso óptimo, en el caso ideal, cuando la fidelidad es literal y completa; el gato sigue siendo gato y Alicia sigue siendo Alicia; ¿se habrá mantenido por eso el mensaje en su pureza primitiva? Pienso que toda repetición, por fiel que parezca, es siempre una traducción. Basta poner el énfasis en esta o aquella

palabra, basta sobrentender esto o lo otro en cada una de las palabras. Decimos que la discusión suele ser un diálogo en el que se introdujo algún malentendido. Creo que no, creo que es en las discusiones donde precisamente, paradójicamente, acostumbra haber mayor coincidencia («Francisco I y yo —decía Carlos V— estamos totalmente de acuerdo: los dos queremos Milán»). Lo más melancólico es ese otro diálogo que consiste en una yuxtaposición de discursos paralelos. Cada uno va por una orilla; no hay puentes; los dos avanzan, pero nunca se encuentran, salvo, quizá, allí donde se encuentran todas las paralelas: en el infinito, en la abstracción total o en el común reconocimiento de esa ambigüedad inherente a cualquier palabra humana.

El lenguaje no es sólo el principal medio de comunicación, sino también el modo más frecuente de falsearla. Ya dije que todo cuanto sirve para decir la verdad, sirve para mentir; asimismo, lo que sirve para entendernos, sirve, igualmente, para todos los malentendidos.

¿No sería posible otro tipo de lenguaje, un lenguaje totalmente nítido, perfectamente inequívoco?

Si las ciencias matemáticas se hallan hoy en tal alto grado de desarrollo, sin duda que ha sido porque supieron usar un código de signos adecuado y riguroso. Condillac llega a afirmar que una ciencia no es sino una lengua bien hecha. La numeración arábiga permitió un paso adelante gigantesco. ¿Cómo, si no, multiplicar CLI por XXVII? El progreso fue y sigue siendo posible gracias a la utilización de un lenguaje idóneo en cada caso. Un lenguaje cabal y escueto en cuya significación concuerdan todos aquellos que lo emplean. Si en otras materias o disciplinas —en política, por ejemplo— no ha habido tal desarrollo, si se encuentran estancadas o girando en redondo desde hace milenios, ¿no habrá sido por la carencia de un lenguaje científico, de un código preciso, severo y universal?

Uno se pregunta si no sería posible hacer extensivo ese género de lenguaje altamente formalizado a todos los sectores y niveles de la vida. Y la respuesta es, sin remedio, negativa. Ciertamente, ya se ha ensayado una semántica «fiscalista» para hablar de los sentimientos humanos, convirtiendo eso tan fluido y misterioso que es el amor, o la ira, o el desprecio, en simples estados y alteraciones del sistema nervioso. Como era de prever, los resultados fueron, más bien, desalentadores; no sólo porque lo más fluido y misterioso de esas realidades sigue siendo inasible (algo así como querer describir en grados térmicos la tibieza de un regazo maternal), sino, sobre todo, porque los gastos resultan muy superiores a los beneficios. Quiero decir que lo que se gana en precisión, se pierde en eficacia; aumenta enormemente el costo de la descodificación y disminuye, en la misma medida, el área social de su aplicación.

Utopías nunca han faltado. *A*, animal; *ab*, mamífero; *abo*, carnívoro; *aboj*, felino... He aquí un hipotético idioma totalmente racional, uno de tantos con los que Borges sueña, se fatiga y se burla. Totalmente racional y completamente imposible. La utopía, por su reverso, se llama ucronía. ¿Qué habría sucedido si los primeros pobladores se hubiesen propuesto crear un lenguaje semejante? Es completamente absurdo pensar que alguien sabe qué es un felino, un carnívoro, un mamífero, antes de saber qué es un tigre.

El lenguaje fue anterior a toda racionalización. Desde siempre estuvo ahí, heredado, geológico, inevitable. Sólo cabe ir ampliándolo y mejorándolo como se pueda. Sabemos que se trata de una vieja ciudad que estaba ya construida cuando en ella nacimos, cuando nació cada uno de nuestros antepasados. Una ciudad que fue levantándose poco a poco, siglo tras siglo. Su núcleo inicial data de tiempos inmemoriales, son edificios antiquísimos, irregulares y laberínticos; sus barrios periféricos fueron trazados ya con más lógica. Pero además ocurre que las casas del centro han ido sufriendo con el tiempo

modificaciones innumerables; se les añadió nuevos pisos, se abrieron corredores, se levantaron algunos tabiques. La única operación hoy posible es fijar, limpiar y, tal vez, dar esplendor.

El lenguaje estaba ahí, lo estuvo siempre. A la lingüística incumbe simplemente estudiarlo. Qué duda cabe que la lingüística es una ciencia, pero en un sentido muy peculiar. No es una ciencia apriorística, sino natural, igual que la zoología: estudia y clasifica unas especies que preexistían y que no dependen de ella. Los tigres, las panteras, los leopardos. Y, asimismo, la palabra «tigre», «pantera» o «leopardo».

### III

Ninguna traducción es enteramente fiel, desde luego. Y, menos que ninguna otra, la llamada traducción literal: se trataría de uno de tantos casos en que la letra mata.

Existe la perfección como ideal, pero nada más. Se puede traducir *tigre* al inglés o al árabe, pero nada más. Lo mismo que dije de los sentimientos, aquí también lo más fluido y misterioso, que resulta ser lo más decisivo, es siempre inaprensible: no hay diccionarios bilingües de metáforas. Lo mejor del texto original se pierde casi siempre. Leer un texto traducido, es leerlo con las dioptrías del traductor.

Es muy raro el traductor capaz de hacer el trasplante de una lengua a otra, el que no se limita a sustituir los significantes, sino que efectúa una cuidadosa transposición de los significados; el traductor que si se trata de un texto antiguo, no pretende modernizarlo, sino hacerlo transparente a los lectores de otro tiempo y otro idioma. No es una calumnia, es casi una ley de gravedad: *traduttore, traditore*. Traición inevitable cuando se empieza traicionando la verdadera naturaleza del lenguaje, concibiendo las ideas como almas y las palabras

como cuerpos, y, por consiguiente, cada frase como la expresión corporal y temporal de un ente autónomo y eterno; nada más lógico entonces que pretender suscitar una migración de significaciones, una metempsicosis prodigiosa. ¡Ay, los prodigios humanos, los juegos de manos! Es muy difícil que el traductor sea consciente, a la vez, de la modestia y la grandeza de su misión.

La teología, por ejemplo, ha acabado reconociendo que existe un desajuste irremediable entre el *ruah* hebreo, el *pneuma* griego y lo que nosotros denominamos *espíritu*. El significado pleno de los profetas de Israel y de San Pablo resulta ya irrecuperable para nosotros. Han pasado muchos siglos, por supuesto. Pero no es sólo cuestión de historia, sino también de geografía. ¿Qué tiene que ver nuestro *espíritu* con el *esprit* francés? De una misma palabra original, el *successus* latino, procede el *succès* francés, que significa éxito, y nuestro *suceso*, que significa casi lo contrario, un suceso desgraciado, como se echa de ver en las «páginas de sucesos». No es extraño, pues, que en los libros actuales de cierto rigor nos encontremos, cada vez más frecuentemente, con palabras en cursiva, que se citan en el idioma original, porque el traductor reconoció que eran intraducibles en su total pureza o plenitud.

Pues bien, en cierta medida, podríamos decir eso mismo de muchas palabras dentro del propio idioma, ya que hasta cierto punto cada hablante usa un idioma distinto. Quiero decir que si hay tantos vocablos que en una y otra lengua no se corresponden del todo, también existen en cada lengua muchos términos que en uno y otro hablante sólo coinciden parcialmente. Toda palabra arrastra consigo una estela de connotaciones, resonancias, sedimentos, nunca los mismos en la mente de esta y aquella persona. A nivel general, ya se sabe que no existen términos totalmente sinónimos: cada uno de ellos proviene de un tronco distinto, que sigue comunicando savia distinta; cada uno de ellos está emparentado, etimológicamente, con otras voces de contenido

muy dispar; y cada uno de ellos, sobre todo, provoca una asociación mental diferente. No es lo mismo *económico* que *barato*, *adelgazar* que *enflaquecer*. Pues bien, estas mismas diferencias, aumentadas, solapadas, más sutiles, incontrolables, se dan siempre entre las significaciones que dos personas otorgan a una misma palabra.

Ciertamente, en el diccionario está todo descrito y definido, y, teóricamente, existiría un código al cual remitirse en cada caso. Pero el diccionario, o bien es como un círculo vicioso, donde cada término se explica por otro término, y éste, en definitiva, por el primero, o bien empareja como cosas idénticas aquellas que sólo son afines, produciéndose así un constante deslizamiento de voces contiguas que se desplazan, que invaden otro campo, que son engullidas por otras voces, palabras movedizas en las que no podemos hacer pie. En suma, lo que no es tautología, es ambigüedad.

El lenguaje, además, cambia. Cambia porque sin cesar incorpora nuevos términos y abandona otros —una cuerda que se trenza por un cabo y por el otro se destrenza—, lo mismo que todo ser vivo, sometido a un constante proceso de asimilación y desasimilación. Sólo las llamadas lenguas muertas permanecen inalterables. Y sólo sus diccionarios resultan permanentemente válidos, porque en ellos las palabras están ya inertes y embalsamadas. En las lenguas muertas todo está fijado y es inmodificable. Por eso, Vendryès las definía diciendo que son aquellas lenguas en que ya no está permitido cometer faltas. Por el contrario, las lenguas en uso experimentan constantes mudanzas precisamente porque sus leyes son quebrantadas a diario, y estas transgresiones, cuando se generalizan, se convierten en nuevas leyes, a su vez también vulnerables y vulneradas. (Podría decirse que el estilo de un autor consiste en ciertas desviaciones o distorsiones afortunadas que él impone al patrón académico, a la costumbre vigente, a las significaciones establecidas.) De este modo, las lenguas cambian, no sólo porque su vocabulario se renueva, sino también, y

sobre todo, porque cambia el significado de las palabras ya existentes. La semántica estudia estos procesos, que son muy varios, que pueden ser de reducción o de dilatación, de envilecimiento o de ennoblecimiento: en su origen, *pedante* fue el maestro, el que enseña; *canciller* fue el que guardaba la cancela, el portero. Pero éstos son los ejemplos que siempre se citan; ejemplos de libro, los más llamativos y evidentes, los más inocuos. Lo verdaderamente inquietante es el proceso larvado, la erosión imperceptible, actual, de las palabras, esa historia aún no registrada. Las palabras cambian de sentido, y cambian insensiblemente, porque cada día reciben y provocan nuevas influencias.

Y he aquí lo más grave de todo, una nueva ambigüedad que se suma al carácter esencialmente ambiguo del lenguaje: a menudo, los participantes en el diálogo se hallan en distintos niveles históricos.

Hay, sin embargo, otra cosa más grave, y es que tal cosa no se sepa. Que la gente crea que usa un idioma «común», el idioma que todos manejan, adjudicando a cada palabra el mismo significado. Creen, pues, que se entienden mientras no surge un malentendido notorio. Sin duda, esto es lo más lamentable: no el que dos interlocutores acaben sin entenderse, sino que piensen que se han entendido perfectamente. Si no se descubre el mal, no hay posibilidad de atajarlo. Cuando un español que nada sabe de inglés oye la palabra *outlaw*, *hoopoe* o *needle*, no comprende absolutamente nada y pide explicaciones, aunque sean mímicas; pero, si oye *constipated*, *sensible*, *actually*, *conductor*, fácilmente atribuirá a tales términos el significado que tienen sus parónimos castellanos: creará que ha entendido lo que se le decía, no indagará más, y sufrirá una gran equivocación. Suceden cosas así. No todos los interlocutores saben que, cuando se dice de alguien que es muy entendido en toros, se dice algo completamente distinto de lo que queremos expresar cuando decimos que otra persona es muy entendida en vacas.

En el contenido de toda comunicación hay dos elementos: una parte que era ya conocida, llamada por eso «redundancia», y otra parte que el receptor ignoraba, y que constituye la «información» estrictamente dicha. Si falta ésta, no se comunica nada nuevo, no existe propiamente comunicación. Pero si faltara el primer componente, si no hubiera un fondo consabido, tampoco podría darse comunicación alguna, pues no entenderíamos nada; algo así como una ecuación de tercer grado propuesta a quien no sabe siquiera sumar. La redundancia es el peldaño donde nos apoyamos para alcanzar una nueva altura.

Siempre que se establece un diálogo, éste presupone la posesión solidaria del universo del discurso por parte de los dialogantes. Pero ¿se trata verdaderamente de un universo compartido, de unos conceptos que poseen la misma significación para todos? Para averiguarlo habría que dar marcha atrás, retroceder hasta encontrar un vocabulario común desde el cual poder avanzar seguros.

Dos personas están hablando de democracia. Sus opiniones son divergentes; tan distintas, que en un momento dado se preguntan si ambos estarán tratando de la misma cosa o no. Efectivamente, hablaban de cosas muy distintas. Aclarado este punto, parece que la conversación puede seguir adelante sin equívocos. Mas he aquí que al cabo de poco tiempo surgen de nuevo las dudas: cuando uno y otro emplean la palabra *derecho*, la cual formaba parte de las dos definiciones que uno y otro dieron de la democracia, ¿entienden los dos lo mismo? Es necesario, pues, ensayar una definición de derecho para comprobar si hay o no acuerdo... Etcétera.

Muchas veces se trata de simples palabras, cuestión de palabras. Y resulta desolador pensar que gran parte de los conflictos que sacuden a la humanidad están motivados por palabras, no por los objetos designados con tales palabras. ¿Son galgos o podencos? Lo más grotesco es que ambos interlocutores entienden lo mismo bajo distintas denominaciones. Otras veces ocurre al revés: en-



tienden la palabra *democracia* de dos maneras distintas, dan a la palabra *derecho* dos acepciones diversas. Los lingüistas llaman metalenguaje al lenguaje que ellos usan para dar explicaciones previas; no ya para hablar del lenguaje, sino para hablar de cómo han de hablar sobre el lenguaje. Parece que el metalenguaje es necesario a todo individuo que acomete en serio la gran aventura de dialogar con otro. Entiendo por *democracia*, entiendo por *derecho*, entiendo por *entender...* Hay que ir desandando el camino, deshaciendo lo que se hizo mal. ¿Hasta dónde habrá que remontarse?

Las sucesivas dilucidaciones sólo retrotraen el problema, pues cada vez que pretendemos determinar un significado, aparecen determinaciones con significados distintos. El codificar y decodificar resulta así una tarea sin fin, una marcha circular, tejer y destejer, una labor tan agotadora como inagotable, la vana persecución de Aquiles tras la tortuga. Todo diálogo mínimamente cuidadoso se convierte en un comentario infinito: aclarar cada palabra con ayuda de otra, la cual a su vez habrá de ser aclarada con ayuda de una tercera. Es como quitar el polvo con un plumero; el polvo que estaba sobre la mesa se deposita ahora en la silla.

Pero ¿habremos de ser tan radicales y acabar decretando la perfecta inutilidad del lenguaje? Depende de cuál sea el objetivo que le asignemos. Se habla para comunicar algo a alguien, y entonces sí, entonces es cuando existen grandes probabilidades de que nuestra pretensión quede fallida. Pero se habla también con otros propósitos; se habla para llenar el tiempo, para obtener una cátedra de Semiología, para hacer ejercicios de vocalización, para no parecer descorteses cuando nos preguntan algo, para enseñar a hablar a los niños; y se habla también por hablar. San Agustín confesó que hablaba de las tres personas de la Trinidad «no para decir algo, sino para no callar» (*De Trin.* V 9). Mal tiempo,

¿no?; el tren se retrasa demasiado; dentro de cien años, todos calvos. Existe un grado ínfimo del lenguaje, que casi no es ya proposicional, que tiene un carácter más bien autoexpresivo y sólo eventualmente indicativo, el mismo fenómeno que se da también en otras especies: un animal expresa un estado emocional que resuena por connaturalidad en los otros miembros de la colonia. Este sol de noviembre es agradable; mañana, viernes; la vida es así. Son como juegos de palabras, son ingenuas pero eficaces artimañas que sirven para evitar el *horror del vacío*. Se habla para huir de la soledad, buscando compañía. Nada mejor que una compañía discretamente locuaz. «El amor es conversación». Todavía no sé bien si esta frase de Aldous Huxley significa un elogio de la conversación o un vilipendio del amor.

**OH QUANTO E CORTO IL DIRE**

## I

Por supuesto, la realidad total del mundo se nos escapa: sobrepasa el poder de captación de nuestro lenguaje casi tanto como el poder de retención de nuestras manos.

Pruebe usted a meter el universo en un diccionario. Cada palabra es un trazo, un barrote que a lo largo de los siglos han ido forjando los hombres en su herrería. Jamás tendremos suficientes barrotos para construir el enrejado. A este lado está el cosmos; más allá, el caos, lo que nosotros llamamos caos, aquella zona que desconocemos, la que no ha sido aún colonizada por el lenguaje. Y de esta parte se halla el cosmos, nuestro cosmos humano, tan estrecho, y amansado, y restringido como la suma de las palabras humanas. Lentamente, las palabras van nombrando los objetos a medida que éstos aparecen en nuestro horizonte. Ellas marchan siempre rezagadas, el bautismo tiene lugar mucho tiempo después del nacimiento. Lo real excede a lo que podemos percibir, y esto a lo que podemos expresar. La realidad envuelve siempre al lenguaje, éste no puede abarcarla.

Pero además esos objetos, cada fragmento o cada faceta de la realidad total, siguen siendo también inasibles en su mayor parte. No sólo los seres más elevados, no sólo las experiencias más sublimes, el ser de Dios o un éxtasis amoroso, sino también lo más trivial y el dolor de muelas. Intente usted describir este sabor, este sonido, este color concreto.

Lo concreto es inefable. Las palabras son siempre abstracciones. He ahí la grandeza y miseria del hombre, he ahí su mayor obra, tan equívoca. El hombre empieza tomando contacto con las cosas, con este objeto que primero aprenderá a llamar Tom y después perro. Más tarde sabrá qué cosa son los mamíferos, los vertebrados. El progreso humano consiste en esta abstracción progresiva. El grado de abstracción viene determinado por la mayor o menor dificultad en formarnos una representación mental de lo que nombramos: imagínese usted sucesivamente un pointer, un perro, un mamífero, un vertebrado... ¿Cómo imaginar el «reino animal» o la «naturaleza»? La imagen se disuelve en concepto, la imagen palidece hasta fundirse en blanco.

Cada abstracción supone un creciente alejamiento de la realidad, un empobrecimiento mayor. En cierto modo, la inteligencia se desarrolla a expensas de la percepción y de la vida, a costa de su intensidad. Al final, ella llega a construir su propio mundo en contraposición al mundo real; un mundo perfectamente manejable en la medida en que es subjetivo y hecho de plastilina. Es lo que ocurre cuando alguien ha sustituido a Dios por «Dios». Cosas tan enormes como el Atlántico o el proletariado quedan así reducidas a una postal de La Guardia y a una cita de Marx. No huele a rosas, sino a agua de colonia de rosas. Recuerdo una infame guía turística del Roman Holiday: «Aquí ven ustedes los lugares auténticos donde se filmó *Espartaco*».

Ya la realidad no llega a nosotros como es, sino interpretada.

Quizá sea lo de menos esa primera aduana, esa criba elemental de nuestros sentidos, que sólo dejan pasar una cantidad muy reducida de mundo. Lo grave es el filtro que en nosotros han ido armando las palabras, el filtro a través del cual se destila una mínima parte de lo que hubieran podido captar los sentidos en su natural

amplitud y energía, los delgados canales de asimilación que el lenguaje ha interpuesto. Cada idioma incluso es como una retícula, impone al hablante un cuadro sistemático de formas que vuelve a filtrar lo que ya filtraron los receptores sensoriales. La palabra sustancia la imagen y la extenua más y más.

Al final nos satisfacemos con palabras. Propiamente, nombrar es casi siempre nombrar algo que no está aquí (*nomen* igual a *no-man*), pero en seguida el nombre pasa a ocupar el lugar de lo nombrado y finge su presencia. La utilidad que el lenguaje nos reporta, permitiéndonos aludir a lo que está lejos o que ya desapareció, se ve contrarrestada por el peligro de hacernos creer que las palabras equivalen a aquello que designan. En lugar de remitirnos a las cosas, las palabras vienen a reemplazarlas. Aprender a utilizar el lenguaje es ir olvidándonos de cómo tratar las cosas. La física se convierte en metafísica; la metafísica, en nominalismo; el conocimiento de la realidad, en análisis del conocimiento; y el Arbol del Conocimiento, en un simple grabado de botánica, género *pyrus*, subgénero *malus*, especie *acerba*. La manzana acaba siendo tan sólo una palabra trisílaba.

Todo método humano para captar la realidad o aproximarse a ella es siempre reductor, porque es antropomórfico. Pero la palabra es doblemente reductora. El *homo loquax* coincide con el *homo symbolicus*: un hombre que no sólo es capaz de inventar símbolos y sistemas de símbolos, sino capaz también de vivir de símbolos, de alimentarse de papeles donde está escrita la palabra *pan* o *legumbre*.

Porque las palabras no expresan la realidad, sólo la significan. La alegría se expresa en los ojos, en el rostro, en el porte de una persona. La palabra *alegría*, en cambio, no expresa nada; sólo la manera de pronunciarla varía en boca de alguien que está alegre y de otro que está triste, la misma diferencia que se daría en la pronunciación de *automóvil*.

Nuestro lenguaje es simbólico; pero ni siquiera natu-

ral en cuanto simbólico, sino convencional, dependiente de un código muy arbitrario. Es curioso cómo las expresiones lingüísticas o plásticas de los llamados primitivos nos resultan a nosotros ininteligibles a primera vista, y nos vemos obligados a descifrarlas, para luego traducirlas a nuestro lenguaje, siendo así que son mucho más naturales que éste; como si alguien, para entender lo que le decimos, tuviera que verlo antes por escrito, cuando en realidad la escritura constituye un simbolismo ulterior, de tercer grado (palabra interior, palabra sonora, transcripción gráfica). Es decir, que nos movemos entre símbolos de símbolos. Nuestras palabras se hallan, respecto de las imágenes primordiales, a la misma distancia que nuestra caligrafía respecto de aquellos pictogramas que originalmente representaban a los objetos por vía imitativa. Tan alejadas entre sí, por decirlo de otra manera, como los viejos instrumentos manuales y un aparato electrónico: éste lleva ya incorporado el control, el cerebro; de ahí que el proceso entre la simple pulsación de dicho aparato y los efectos provocados por ella resulte para el usuario totalmente incomprensible. Han desaparecido el contacto y la transparencia.

El hombre crea las palabras, y las palabras modelan al hombre. Este se halla preso en la urdimbre del lenguaje que él mismo tejió. Ya las palabras son su única atmósfera respirable: la *logosfera*. Afuera queda el mundo real. Adentro, este otro mundo desteñido, poblado de fantasmas y desoladamente homogéneo, construido de «universales». Si las palabras, como dijo Demócrito, son las sombras de las cosas, hay que reconocer que dos sombras (la sombra de un poste y la de una chimenea, nuestras ideas sobre el amor de Pedro y sobre el amor de Juan) se parecen entre sí mucho más que los cuerpos de que proceden. Pues abstracción es igualación, supresión de lo particular. Ya no nos movemos en la realidad, sino sobre un mapa de la realidad, seres también noso-

tros bidimensionales y degradados, capaces únicamente de ver la música en la partitura, sin poder oírla jamás.

Abandonado a sí mismo, el lenguaje cobra un poder loco, la facultad de abstraer, de separar las partes del todo y los aspectos de cada parte, la facultad de actuar sin limitación alguna, de edificar modelos en el aire, de pensar y decir esto y aquello y, a la vez, lo contrario de esto y de aquello. *Unicornio* o *liliputiense* son palabras tan legítimas como *árbol* o *lápiz* y pueden desempeñar perfectamente todas las funciones gramaticales. «Yo he muerto esta mañana» es una frase lingüísticamente irreprochable. «Dos y dos son cuatro» y «dos y dos son cinco» constituyen dos proposiciones enteramente indiferentes desde el punto de vista del lenguaje; ambas son igualmente posibles, igualmente correctas. En suma, la realidad de la expresión no tiene nada que ver con la expresión de la realidad.

Se trata de un poder ilusorio en la misma medida en que es ilimitado; un poder que la realidad, tan obstinada e inexorable, desmentirá constantemente. Al ser pensada y hablada por el hombre, la naturaleza queda para éste desnaturalizada; pero, precisamente por eso, ella sigue en sí misma intacta, impenetrable, refractaria, sordamente irónica.

Hay otro motivo, además, por el que las palabras son incapaces de apresar la realidad: ésta es continua y cambiante.

Páginas atrás dije cómo el lenguaje se modifica en el transcurso del tiempo, cómo va desprendiéndose de unas voces e incorporando otras nuevas. Pero, si se modifica, es porque permanece globalmente el mismo. Ahora bien, esta inercia difícilmente podrá conciliarse con la corriente del mundo; de un mundo en perpetuo cambio, de un río en que nadie se baña dos veces. Aquel desfase, que antes indiqué, entre la aparición de algo en nuestro horizonte y su consiguiente denominación por el hombre, se repite cada día y en cada vocablo; éstos

evolucionan mucho más lentamente que las cosas por ellos mencionadas. El lenguaje cataloga las cosas, las archiva, pero la vida escapa al poder estabilizador de las palabras.

La realidad es cambiante y es continua. ¿Cómo captar este *continuum* mediante vocablos que sólo designan segmentos? ¿Cómo meter todo eso que es ubicuo y simultáneo dentro de una sucesión lineal de palabras? El lenguaje consta de unidades, y éstas son acotaciones y cortes arbitrarios que nosotros hacemos en una totalidad sin orillas ni fisuras. Espontáneamente, uno piensa en los sustantivos, esas palabras más firmes, los puntos fijos que articulan una frase: justamente los términos menos aptos de todos. El único idioma hábil para dar cuenta, más o menos, de algo que por indiviso y fluido resulta inasible, sería aquel donde no hubiera sustantivos, sino a lo sumo, para reemplazarlos, series de adjetivos yuxtapuestos, elásticos, y verbos en infinitivo.

Cualquier palabra es siempre demasiado esquemática, demasiado simplificadora. Reduce, y por eso falsea. Es como una ficha de diez líneas donde se intentó resumir un libro de quinientas páginas. Decimos «voluntad», y traicionamos la dualidad complejísima de un yo que simultáneamente quiere y no quiere, manda y obedece.

*Oh quanto è corto il dire.*

Las palabras son rígidas, como una túnica de piedra; incapaces de ceñirse fielmente a un cuerpo.

Son intemporales, y por eso irreales, como la «ciencia perenne».

Son planas, y por eso reductoras, y por eso ineptas, lo mismo que un triángulo es inepto para representar una pirámide.

## II

Decía Francis Bacon que existen cuatro grandes flaquezas mentales, cuatro géneros de demonios que extravían al entendimiento, y que él llamaba *ídolos*.

Los «ídolos de la tribu» son comunes a todos los hombres; por ejemplo, la costumbre de atribuir a la marcha del universo un orden y una regularidad que de hecho no posee. Los «ídolos de la caverna» son privativos de cada individuo y se deben a su particular constitución espiritual y física. Después vienen los «ídolos del teatro», que han sido creados por las diversas escuelas filosóficas, cuyos sistemas no son otra cosa que frágiles escenarios donde se montan mundos ficticios. Finalmente, los «ídolos del mercado» proceden del fácil encantamiento que sobre nosotros ejercen las palabras.

Justamente, la filosofía analítica nació como un movimiento iconoclasta contra esta última clase de ídolos. Según Wittgenstein, se trata de luchar contra la fascinación de nuestro entendimiento por el lenguaje. Ocurre que el hombre es deslumbrado fácilmente por las palabras, las acoge gustoso, y en ellas se recrea como si poseyera un tesoro, como si poseyera la verdad.

En lugar de remitir a la realidad, según dije, las palabras, a menudo, la suplantán. Y nosotros nos acostumbramos fácilmente a vivir instalados en ellas, satisfechos con ellas. Las palabras nos tranquilizan, nos eximen de indagar. (De indagar y de actuar, por supuesto. El que dice «Señor, Señor», cree que así entrará en el reino de los cielos. Fue la gran acusación de los obreros franceses contra la revuelta estudiantil del 68: que, en lugar de tomar la Bastilla, la juventud se limitara a tomar la palabra.)

Las palabras nos permiten rodear la realidad, orillarla, etiquetarla; todo menos entrar en ella. Decimos libertad, decimos paz, decimos revolución. Amamos las palabras. Mentalmente, las escribimos siempre con mayúsculas. Y, ante el esplendor de la Libertad, de la Paz o de la Revolución, pierden automáticamente toda su importancia los hechos de la esclavitud, de la guerra o de la tiranía. Decimos Tiempo y Muerte, y así podemos vivir seguros, sin advertir la fugacidad de nuestro tiempo y la inminencia de nuestra muerte. El gran co-

metido de las palabras es componer exorcismos que conjuren nuestro miedo.

¡Cuántos términos, de los más prestigiosos, no son sino simples cáscaras o fonemas! Si alguna vez reflexionamos seriamente, nos daremos cuenta de que nuestro pensamiento se abre al vacío. Valéry diría que esas palabras con que nos entretenemos son algo así como tablas ligeras puestas sobre un abismo: soportan el paso, pero no el estacionamiento. Quien desee solamente seguir viviendo, sin importarle el fraude en que vive, la mentira que padece y que ejerce, puede continuar así, utilizando las palabras como hasta ahora. Las palabras distraen, consuelan, se interponen entre nosotros y la realidad, entre nosotros y el silencio. Son necesarias para que los oídos humanos no sucumban al vértigo del silencio, para que el hombre no tenga que afrontar la verdad desnuda.

El lenguaje es un constante escamoteo, un ejercicio de prestidigitación. Decimos Dios y esquivamos al Inefable. Las palabras embriagan. «Te amo»: basta repetir diez o doce veces estas palabras, para que acabe creyéndoselas no sólo el que las escucha, sino incluso el que las pronuncia.

De acuerdo: la filosofía como crítica del lenguaje, la lingüística como propedéutica indispensable para barrer del campo de trabajo tantos falsos problemas que eran nada más juegos de palabras, «ídolos del mercado».

Pero ¿y los «ídolos del teatro»?

Está bien y es necesario denunciar la impostura de las palabras. Pero los medios que para ello utiliza Wittgenstein, ¿no son también palabras? Palabras que tienen su encantamiento propio, la palabra *atomismo* no menos que el que podía tener la palabra *esencia*. Toda filosofía y toda crítica de la filosofía se expresa en palabras y se elabora con ideas que son palabras. Las voces hechiza-

doras de las sirenas suenan dentro de la cabeza; ¿de qué serviría taparse con cera los oídos? Tal vez, el filósofo crea vencer la limitación y la fascinación de los lenguajes particulares (político, religioso, artístico, socioeconómico), pero cae en las redes de su propio lenguaje, que no es sino una variante más de la dictadura ubicua de la palabra. Degas quería escribir poesía, y le confesó a Mallarmé: «No me faltan ideas»; pero Mallarmé le respondió: «La poesía no se hace con ideas, sino con palabras». Creo que la filosofía también.

Ya se sabe que las palabras son papel moneda y que sólo valen por su respaldo en oro, por la reserva de ideas que hay detrás. Pero ni es oro todo lo que reluce ni es valioso todo lo que contienen las ideas. Así como la palabra tiende por sí misma hacia la palabrería, también el pensamiento tiende a pulular: es un mismo fenómeno de inflación.

Todo pensamiento necesita del lenguaje —es lenguaje—, no menos que los raciocinios matemáticos necesitan de su propio código de signos: no ya para expresarse, sino para producirse. Se piensa desde una estructura lingüística, a partir de ella y apoyados en ella, dentro de un cuadro lexicológico y gramatical determinado, y cualquier creación intelectual se lleva a cabo dependiendo de los esquemas de posibilidad que otorga el lenguaje.

Los sistemas son múltiples. Las filosofías son innumerables. Ninguna de ellas puede arrogarse la posesión de la verdad. Pregunta inocente, pregunta marciana: ¿y no sería posible llegar a la verdad sumando todas las partes de verdad que encontraríamos en dichas filosofías? Es una pregunta sobre las posibilidades del diálogo filosófico.

Tres mil años llevan los hombres estudiando media docena de problemas y aportando soluciones. ¿Qué conclusión cabe sacar? Sólo ésta: que es imposible sumar

cantidades no homogéneas. Estas cantidades son las teorías, es decir, las terminologías (en definitiva, los derechos de autor no se refieren a las ideas, sino a las palabras, único sello personal que un autor es capaz de imprimir a su pensamiento). En el campo de las ciencias, los lenguajes se han diversificado de tal modo y tan grande es la dificultad de entendimiento entre los estudiosos de una y otra especialidad, que los centros técnicos donde confluyen datos de diversa procedencia se han visto obligados a crear un nuevo tipo de expertos: especialistas de la no especialidad, coordinadores de los diferentes lenguajes. Naturalmente, no unifican los lenguajes, ya que cada ciencia requiere e impone su propio código, sino que practican una especie de traducción simultánea. ¿No sería posible algo parecido entre las distintas filosofías? Nada menos parecido que una filosofía y una ciencia matemática o experimental. Por lo visto, es indispensable que todo filósofo comience desde cero: toda teoría ha de ser un replanteamiento general. El idioma propio del filósofo sería el idiolecto. «Humano, demasiado humano».

Pero ya que no podemos sumar unos resultados a otros, ¿no podríamos siquiera corregir las deficiencias de un sistema con los aciertos de otro sistema? Aplicar un correctivo kantiano al cartesianismo, aplicar un correctivo cartesiano al kantismo. Pero las cantidades heterogéneas ni se suman ni se restan. ¿Y hasta qué punto son compatibles? Ciertamente, lo que cada filósofo ve, no excluye lo que los demás han visto; sin embargo, siempre quedaría algo por aclarar: esa compatibilidad presunta de las distintas versiones, ¿no se deberá precisamente a que son versiones imaginarias, no lo que cada uno ve, sino lo que cada uno se figura? Los cuerpos fantásticos toleran fácilmente una coexistencia que no tolerarían los cuerpos reales.

Al final, el entusiasmo y el tedio —a partes iguales—, la ingenuidad y el escepticismo, acaban estableciendo una misma afirmación: todo es demostrable, y, si los so-

fistas sicilianos llegaron a demostrar que nada existe, nada es demostrable. El poder de persuasión de la filosofía no desaparece, se transforma: se convierte en poder de disuasión.

En resumidas cuentas, parece que a los filósofos no les interesa la verdad, sino la construcción de su propio sistema, tanto más perfecto cuanto más circular y tautológico. En lugar de exponer inductivamente unas ideas, cuya validez vendría sancionada o desmentida por su capacidad de explicar la realidad, se trata de construir deductivamente un modelo teórico cuya calificación depende tan sólo del grado de su coherencia interna. Una buena arquitectura, una trabazón sin fallos: he ahí la obra digna de admiración. Son los decorados de cartón piedra, son los «ídolos del teatro». Toda una vida no bastará para perfeccionar más y más el sistema. De lo que se trata, en suma, es de seguir dando vueltas, de seguir pronunciando palabras, de pedalear sin tregua. En el momento en que parasen, se caerían de la bicicleta; en cuanto dejasen de hablar, el silencio de la nada o de la evidencia los aniquilaría.

No sólo porque el lenguaje constituye hoy el gran tema de la filosofía, sino también por otra razón más obvia, es por lo que cabe decir que la filosofía es cuestión de palabras.

Pero filósofo no es únicamente el profesional de la filosofía. El filósofo es, sobre todo, un arquetipo de hombre, tanto como puede serlo el soldado o el moribundo. Los tres reflejan, agudizado, un aspecto de la condición humana, pues todos nos encontramos en una permanente lucha, todos estamos abocados a la muerte y todos condenados a pensar pensamientos, serrar serrín y ensartar palabras sin descanso.

El hombre parlotea. *Il cause, il cause, c'est tout ce qu'il sait faire*, como gritaba el loro de Queneau. El loro acusaba al hombre repitiendo interminablemente la acusación que el hombre había hecho del loro.

El hecho de que haya tantas filosofías como filósofos, guarda una estrecha relación con el hecho, innegable, de que una filosofía no nos gusta porque nos parezca acertada, sino que nos parece acertada porque nos gusta. Tanto el filósofo como el no filósofo se hallan a merced de los «ídolos de la caverna»; cada uno, de su ídolo, de su prejuicio, de esa particular angulación en que se sitúa todo hombre cuando contempla el mundo.

He ahí algo inevitable, el condicionamiento de una mirada por el lugar concreto de observación y, sobre todo, por la índole personal del observador. Un paisaje puede ser totalmente distinto desde el norte o desde el sur, pero desde cualquiera de estos dos puntos será también muy diverso según lo contemple un agricultor, un cazador, un geólogo o un pintor.

Yo no puedo estar cerca de todo ni puedo estar dentro de nada, sino de mí mismo. Todo conocimiento está marcado por la peculiar naturaleza del cognoscente. Desgraciadamente, el mundo tiene las mezquinas dimensiones de *mi* mundo: basta que yo pierda mi interés por algo, para que esto inmediatamente palidezca; basta que suspenda mi curiosidad, para que todo se vuelva insignificante; basta que retire mis ojos de un objeto, para que éste se disuelva en la oscuridad. Es mi codicia lo que hace apetecible el mundo, es mi emotividad lo que hace que algo sea emocionante, son mis recuerdos y mis esperanzas quienes ponen en marcha el tiempo.

Todo esto, y supuesto, es una manera retórica de expresar, más que de excusar, mis limitaciones. Cuando digo que es mi mirada lo que hace que las cosas sean perceptibles, estoy diciendo que únicamente puedo percibir las a la luz de mi mirada. Y la versión que yo ofrezca de ellas, seguramente dirá de mi situación y de mi talante, de mí mismo, más que de ellas mismas. Es por esto por lo que solemos pedir a la gente su opinión: no tanto para saber algo del tema sobre el cual opinan,

cuanto para saber algo de los opinantes. Efectivamente, nunca conoceremos mejor a una persona que por lo que ella diga de otras personas; al lado de este dato, apenas vale nada lo que éstas puedan decir de ella. Pues cuando alguien da un juicio sobre cualquier materia, lo que hace, sobre todo, es darnos un juicio involuntario sobre sí mismo. Y esto ocurre con muchos libros y hasta con épocas enteras de la historia de la cultura: apenas dicen nada relevante sobre la realidad, pero sí sobre el tiempo y lugar en que se produjeron tales expresiones culturales. Cuando un texto egipcio afirma que el sol es varón o un texto japonés afirma que es mujer, ciertamente ninguno de los dos da una información válida sobre dicho astro; en cambio, resulta de gran interés lo que dicen para conocer los esquemas mentales que hay detrás de esas afirmaciones.

Es inevitable, repito, el hecho de que mi situación en el mundo condicione mi visión del mundo. Esto carecería de importancia si todos nos diésemos cuenta de ello, si todos reconociéramos que nuestras perspectivas son parciales. Tales perspectivas podrían, quizá, sumarse y arrojar un resultado final equivalente a una visión más o menos completa, más o menos armónica. Sería como una descripción, incluso como una definición, del diálogo ideal tantas veces aquí postulado. Sería. Por desgracia, esta labor de equipo suele ser, entre los individuos, tan infrecuente como lo es entre los distintos sistemas de pensamiento. Primero, porque no se trata tanto de visiones parciales complementarias, aptas para yuxtaponerse, cuanto de visiones muy propensas a superponerse unas a otras, a erigirse cada una de ellas en visión exclusiva y excluyente. Y segundo, porque es muy improbable que una nueva prueba, la experiencia de cambiar de punto de vista, venga a rectificar o enriquecer la imagen adquirida anteriormente. Hay una especie de inercia en nuestros sentidos, que no es sino la ley impuesta por la memoria sensorial. Nuestros ojos reconocen mucho más fácilmente aquello que ya han contemplado alguna vez



o se resisten a registrar lo que, en un cuadro visto ya otras veces, les resulta nuevo o insólito.

Esta inercia y parcialidad de los sentidos se verá luego reproducida en el comportamiento de la inteligencia. Ordinariamente, nuestros juicios no vienen determinados por unos datos empíricos neutros; dependen, más bien, del esquema conceptual con que hayamos abordado tales datos. De ahí que cualquier investigación sea casi siempre una confirmación de los resultados obtenidos en investigaciones anteriores. ¿Por qué? Que nadie piense en mala voluntad, que nadie piense en naipes marcados. Simplemente, hay un aparato perceptivo que es a la vez interpretativo; hay un saber previo que ilumina el campo de observación. Encontramos porque de antemano sabíamos lo que buscábamos. Nuestras conclusiones están contenidas en nuestros postulados. Las teorías explican los hechos; es decir, los prevén.

Antes del juicio está el prejuicio. Antes de la tesis está la hipótesis; y entre ésta y aquélla media tan sólo un hecho, que indefectiblemente será analizado desde unos presupuestos dictados por la propia hipótesis. Una hipótesis suele ser un deseo personal convertido en abstracto, y una tesis suele ser una hipótesis convertida en tesis por obra de ese mismo deseo; un deseo muy particular, pero que entonces se disfraza del deseo general e inocente de hallar la verdad.

Los principios teóricos iluminan los hechos positivos, los hechos positivos verifican los principios teóricos: el círculo está bien remachado. La realidad nos revela el significado que previamente le dimos. Desde luego, caben círculos mayores y menores, y hasta concéntricos. Decimos, por ejemplo, que toda concepción del mundo depende de los condicionamientos sociales de cada cual; pero quizá esta afirmación, a su vez, se halla condicionada por...

Ya nos lo advirtió Paul Nizan: la inteligencia sirve para todo, es dócil para todo. Hembra pasiva, no le importa a quién unirse; justificará la paz y la guerra, es tan útil para la verdad como para el error; con una apatía de esclava, refuerza los objetos a los que, según su turno, consiente en someterse. Los ídolos del mercado, los del teatro y los de la caverna, todos ellos, en definitiva, están subordinados al gran ídolo de la tribu, el ídolo universal que se adueñó de la razón humana.

Así como la misión de la filosofía parece ser la construcción de sistemas, de vastas y prolijas arquitecturas, con entera indiferencia hacia los materiales por ella empleados, también la finalidad del entendimiento, lejos de ser la búsqueda de la verdad, parece ser, simplemente, ejercitarse en pensar. El pensamiento por el pensamiento. El rosal florece, el ave vuela, la mente piensa. Y ¿qué piensa? Es una máquina que, si se pone a moler algo, en seguida rechina y se atasca. Cuando de veras funciona bien es cuando no muele nada, cuando actúa en el vacío; entonces, a causa de la gran velocidad que adquiere la rueda, el pensador cree que la verdad que obtiene es más pura, justamente porque es indemostrable. ¿Para qué sirve, pues, la inteligencia? Se diría que no sirve para casi nada, salvo para comentar indefinidamente sus propias obras, esas finísimas telarañas que la araña saca de sí, esa insustancialidad que se transmitirá de las premisas a las conclusiones, y de padres a hijos, y del racionalismo al neorracionalismo. El pensamiento por el pensamiento, en suma. O lo que es igual, la palabra por la palabra. El pensamiento cuaja en lenguaje, pero el lenguaje era ya su molde. Ni siquiera podemos referirnos a un fenómeno de contaminación: desde un principio, el pensar por pensar no era otra cosa que hablar por no callar.

Conocer significa utilizar una escala, medir con una escala. Pero ¿cómo podríamos saber a qué equivale esta escala? Para ello sería necesario saltar por encima de nuestra propia sombra. En toda crítica inmanente de la

razón, ésta desempeña, a la vez, el papel de juez y de reo. He aquí una gloriosa propiedad de nuestro entendimiento, el reflexionar sobre sí mismo y sus propias obras, el construir un lenguaje y acto seguido someterlo a juicio. Cuando trabajamos sobre las palabras, cuando las convertimos en objeto de examen y discusión, parecería que nos distanciamos de ellas, que las trascendemos. Me pregunto hoy si todos esos análisis tan minuciosos, tan severos, que se vienen haciendo del lenguaje, si todo ese encarnizamiento contra el lenguaje, es algo más que la rebelión de un animal dentro de su jaula. Porque lo cierto es que seguimos dentro del lenguaje. Porque para plantear la cuestión del lenguaje no tenemos más remedio que recurrir a él. Se trata de una cuestión tan singular como aquella otra sobre «qué es ser», en cuyo enunciado estamos utilizando ya el verbo *ser*, o como aquella otra que pregunta acerca del hombre, sin que sea posible que conteste nadie que no sea hombre.

Ciertamente, nuestra respuesta tiene que ser simétrica de la que Protágoras daba del hombre: la palabra es «la medida de todas las cosas».

Hasta para denostar el lenguaje tenemos que servirnos de él, lo cual es una manera de reconocer su valor. Sin embargo, se puede matar al tirano con su propia daga, se puede usar de una bomba para hacer estallar el arsenal de bombas. ¿No cabría aquí una solución semejante? La única victoria efectiva sobre la palabra sería el silencio; pero, al no poder dar ninguna explicación de nuestro silencio, dicha victoria tendría todas las apariencias de una derrota. Los insurrectos moriríamos durante la huelga de hambre.

La verdad es patrimonio de todo lo existente. ¿Por qué el hombre no la alcanza, o por qué duda de ella, o por qué se ve desposeído de ella? Curiosamente, parece que toda la culpa fuera de su inteligencia, extraña facul-

tad cuyo objetivo, por lo visto, no es obtener la verdad, sino simplemente pensar: girar en torno a la verdad. Lo cual al visitante marciano lo sume en profundo estupor. Sucede que así como el hombre es primero inocente sin saber que existe la virtud y después culpable añorando la virtud, así también su entendimiento es al principio certero sin saberlo y luego aberrante sin quererlo, asentado en la verdad sin enterarse y afanoso buscador de la verdad cuando se ha alejado de ella.

#### IV

Se ha dicho que la filosofía es la reflexión del hombre sobre lo que conoce y que la religión es la reflexión sobre lo que desconoce. Pienso que estas palabras, tanto como una desestima de la religión, contienen una sobrestima de la filosofía.

Hay un cierto sector del pensamiento humano donde la frontera entre filosofía y religión no está nada clara. Terreno de nieblas persistentes y, sobre todo, terreno de arenas movedizas. No me refiero, por supuesto, a la «filosofía de la religión», sino a algo completamente distinto, más próximo a lo que podría llamarse religión de la filosofía: cuando nos percatamos de que conocer equivale, muy frecuentemente, a creer.

Incluso la ciencia, la ciencia misma, viene a ser, en cierto modo, una creencia, construida con más candidez que rigor; un credo secularizado, en el cual sólo cambió el objeto de la fe, pero el sujeto sigue practicando un tipo de actividad cuasirreligiosa. «Todo conocimiento es una fe —afirma Santayana—, si bien una fe con interposición de otros símbolos». La mente *crea* en su propia capacidad para inquirir la verdad, en la validez de la lógica, en la pureza de sus procedimientos, en la garantía de sus propias leyes; en definitiva, cree en los «ídolos de la tribu».

No es que la fe venga a introducirse subrepticamente

en los sistemas de pensamiento por esas grietas o portillos que siempre quedan descuidados, *logical gaps*, sino que fue ella quien presidió la construcción de tales sistemas. Cada uno de éstos descansa sobre presupuestos que no pueden justificarse por el propio sistema. Se empieza por un acto de fe y se termina en la elaboración de un credo. Ese principio según el cual debe admitirse nada más lo empíricamente verificable, ¿es, acaso, un principio empíricamente verificable? «Sólo hay hechos», dicen; esto parece bastante sólido, parece modesto y realista. Pero lo verdaderamente modesto y realista sería decir que sólo hay interpretaciones de hechos.

La filosofía, antes «sierva de la teología», se ha hecho sierva de la ciencia. Y al final ésta se erige en tribunal de última instancia para emitir sentencias absolutas, es decir, metafísicas.

El peligro que acecha a los hombres religiosos es de signo inverso. Deseosos de hacer razonable su fe, la sistematizan hasta el punto de hacerla racional. Nada tiene de extraño que, si una ciencia puede convertirse en creencia, también las creencias puedan transformarse en ciencias. Por consiguiente, la frase que encabezaba este apartado habría que redactarla en términos más melancólicos: la filosofía es la reflexión del hombre no sobre lo que sabe, sino sobre lo que cree que sabe, y la religión es la reflexión del hombre no sobre lo que cree, sino sobre lo que cree que cree.

Esos presuntuosos teólogos son los mismos sabios que un día fueron a conversar con Job, que le dieron aquellas respuestas tan documentadas, aptas para explicar exhaustivamente los misterios de este mundo y del otro. Job, hombre de fe mucho más pura que la de sus interlocutores, rechaza tales explicaciones como «verdades de polvo». Los sabios se escandalizan, lo tachan de blasfemo. Es el clásico camino de retroceso: del diálogo al anatema. Se erigen en defensores del Altísimo contra

las impías palabras de un hombre iletrado. Pero ni Job atacaba realmente a Dios ni ellos defendían realmente a Dios. En verdad sólo defendían su propia causa. Por debajo de las acusaciones que lanzan contra el hereje, el subtexto era así: ¿Quién es éste para impugnar nuestra doctrina, la creencia que nosotros hemos erigido en ciencia? ¿Quién es este advenedizo que pretende turbar el orden de las ideas establecidas?

Y ¿quiénes son estos teólogos infatuados, estos meticulosos mensajeros del Verbo? Pretenden saberlo todo. Una vez por semana se sientan a la mesa de Dios; son sus asesores. Se trata de hombres demasiado orgullosos para apearse alguna vez de su tono autoritario; demasiado teorizadores para comprender el hecho de la duda; demasiado astutos para hablar de algo que pueda ser desmentido, y demasiado ignorantes para conocer hasta dónde llega su ignorancia; demasiado seguros de sí mismos para tolerar una objeción y a la vez demasiado inseguros para exponerse a ella. Y habrá de ser precisamente Job quien tenga que defender a Dios de tan indignos defensores suyos.

Nunca la impostura y la precariedad del lenguaje humano han llegado a límites tan extremos como cuando se emplea para hablar así del Inefable. Cuando cometemos el grave pecado de pronunciar el nombre de Dios en vano.

Un gran riesgo amenaza a toda teología, el mismo que sirvió para definir el descarrío de la teología jansenista: llevar la lógica humana a las cosas divinas. Utilizar, para hablar de Dios, un lenguaje al cual se atribuye una solvencia expresiva no inferior a la ordinaria.

Solamente es lícito el lenguaje analógico, en la medida en que confiesa no haber semejanza alguna entre lo finito y lo infinito, sino a lo sumo, cierta proporción o correspondencia entre una relación de finitos y otra de infinitos. La sabiduría divina, por ejemplo, es a la esencia divina como la sabiduría humana es a la esencia huma-

na. Lo que excede estos niveles es sugestión del maligno. Porque «¿con quién compararéis a Dios, qué imagen vais a aducir?» (Is 40,18). La analogía consiste en un uso traslaticio, una distorsión impuesta a las palabras, que nacieron para unas determinadas funciones, con el fin de que cumplan otra función diferente. Pero ¿cuál es el grado de elasticidad de esas palabras? ¿En qué medida hay que estirar el lenguaje humano si queremos que salve la distancia entre este mundo y el otro? ¿Podrá aguantar sin romperse hasta llegar a mencionar correctamente a Dios?

Sólo me parece aceptable aquel lenguaje analógico que confiese constantemente su penuria, su radical ineptitud; que nos obligue a entrecomillar mentalmente cuanto dice para recordar que no debemos entender las palabras así, sino de otra manera. Palabras que ellas mismas se van borrando a medida que son escritas. Y, antes que ninguna, la palabra *Dios*. ¿Qué valor puede tener este vocablo? Un valor convenido, que sólo en la medida en que hayamos acordado que es insuficiente, resulta válido. Es un ventanal pintado en la pared, pero hay que saber que es pintado. Es sólo una maqueta de libro, un libro en blanco. No es propiamente el nombre de Dios, sino su vaciado en yeso, en palabra humana. No designa a Dios; tan sólo alude a él oblicuamente, mediante el recurso de una doble arbitrariedad. Digo Dios, y pronuncio nada más el signo de un signo, mero soporte cifrado, falsa abreviatura del infinito. Por eso, entre todos los nombres divinos, Santo Tomás prefería el de Tetragrammaton, las «cuatro letras», que es el signo del signo de un signo, el término más inmaterial y abstracto, un signo de taquígrafía, la pretensión más humilde. Un modo repetuoso de referirse a él, al nombre divino; tan excelso, que entre los judíos había llegado a hipostasiarse en el ángel del Nombre (Ex 23,21). Prefirieron omitir completamente toda denominación y sustituirla por una pausa. Sólo el silencio es digno del Innombrable.

La más austera teología ya no trata de cómo hablar sobre Dios, sino de cómo callar sobre él.

En cualquier caso, la mejor manera de hablar sobre Dios será la que más se asemeje a una manera de callar. El principal elemento del lenguaje analógico no es lo que afirma (el puente que permite decir algo), sino lo que niega (cuando señala el abismo entre las dos orillas). Por eso, los mejores enunciados teológicos se condensan en unos pocos adjetivos negativos: Dios es infinito, insondable, indecible, inmortal, incomprensible. Lo que ocurre es que incluso a estas palabras solemos darles un sentido particular, demasiado humano: infinito es lo que es inasequible para nuestros instrumentos de medición. ¿Acaso no es también infinito el universo? Giordano Bruno definía el mundo como el efecto infinito de una causa infinita. Al aplicar el mismo epíteto a dos magnitudes tan diversas, lo invalidaba, reducía su valor. Y ¿qué significa que Dios es incomprensible? La tela de la analogía se adelgaza más y más: ni siquiera podemos comprender hasta qué punto él es incomprensible. Y, cuando decimos que es incomprensible, hemos de reconocer incluso que esta afirmación versa más sobre el hombre que sobre Dios; hasta tal punto permanece él indecible e intocable.

¿Cabe excederse en esta actitud iconoclasta? De cualquier modo, siempre habrá que dar la razón a aquel rabino que advertía: la cosa mejor es creer en Dios, y después, la segunda, no creer en los ídolos. Pienso que la crisis actual del lenguaje religioso y esta creciente desconfianza en sus posibilidades se deben, en gran parte, a los antiguos intentos, tan impertinentes como bienintencionados, de emplear un lenguaje más racional, inteligible y prolijo, menos abrupto.

A pesar de su terminología paralela, nada tiene que ver la teo-logía con la geo-logía. Un tratado sobre Dios es algo completamente distinto de cualquier otro tratado. El no puede ser propiamente objeto de un estudio; sería convertirlo en algo exterior, hablar desde una pretendi-

da posición al margen de él, siendo así que él lo abarca y lo penetra todo, incluida la mente que se dedica a estudiarlo. Al final de cada capítulo, para su sonrojo y salvación, el teólogo tiene que agregar siempre aquella frase de Isaías: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestras sendas las mías, oráculo del Señor» (55,8). Cuanto pueda decir él sobre Dios es mucho menos importante que lo que es incapaz de decir. Y en aquello que dice, cuando delimita un concepto, no interesa la costa de la isla, sino el perfil del océano.

En sentido estricto, Dios no puede ser objeto de nuestros pensamientos. Por eso decimos que su nombre sólo se usa con propiedad en vocativo, como invocación de una plegaria, nunca como materia de nuestra investigación. Sólo cuando decimos Tú, mencionamos a Dios con alguna garantía. Cuando el discurso se transforma en diálogo, y el razonamiento en oración.

Pero también nuestra oración está amenazada por el mismo peligro; fácilmente cae en aquello que Jesús condenó como «palabrería» (Mt 6,7). El alma se desangra por cada palabra superflua que pronuncia. Del hombre de letras suele decirse que disminuye con cada palabra que escribe, y sólo su vanidad resulta inagotable. En el creyente entregado a la locuacidad, lo que resulta inagotable es su presunción, su infatuado convencimiento de que tales fórmulas expresan algo válido. A Dios no se le puede hablar así, disponiendo de él como se dispone de la presencia de un interlocutor, sino a través de la humilde esperanza, a través del mar, a cuyas aguas hemos arrojado un mensaje metido en una botella. Esas pocas palabras han de pronunciarse entre silencio y silencio, entre el silencio de nuestro corazón atónito y el silencio impenetrable de Dios. También en el tiempo, las palabras se hallan, en el mejor de los casos, enmarcadas por dos estados de alma que son dos silencios: el de la inocencia y el de la perfecta compunción.

Fácilmente, la plegaria, en lugar de ser comunicación, se convierte en un muro que devuelve el eco de las palabras para complacencia y engaño de quien las pronunció; he ahí el modo más frecuente de escuchar la voz de Dios. Es menester callar, si queremos oír lo que él quiera decirnos. ¿Y qué nos dice? Tampoco Dios suele hablar. Conozco la explicación: nos habla, pero no le oímos; no podemos oírle a causa del tumulto y vocerío de nuestras pasiones, porque el ruido del mundo nos impide escucharle, porque vivimos en la superficialidad, y para poder oírle tendríamos que cambiar de registro hasta coger su onda. Es una explicación valedera sólo como invitación al recogimiento, ciertamente necesario. ¿Y después? En la soledad de nuestra cámara interior, ¿cómo discernir sus voces de nuestros pensamientos, de lo que tal vez es sólo especulación nuestra, interpolación ilegítima, nostalgia de otra clase de diálogo?

Decimos también que la Escritura es la palabra de Dios. Pero ¿qué queremos decir con ello? Tomo el libro y leo. ¿Qué leo, qué entiendo, qué oigo en esas páginas? Por desgracia, no existe el «evangelio sin glosa». Todo lector añade necesariamente su propio comentario empobrecedor, su propia interpretación. ¿Hasta qué punto ésta reduce o falsea la palabra divina? Quiero saberlo, necesito saberlo, interrogo a Dios desde el fondo de mi alma. A este nivel, en este segundo momento, ya no hay ninguna frase suya con sujeto, verbo y predicado: lo que no es silencio, es ambigüedad.

Sólo cuando digo Tú lo nombro de verdad. Pero tampoco puedo evitar el preguntarme si ese pronombre al que me aferro obstinadamente para extraer de la fe algún consuelo, si no será también un antropomorfismo más, una personalización demasiado humana, el fruto de una analogía todavía muy grosera.

Saber orar. Ya no se trata de cómo hablar con Dios, sino de cómo callar ante él.

TERCERA PARTE

*Hipótesis: BOY GETS GIRL*

## HACIA UNA DEFINICION MAS HUMANA DEL DIALOGO HUMANO

### I

La primera parte del libro, si ustedes recuerdan, era positiva. En ella se hacía el elogio de la palabra humana, mundo del hombre y utensilio principal para ir ensanchando este mundo; la palabra, sobre todo, como medio natural de comunicación; las glorias y excelencias del diálogo, sus propiedades, leyes y corolarios; la veracidad como camino, la verdad como meta. Una primera parte, pues, toda ella positiva, soleada, anterior al pecado. Segunda parte: el llanto tras el canto, una larga acumulación de objeciones y desastres, el inventario de todas las penalidades que afligen al hombre en su diálogo con los otros hombres y en su búsqueda de la verdad, un severo proceso contra el lenguaje; seguramente, capítulos estos mucho más convincentes que los anteriores, porque siempre es más fácil hacer literatura con la desgracia. Y todo ello, si recuerdan ustedes, según un orden rigurosamente inverso al que presidió la redacción de aquella primera parte, lo mismo que ocurre con las dos mitades de un número capicúa, lo mismo que si se tratara de un viaje de ida y vuelta: Buenos Aires, Avellaneda, General Guido, Maipú, Mar del Plata; y en seguida el regreso: Mar del Plata, Maipú, General Guido, Avellaneda, Buenos Aires. Lo único que quisiera hacer resaltar es cómo el primer capítulo de la segunda parte corresponde justamente al último capítulo de la primera; el segundo de aquélla, al penúltimo de ésta, y así sucesivamente, el

Maipú nublado al Maipú luminoso: contra el panegírico de la veracidad, la comprobación de una insinceridad universal e irreductible; contra las reglas del diálogo, sus continuas infracciones a cargo del hombre dogmático, retórico y mercantil; contra la función comunicativa del lenguaje, ¡ay!, la esencial ambigüedad y opacidad de toda palabra humana.

Sin duda, las dos partes del libro podían haber ido entrecruzadas, según textos contrapuestos, rebatiendo en las páginas pares lo dicho en las impares. Se podía haber empleado incluso el sistema de diálogo, precisamente para refutar con el ejemplo aquello que en principio se quiso demostrar. Un diálogo sin salida, un diálogo de sordos, la antítesis de un diálogo platónico: una conversación entre el hortelano de Teages y el bodeguero de Cármides.

Un viaje, como digo, de ida y vuelta. Más o menos, estamos otra vez en el punto de partida. Y ahora, ¿qué? Lo lógico y previsible es que esta tercera parte del libro, que aquí comienza, sea como una negación de la negación; por consiguiente, una reafirmación de la primera parte, sólo que más matizada, o más cautelosa, o más historiada.

Lógico y previsible. Como ven, el procedimiento resulta sumamente candoroso. Mientras redactaba la primera parte, el autor tenía prevista la segunda, y, por tanto, estaba pensando ya en cómo armaría la tercera. En definitiva, las dos primeras sólo existen en función de esta última. La objeción esperaba su turno mientras tenía lugar la exposición de los principios, y, cuando se presentó al público, ya su solución estaba lista entre bastidores, retocando tan sólo algún detalle de la vestimenta. He aquí cómo aquello que parecía amenazar nuestras afirmaciones, iba a servir, en última instancia, para robustecerlas. Pues toda contradicción había sido articulada de antemano y fundida en un conjunto globalmente positivo. Lo cual, ciertamente, no constituye un alarde de astucia. Si ya por anticipado la contradicción tiene

carácter provisional, no pasa de ser una contradicción ilusoria. Se trata, ¡cómo no!, de un libro sobre la posibilidad, conveniencia y necesidad del diálogo entre los hombres...

¿Ha de ser así necesariamente? ¿La tercera parte tiene que ser, por fuerza, una confirmación de la primera?

Existe una fórmula teatral americana cuya ingenuidad se ha hecho célebre: *Boy meets girl, Boy loses girl, Boy gets girl*. Tras un breve encuentro entre el muchacho y la chica, sobreviene una serie de calamidades que parecen alejarlos sin remedio; pero el tercer acto restablecerá las cosas como está mandado, los amantes volverán a encontrarse, y se casarán y vivirán felices comiendo perdices, y su historia servirá para describir el ciclo venturoso de cualquier empresa humana; también para dejar definitivamente en claro cómo el lenguaje constituye nuestro gran medio de comunicación, el principal órgano de convivencia y el instrumento idóneo, suficiente, para llegar al conocimiento de la verdad. Efectivamente, *boy gets girl*.

Pero todo depende del significado que atribuyamos a *gets*. Hugo van Hofmannsthal tenía otra concepción menos radiante: «El encuentro promete más de lo que da el abrazo». La víspera es mejor que la fiesta. La tercera parte, por consiguiente, ¿tendrá que ser inferior a la primera? ¿Será igual que la primera, pero después de haberle restado todo lo dicho en la segunda? Lo único que cabe decir es que esta tercera parte no termina con la boda, sino que arranca de la boda, lo cual modifica sustancialmente el esquema americano: un *gets* que es tanto un comienzo como una recapitulación, un momento que se va a prolongar durante meses y meses, con tiempo aún para muchos engaños y desengaños, esperanzas frustradas y frustraciones superadas, el diálogo siempre inacabado, la última palabra a merced del último golpe de tos.



En otras palabras: ¿tesis, antítesis y síntesis?

La síntesis no es, por fuerza, una resta: la tesis menos la antítesis, la tesis corregida por la antítesis. Tampoco es una suma de ambas: la tesis enriquecida por la antítesis, la virtud fortalecida por la tentación. ¿Qué puede significar que las posibilidades del diálogo son recortadas o son ampliadas por una experiencia anterior adversa? La diferencia no sería nunca cuantitativa, sino cualitativa. Además, la tercera parte de este libro, esencialmente interrogativa y abierta, no se presta mucho a ser considerada como una síntesis. Más bien habría que decir: tesis, antítesis, hipótesis. El *gets* resulta sumamente ambiguo.

Por supuesto, aquí la síntesis no podría ser un intento de restablecimiento de la tesis, una recuperación del lenguaje adánico, sino, quizá, todo lo contrario: un perfeccionamiento gradual de las condiciones del destierro, un género de diálogo más próximo al consuelo que a la euforia, una vocalización más esmerada para hacernos entender mejor. ¿Demasiado melancólico? El porvenir no está escrito. La suerte del diálogo forma parte de ese ignorado futuro que abarca la vida entera. Según una terminología extraída del propio taller, el tríptico quedaría enunciado así: oración aseverativa, oración negativa y oración condicional. El *gets* resulta condicionado, incierto, oscilante.

Si la tesis y la antítesis contienen lo que podríamos llamar optimismo y pesimismo en estado puro, ¿cuál será la aleación propia de la síntesis?

Para esta tercera fase hay dos respuestas que equivalen a dos definiciones: o bien el pesimista es un optimista mejor informado, o bien el optimista es un pesimista mejor dotado. En ambos casos, indefectiblemente, se invocará la palabra *realismo*. Pero yo pienso que el realismo es otra cosa muy distinta, que no se trata de mezclar cantidades, sino de subir o bajar un peldaño. La síntesis, efectivamente, se halla en un nivel distinto. Me explicaré. Basta poner el ejemplo de las motivaciones íntimas

que llevaron a una persona a elegir la carrera judicial. ¿Por qué razón este hombre es juez? Tesis, de carácter optimista: porque su vocación es implantar la justicia en el mundo. Antítesis, de carácter pesimista: porque se cree un ser superior; tan superior a los demás, que se cree con derecho a juzgarlos. Síntesis: porque le suspendieron cuatro veces en Notarías. He aquí otro tipo de realismo; lejos de ser una aleación de optimismo y pesimismo, es un agua regia capaz de disolver cualquier aleación.

Desde luego, las explicaciones realistas suelen ser modestas. Quiero decir que, más que incierto, o acumulativo, o ambiguo, el *gets* es modesto. Modesta y cotidiana es la vida matrimonial, modesta es la vida humana, modestas deberán ser tanto la esperanza como la desesperación suscitadas por las posibilidades o los fracasos del diálogo humano. Esta sería la síntesis de la síntesis correspondiente a la tercera parte del libro.

Tercera y última parte, en la que el autor pide benevolencia a quien leyere y donde se propone conciliar y a la vez trascender lo ya dicho anteriormente.

Lo primero de todo, convendrá ir dando definiciones humanas de las cosas humanas.

Si medimos al hombre con la vara de medir gigantes, por fuerza dará la talla de un pigmeo. Hay que renunciar de una vez a esas definiciones maximalistas, químicas, inalcanzables, que no tienen casi nunca aplicación en este mundo. ¿Realmente no es posible el diálogo, ni el amor, ni la sinceridad, ni el lenguaje capaz de expresar la realidad? Todo depende del metro que empleemos, todo estriba en la definición dada a tales vocablos. En rigor, podría hablarse así, podría decirse que efectivamente no hay amor, ni comunicación, ni lenguaje veraz, como también podemos decir que no existe en la tierra el color blanco. Pues ni siquiera la nieve es blanca: no es perfectamente blanca. Pero el hombre no se mueve en

un universo de nociones ideales. Por eso decimos, y decimos con todo derecho, que la nieve, y la leche, y una pared encalada son blancas. O incluso que son *muy* blancas. El superlativo resultaría inverosímil si la acepción normal de la palabra fuese absoluta, es decir, insuperable. Sería tan extravagante como hablar de un año muy bisiesto o de una línea muy perpendicular.

Por consiguiente, fuera de esos contados casos en que se trata, más bien, de conceptos teóricos o convencionales, nuestro vocabulario tiene que ser, por fuerza, elástico. Los términos absolutos son como los cuerpos de laboratorio. Ya sabemos que el agua enteramente pura, H<sub>2</sub>O y nada más, sólo existe en la probeta, pero todos decimos, sin incurrir en ninguna impropiedad, que el agua del manantial es pura. Si utilizáramos otro nivel de definición, habría que dejar sin empleo la mayoría de las voces del idioma. O practicar constantemente un ejercicio mental de traducción. ¿De qué serviría esto? Cualquiera día, alguien iba a averiguar que el autor de la *Iliada* no fue Homero, sino un contemporáneo suyo y convecino que además se llamaba también Homero.

Es preciso dar, de las cosas humanas, definiciones humanas. Dino Formaggio se expresó muy sensatamente, con gran sentido práctico, cuando, al ser interrogado sobre la esencia y extensión del arte, dijo que «arte es todo aquello que los hombres han llamado arte». Sería absurdo dar definiciones inasequibles. Es absurdo preguntarse si el diálogo es verdadero diálogo, si la comunicación es verdadera comunicación, si la sinceridad es verdadera sinceridad. Es absurdo decir que «Dios» no es un nombre, sino un pseudónimo.

¿Vale o no vale el lenguaje humano para que los hombres se comuniquen entre sí? Por ahora, nos bastaría advertir cómo dicho lenguaje es obra de los propios hombres y cómo una obra imperfecta no desdice demasiado de unos seres imperfectos.

Naturalmente, el lenguaje trae de origen una limitación que se proyecta en todas sus obras: es humano, y humaniza todo lo que toca. Por eso decimos que la miel es dulce o que la piedra es dura. Mal dicho. En rigor, tendríamos que decir que tales o cuales objetos producen en nosotros tales o cuales sensaciones, ya que la dulzura y la dureza no pertenecen a las cosas, sino a la percepción de nuestros sentidos. Pero ¿acaso hablaríamos así con mayor precisión? También la precisión es un concepto humano.

Debo señalar incluso que hay un grado de imprecisión que es esencial a nuestro lenguaje, ya que tal indeterminación permite un espectro más amplio de significados y, por tanto, una comunicación más compleja y más flexible. En cada caso, la situación concreta del hablante, su contexto, dejará ver cuál es el verdadero sentido que él da a sus palabras (cada palabra posee su significado especial dentro del contexto de la frase, y ésta dentro del contexto de un discurso que engloba la relación total de los interlocutores). La simple letra del mensaje expresa, por ejemplo, una súplica; pero ésta admite innumerables matices: lo mismo puede ser la formulación de una orden en términos corteses que la manifestación de un deseo sin ninguna esperanza de verlo satisfecho. Sólo el contexto nos revelará en cada caso cuál es el sentido de dicho mensaje. He aquí cómo esa ambigüedad de fondo puede considerarse una cualidad altamente positiva: la gran plasticidad del lenguaje. Un lenguaje más riguroso, además de restringir el campo del pensamiento, impediría la dimensión personal del discurso.

Ya se comprende que las palabras imprecisas, las expresiones vagas, nos son indispensables siempre que queremos decir algo impreciso y vago. Cuando una nación amenaza a otra con tomar ciertas represalias, hará bien en formular su amenaza en términos lo bastante ambiguos: porque le conviene mantener al adversario en la incertidumbre y porque así se reserva la posibili-

dad de aumentar o atenuar las represalias según se vayan desarrollando los acontecimientos.

Pero no sólo es impreciso, por su propia naturaleza, el lenguaje diplomático. Todo lenguaje es impreciso en alguna medida, tiene que serlo necesariamente. A una realidad tan compleja y fluida como la de nuestro mundo, no puede corresponder un lenguaje exacto. La exactitud sólo se conseguiría a costa de un cierto empobrecimiento. Todo lo que es claro es incompleto. Un axioma chino afirma que quien todo lo entiende, es que está mal informado. ¿Cómo podría expresarse lo que es oscuro con palabras claras, lo que es irracional con palabras racionales, lo que es complejo en términos simples? La vaguedad no siempre es un pecado de negligencia que debamos evitar. Es también una característica del lenguaje, lo que permite a éste su «contextura abierta».

Nuevamente hay que hacer la apología de la indeterminación; ésta viene exigida no sólo por la condición de los hablantes, sino también por el contenido de los mensajes. Una gran muchedumbre llenaba la plaza... ¿Cuántas personas hacen falta para que podamos hablar de «muchedumbre»? Literalmente, *muchas*, lo cual dista bastante de ser un número exacto. ¿Dónde empieza y dónde termina un «montón» de arena? ¿Cuántos granos de arena se necesitan para formar un montón y cuántas toneladas son necesarias para que no podamos seguir hablando de montón?

No se crea que he aducido dos ejemplos, muchedumbre y montón, que constituyen dos excepciones. Tal vez, en estas palabras la indeterminación resulta más manifiesta, pero ésta se halla presente en la mayoría de las voces que usamos a diario. ¿Cuándo algo puede llamarse grande y cuándo debe llamarse pequeño? ¿Por dónde pasa la frontera que separa el aquí del allí, la miseria de la pobreza, la amistad de la camaradería, lo normal de lo anormal? ¿Quién sería capaz de trazar la raya que distingue al último de los pocos del primero de los mu-

chos? Tampoco sabría nadie, por supuesto, decir dónde acaba lo preciso y dónde empieza lo impreciso.

Dos cosas debemos tener presentes. Por una parte, el lenguaje está regulado por ciertas leyes, ciertas normas sintácticas, léxicas, morfológicas, que no podemos quebrantar si queremos seguir entendiéndonos. Es una máquina cuyo funcionamiento hay que respetar escrupulosamente so pena de echarla a perder. Es un edificio al cual se entra por la puerta y sólo por la puerta; sería absurdo querer derribar las paredes para entrar con más libertad, ya que precisamente esas paredes sostienen la casa. Por otra parte, sin embargo, el lenguaje se nos presenta bajo el aspecto de algo muy precario y fluctuante; hasta tal punto, que su eficacia, su utilidad como tal lenguaje, estriba en su propia indeterminación y penuria. Si podemos comunicarnos, si podemos hablar, es justamente porque no existen palabras diferentes para todas las cantidades imaginables de granos de arena.

Cuando uso la palabra *superpoblación*, no estoy pensando en términos matemáticos: señalar el número exacto de habitantes por hectárea que se necesitan para que pueda hablarse de superpoblación, no sólo rebasa mis conocimientos, sino que seguramente atenta incluso contra el grado de elasticidad verbal que permite y requiere una ciencia como la demografía. Otras ciencias habrá que permitan y exijan mayor afinamiento; para la química, por ejemplo, es más fácil y más necesario determinar exactamente el concepto de «saturación». Quiero decir con ello que cada forma de conocimiento posee su propio rigor y, por consiguiente, su propio lenguaje. No puede ser igual el lenguaje místico que el lenguaje argumentativo, ni los cultivadores de un determinado lenguaje tienen derecho a acusar a los otros por no sujetarse a su mismo criterio. Sería como exigir a los jugadores de fútbol que se movieran según las reglas del ajedrez. A los detractores de la metafísica, según los

cuales ésta carece totalmente de sentido, les contestó Waismann: «Es un sinsentido decir que la metafísica es un sinsentido».

El grado de precisión, pues, depende de cada lenguaje: de su objetivo no menos que de sus instrumentos. Al medir una finca, no pedimos la misma precisión que al medir una tela, ni tampoco cuando medimos una tela nos mostramos tan exigentes como un diseñador de joyas. Medimos y nos expresamos de tal modo, que el margen de error que pueda quedar sea irrelevante para nuestro propósito concreto.

La exactitud completa, total, ¿dónde la hallaremos? Ni siquiera el 3,14159 equivale exactamente a  $\pi$ . Pero esa cantidad, que es sólo aproximada, nos sirve; sirve para hacer cálculos correctos, permite que nuestras construcciones tengan toda la firmeza deseable. La exactitud perfecta, así como la perfecta objetividad, es sólo un valor límite, asintótico, ideal.

Nos bastan las aproximaciones. Y nos bastan, de las cosas humanas, definiciones humanas. He aquí, por ejemplo, una buena definición del lenguaje humano: para hablar con el vecino, basta el román paladino.

## II

Bastan las palabras humanas para referirnos a realidades humanas: son palabras adecuadas, son suficientes. ¿Y cuando se trate de otro tipo de realidades que no son humanas? Ya dije que, inevitablemente, nuestro lenguaje humaniza todo lo que toca. La miel es dulce, la piedra es dura, Dios es bueno.

Dios es bueno: un antropomorfismo, por supuesto. Incluso cuando decimos que Dios es incomprendible (su atributo más puro, el menos afectado por nuestra palabra), estamos haciendo una afirmación que, como ya advertí antes, versa más sobre nosotros que sobre él. Indefectiblemente, Dios será siempre *nuestro* Dios. Y los

riesgos de tal posesivo son muy grandes. Para darse cuenta de ello basta observar esta serie de sustantivos y ver cómo la significación elemental del primer adjetivo, plena, indiscutible, sancionada por Hacienda, va deslizándose hasta contaminar las restantes expresiones: nuestra casa, nuestros alumnos, nuestra patria, nuestro Dios. Al final tomamos posesión del concepto de Dios como si fuese la casa que acabamos de comprar.

Por eso, todas las cautelas serán pocas para impedir que nuestras palabras, cuando se refieren a Dios, cobren un sentido más positivo —más posesivo— que el que les corresponde. Y el que les corresponde es muy remoto y muy tibio. De ahí que, para hablar de tales temas, siempre será la vía negativa mucho más segura que la vía afirmativa. No hay duda que la proposición «Dios es bueno» resulta menos verdadera que esta otra: «Dios no es equinodermo». Cualquier enunciado afirmativo, por elogioso que sea, hay que destilarlo siempre y tomarlo según un sentido analógico, muy modestamente analógico.

Sin embargo, no se puede atenuar de tal modo el lenguaje, que equivalga a una pura destrucción. Porque tampoco esto carece de peligros. Es preciso reconocer que, si Dios no cabe en ninguna palabra, tampoco cabe en el hueco que queda después de tachar la palabra. Una pausa como aquella que hacían los israelitas cuando en la Biblia tropezaban con el nombre de Yahveh, no deja de ser también algo muy limitado, no deja de ser una medida indigna de quien excede toda medida. En el vacío del santuario Dios no estaba más presente que en un templo repleto de imágenes.

Los cristianos sabemos que Dios vino al mundo y se hizo presente. Y así como un día se dignó encarnarse en el cuerpo de Jesucristo, así también, de alguna manera, condesciende en morar dentro de nuestras palabras, tan humanas y carnales. La Palabra se hizo carne en las palabras.

La palabra, el oído, la fe: he aquí el camino normal de

nuestra noticia sobre Dios (Rom 10,14). Y la respuesta será correlativa: la fe, las exigencias de la fe, el testimonio verbal acerca de lo que hemos conocido. «Creemos; por eso hablamos» (2 Cor 4,13).

Toda forma de conocimiento tiene su propio lenguaje, regido por una gramática. Por eso se ha dicho que la teología es a la fe lo que una gramática es a un lenguaje. La teología sería el metalenguaje del lenguaje religioso; comentario, exégesis y argumentación de un lenguaje que pudo ser cultural, notificador, profético, místico, apostólico. Sin embargo, ella no proporciona una clave para el entendimiento de este lenguaje de manera similar a como lo hacen otras disciplinas con su propio código de signos. La clave estaría, más bien, en una cierta experiencia interior que faculta al oyente para la recta inteligencia de lo religioso. De todos modos, el lenguaje religioso jamás tendrá la misma transparencia que pueden alcanzar otros lenguajes. La verdad se revela en él de una forma tan misteriosa —tan patente y tan oscura— como Dios se revelaba en Cristo.

Los dos grandes modelos lingüísticos de nuestra expresión religiosa son la narración y la plegaria, dos modelos que además se hallan estrechamente unidos: el relato de cómo busca Dios al hombre desemboca en una comunicación que es búsqueda de Dios por parte del hombre.

Ciertamente, los mitos fueron siempre el vehículo privilegiado, la forma primordial de las grandes nociones sobre la divinidad y sobre la relación de ésta con los humanos. Porque el mito es un lenguaje dramático, de acción, concreto. Probablemente surgió en los inicios de la historia del hombre, cuando éste carecía de términos suficientemente abstractos para articular de otra manera su discurso. Sin embargo, no es la tosquedad o insuficiencia, no es la falta de otras palabras más idóneas, la única ni la principal razón por la cual los hombres siem-

pre han preferido expresar sus vivencias religiosas a través de una fórmula simbólica, ya que hoy también ésta sigue siendo, en cierto modo, irremplazable. Carente de la dimensión horizontal propia de la abstracción, el lenguaje del mito posee, en cambio, una potencia de profundidad sobre lo particular que lo hace especialmente apto para la expresión de lo religioso. Su lectura, por lo tanto, ha de practicarse también en profundidad, atendiendo cuanto en él hay de *evocación*. Es menester dejar que resuenen en el alma, con todas sus secretas virtualidades, relatos tales como el del diluvio o la expulsión del paraíso, palabras tales como *aliento, agua, serpiente, polvo de la tierra*. Estos relatos y palabras expresan niveles de experiencia que de otra manera seguirían siendo inexpresables; expresan y al mismo tiempo iluminan, permitiendo al hombre de todas las épocas descender él también a dichos niveles.

El lenguaje de la Biblia es fundamentalmente narrativo: cuenta las «obras maravillosas del Señor». Incluso los atributos divinos más puros, personales y estáticos son *narrados*. No se nos dice que Dios sea inmutable, sino que «está sentado por encima del aguacero» (Sal 29,10). Sin embargo, ninguna palabra abstracta podría darnos de su inmutabilidad una vivencia tan intensa, ni siquiera una noción tan clara, como esa expresión de carácter mitológico.

La Escritura no contiene una sola definición de Dios, pero éste queda suficientemente descrito por su actividad en favor de los hombres. Su definición, pues, se da mediante verbos, no con sustantivos. El creó a los hombres, firmó una alianza con ellos, los sacó de Egipto, los condujo a la tierra prometida, los desterró a Babilonia, los libró de la cautividad. Toda la Escritura no es otra cosa que historia sagrada.

Son libros que relatan y anuncian. El anuncio pertenece a la misma esencia del relato: lo justifica, lo orienta, lo hace florecer. Sus verbos en pretérito enlazan constantemente con las formas verbales de futuro, que

apuntan a un gran acontecimiento venidero. Porque el pueblo de la Biblia es el pueblo de la Promesa. Mas he aquí que, a partir de cierto punto, a partir de esa raya que separa y une el Viejo con el Nuevo Testamento, la narración adquiere otro tono, se empieza a hablar de otra manera: en un presente que asume y corona todos los pretéritos. ¿Qué ha ocurrido? El cumplimiento de la Promesa. Y ¿qué ha ocurrido en los redactores de estos últimos libros? Que hacen una «interpretación» de todos los libros anteriores y que esta interpretación es Jesús de Nazaret.

Pero el género literario sigue siendo idéntico, de carácter narrativo. El concepto de Dios sigue siendo el mismo, de índole operativa. ¿En qué consiste la esencia divina? He aquí su definición: Dios se hizo hombre, vino a los suyos, y los suyos no le recibieron; dio vista a los ciegos y curó a los leprosos, murió y resucitó, se sometió a la ley y nos libró de la ley, padeció en la carne y obtuvo para nosotros la resurrección de la carne. Trajo la Buena Noticia. Sus palabras fueron palabras de verdad y de salud. Y así como él se asemejó en todo al hombre, menos en el pecado, así también sus palabras, expresadas en palabras humanas, se asemejan a éstas en todo, menos en el error.

Todos los esfuerzos realizados por el hombre para penetrar en el misterio de Dios encuentran su más conmovedora ilustración en aquella lucha que sostuvo Jacob con el ángel a orillas del río Yabboq. Su lucha era su empeño por conocer el nombre de Dios. Aquí se compendia todo. Cuando un día Yahveh se mostró a Moisés, lo hizo manifestándole su nombre (Ex 3,14). Pero esta manifestación era todavía muy imperfecta y su nombre era tan sólo un esbozo o anuncio. «Yo soy *el-que-soy*» quiere decir «Yo soy *el-que-seré*». Hasta que llegó Jesús, cuya obra salvadora él mismo la resumió así: «He revelado tu nombre a los hombres» (Jn 17,6).

Este nombre, en vocativo, será la raíz de toda oración.

Es el tú que los hombres pronuncian desde el fondo de su alma, ya que Dios constituye el verdadero tú del verdadero yo de cada uno. Es un yo que surge cuando él me llama, cuando él me nombra. Lo primero que Adán recibió fue un nombre, una identidad: una capacidad de respuesta personal a un llamamiento igualmente personal. Y, ya para siempre, el lenguaje será el lugar de encuentro, la casa común de Dios y del hombre.

Dios sigue siendo el Incomprensible; pero los creyentes, más que de incomprensibilidad, prefieren hablar de ocultamiento. ¿Qué diferencia hay? Aquello es una proposición de orden intelectual, esto es una experiencia de índole afectiva. Así también, Dios sigue siendo el Inefable, pero los creyentes se sienten autorizados y obligados a repetir cada día: «Santificado sea tu nombre».

Ese nombre, en nuestra boca, ha sido mil veces mancillado, pero mantiene aún un extraño poder de seducción. Lo puedo pronunciar en privado y en público, pero no es susceptible de apropiación. Nombre que no contiene a Dios, pero me vincula a él. Moneda muy gastada por el uso, que ha perdido su efigie, pero que conserva su valor. Nombre que ha sido de tantas maneras profanado; no obstante, algo sigue intacto detrás de esas cuatro letras. Nombre desacreditado por los sabios, utilizado en su favor por los poderosos, abominado por los enemigos y trivializado por los amigos, todavía puede ser objeto de análisis y de amor. Dios. A este monosílabo convienen, en el más alto grado, aquella restricción y aquella alabanza: «Palabra que no es concepto, porque es ella la que hace concebir».

La fe se expresa en oración. La fe es como un diálogo existencial, tácito. Aunque nada le digamos a Dios, aunque no pensemos en él, esa fe hace que todos nuestros actos puedan convertirse en adoración, súplica y agradecimiento. Pero es menester que alguna vez pronun-

ciemos ante él palabras de adoración, súplica o agradecimiento.

Sé que más de una vez experimentaremos la inutilidad de nuestras plegarias, su atroz falta de sentido o su trivialidad. Tú eres, ¡oh Dios!, el Señor de los cielos y la tierra. Lo digo con la misma rutina con que se dice todo lo sabido: dos y dos son cuatro. Lo digo con la misma convicción con que se dice lo que no podemos comprobar personalmente: el Rhin es más corto que el Vístula. Tal vez, un día nos resolvamos a prescindir de la oración, decisión que puede estar motivada incluso por razones de un discreto realismo y hasta de reverencia. Nos damos cuenta de lo peligroso que puede ser citar a Dios en vano, percibimos también cuán impropio resulta retirarnos a un lugar solitario y cerrar los ojos para dirigirnos a aquel que está en todas partes y en el fondo de nosotros mismos, y cómo puede ser también un desatino el pretender amar con un amor nominal y expreso a quien está detrás y debajo de todo amor. ¿No sería preferible renunciar a proyectos tan inanes y reducirnos a un silencio tenaz, laico, humilde?

Oración, que viene de *os*, «boca», obligando incluso al maestro de meditación a retroceder a las formas más materiales de plegaria, a emplear de nuevo este rústico instrumento, a vocalizar cuidadosamente. He ahí la única humildad. Porque se trataba de una tentación; la de quien arroja de su mente, por inadecuadas, todas las imágenes de Dios con el fin de adorar puramente a Dios, y luego acaba adorando ese vacío, ese hueco que contempla embelesado como obra suya purificadora, y que tristemente confunde con la trascendencia divina.

Oremos.

### III

Pero que la oración arraigue en la vida, que brote de ella, y que su lenguaje forme parte de ese gran lenguaje incesante que no está hecho sólo de palabras y pausas,

sino, sobre todo, de obras y omisiones (la oración cristiana no es especulativa, también ella es *narrativa*).

Resulta, en verdad, digno de atención el giro dado recientemente por los métodos de espiritualidad: si antes se iba de arriba abajo, extrayendo de la meditación las aplicaciones oportunas para nuestra conducta, ahora, generalmente, se procede al revés, de abajo arriba, empezando por la vida, tomándola como punto de arranque, haciendo que ella vaya configurando la plegaria. Así oró Israel, desde su propia historia. Una oración desconectada de la vida es una oración sin vida, y causa hoy a las almas un penoso sentimiento de irrealidad.

En cierto modo, este mismo giro puede observarse en la teología, todas esas teologías que podríamos llamar de la gama cálida, teología pastoral en una acepción muy amplia, y que no constituyen ningún manual de evangelización, sino todo lo contrario, una suerte de cuestionamiento de la teoría desde la praxis. Mientras la teología habitual solía partir de los principios para iluminar los hechos y definir su valor cristiano, aquí, en combinación con ese esquema, se parte también de los hechos para contrastar y verificar el valor cristiano de una determinada manera de pensar. Pero esta misma conexión —constante, programática, quizá obsesiva— con la existencia real ha obligado a la escatología, o teología del mañana, a desistir de toda lucubración sobre el pasado mañana, sobre la eternidad, y a definirse a sí misma no tanto como ciencia de las postrimerías, sino, más bien, como investigación de las realidades actuales en su dinamismo hacia esas postrimerías; hacia un futuro que no sólo ha de trascender, sino también recapitular, todos los futuros históricos.

El teólogo actual no es el pensador que especula en soledad. Es un hombre que trabaja a pie de obra, más o menos desprendido del viejo estatuto académico, sumergido en la vida de sus hermanos. Practica el diálogo con los estudiosos de otras ramas del saber, dirige su atención a esa larga serie —cada vez más larga— de

«cuestiones fronterizas», quiere establecer en estos dominios un intercambio, aspira a un tipo de conocimiento interdisciplinar. Ha comprendido que no basta tampoco el contacto, siempre tardío, con una obra exterior ya hecha y desde un pensamiento cristiano ya hecho, contacto que sólo podía permitir, como ha ocurrido últimamente, una confrontación cortés en lugar de aquella hostilidad de antaño o aquella recíproca ignorancia. Eso no es suficiente. Hace falta que la nueva teología brote ya en una tierra común, en la cabeza de un hombre que está afectado, y tal vez desazonado, por los problemas más vivos que hoy sacuden a la cultura; un hombre que es hijo de su tiempo y de su mundo, capaz de vibrar al ritmo de su tiempo e incapaz de mirar su mundo desde fuera.

Sabido es que la ciencia humana ha perdido aquella euforia de que solía hacer gala. Se ha vuelto muy auto-crítica, muy consciente de la provisionalidad de cualquier sistema. El científico moderno sabe que los principios necesitan ser constantemente replanteados. Es la suya una mente tan modesta como orgullosa. Tiene el orgullo de haberse emancipado de toda obediencia intelectual, a la vez que tiene la humildad de someter todas sus hipótesis de trabajo a una rectificación continua. La geometría posteulidiana, por supuesto, es superior a la que inventó Euclides; pero no porque se considere que ya posee la verdad, sino precisamente por su flexibilidad y relativismo, es decir, por su esencial modestia. Hay un talante empírico que viene a ser un fruto tan glorioso como amargo, tan fecundo como destructor de todos los absolutos terrenos. Y me pregunto qué virtudes concretas deberá tener la teología que asuma esta novísima comprobación de la contingencia humana sin pretender englobarla en seguida como si fuese una simple ratificación de lo que ella había enseñado desde siempre, antes al contrario, dejándose interpelar por esa misma comprobación para un examen nuevo y diferente de sus propias teorías y de su propio quehacer.

Todo esto abre grandes horizontes, a la vez que impone pesadas responsabilidades, al nuevo lenguaje teológico. Desde luego, una cosa parece cierta, y que ya ha señalado Antiseri: que los teólogos se hallaban en un error cuando creyeron que los metafísicos eran sus aliados, y los positivistas sus enemigos, y que no pueden darse respuestas religiosas a preguntas metafísicas, por la misma razón por la cual no podemos dar respuestas de química a preguntas de álgebra.

También el teólogo debe estar muy atento al «nivel experimental» de su campo de trabajo. La verdad humana no preexiste en un vago empíreo, la verdad se *verifica*. «La verdad es concreta». Para que el pensamiento sea operante, incluso para que sea correcto, debe arrancar de la vida, la cual no será sólo su punto de partida, sino también su punto de referencia constante, su criterio diario de comprobación. Quiero decir que el pensamiento no puede ser un comentario exterior y superior de los hechos, ya que éstos constituyen un momento interno de la elaboración misma del pensamiento.

La verdad consiste en la realidad, y la realidad está del lado de la vida, de lo cotidiano, del prójimo; del lado de todo lo que es inmediato o urgente.

Pero ¿no estaremos anteponiendo sistemáticamente lo urgente a lo importante? Para un creyente, lo importante, «lo único necesario», sigue siendo escuchar a Jesucristo. Ahora bien, ¿dónde, y cómo, y cuándo habla Jesucristo? Una vez desaparecida su presencia física, cuando ya no es posible sentarse frente a él junto a María de Betania, hoy su voz llega hasta nosotros no sólo en el silencio del corazón, sino también desde la calle, por boca de todos sus hermanos pequeños y sufrientes. Es innegable que cualquier encuentro con el hombre debe remitirnos a ese tú absoluto, misterioso, que está detrás de todo tú humano, respaldándolo; pero también es cierto que el tú de Dios sólo se nos hace accesible bajo la for-



ma de ese otro tú, el tú del hermano. Entre todos los errores que pueden afligir al hombre, considero el más pernicioso y patético el de quienes creen que aman a Dios sólo porque no aman a nadie más.

La Palabra soberana, eterna y sin contexto, suena en las voces más trémulas y a través de los signos de los tiempos, que sólo se hacen perceptibles en la medida en que vivimos dentro de la realidad y comprometidos con ella. No esperemos *epifanías*. Hay que trabajar en la *diafanía*, haciendo transparente el corazón al tú de Dios, y transparente el mundo a la revelación de los signos.

Tan frecuente ha sido un pensamiento puro que sólo era pura irrealidad, teoría montada sobre el vacío, teoría sumada a otra teoría; tan frecuente era el recurso a lo inverificable para evitar el enfrentamiento con la realidad, tantas veces las grandes palabras sólo servían para tapar agujeros, han sido tantos los crímenes contra la vida cometidos en nombre de la superioridad del pensamiento, que a nadie puede extrañar esta reacción de sentido contrario a que asistimos ahora; esta impug nación, este apremio, esta impaciencia y desdén, los folletos sobre cómo transformar el mundo en ocho días. Ya la acción parece constituir la única respuesta legítima, el único tiempo y espacio donde la verdad se encarna y se torna visible, es decir, convincente. ¿Qué se ha hecho, por ejemplo, de aquellos encuentros y coloquios donde cristianos y marxistas buscaban una convergencia teórica, un mejor esclarecimiento de sus posiciones? ¿Qué se hizo aquel trovar, las músicas acordadas que tañían? ¿Qué se hizo aquel danzar, aquellas ropas chapadas que traían? Ved hoy a sus hijos metidos en otra suerte muy distinta de diálogo, tratando de lo que hay que hacer juntos esta mañana, analizando lo que hicieron juntos ayer por la tarde. En el campo del ecumenismo, muy por delante de esas lentas aproximaciones permitidas por los teóricos de las Iglesias, numerosos grupos de aquí y de allí colaboran en cualquier actividad social o política, a la vez que se sienten por completo hermana-

dos en torno a un sacramento escueto y a unas pocas, muy sobrias afirmaciones compartidas por todos. Es la hora de la acción, hermanos. «El que tenga algo que decir, que se adelante y calle».

¿Y la verdad? Porque nadie puede negar que existe una verdad objetiva, y que existe el deber de indagar esta verdad, y que existe el deber de confiar en las posibilidades de esta indagación... Ellos ni afirman ni niegan. El hombre pensante no abarca al hombre contradictorio. La fe documentada palidece junto a la fe desnuda. Las palabras se hacen, se deshacen y rehacen. ¿Es la respuesta algo más que la gracia inmanente a la pregunta? Querido Ignacio Escribano, tú lo viste y nos lo explicaste: el nido que construyen las golondrinas en el cáliz de piedra del pórtico. ¡Ah, ese último consuelo de la mente, que ha hecho al fin su descubrimiento supremo: que lo importante no es encontrar, sino seguir buscando! He aquí un Sísifo de la razón y de la fe que no cesará de intentar subir a la montaña una y mil veces. Pero en lo sucesivo podrá hacer esto con otro ánimo muy diferente: convencido de que la verdad no está en la cumbre, sino en el camino, y Dios no está más allá, sino al lado; no en el templo de Jerusalén, sino en la carretera que sube a Jerusalén desde Jericó.

Trato de discernir qué puede haber, en esta actitud, de evasión también, buscando en el fervor de la vida un refugio contra la intemperie y desasosiego de la incertidumbre, contra la inquietante ambigüedad de las palabras, qué puede haber ahí de «huida hacia adelante».

**LA UNIDAD HACE POSIBLE EL  
DIALOGO,  
EL PLURALISMO HACE POSIBLES  
A LOS DIALOGANTES**

## I

Contra dogmatismo, pluralismo.

Serían, efectivamente, el octavo pecado y la octava virtud si no fueran algo así como la suma de muchos pecados y virtudes capitales. Contra soberbia, humildad; contra pereza, diligencia; contra ira, paciencia... Está claro que en el dogmatismo hay una feroz intransigencia contra todos los que discrepan, y hay soberbia, engreimiento y conciencia mesiánica, y hay avaricia y acaparamiento de la verdad, y hay pereza, renuncia a toda búsqueda, cómoda instalación en unos principios que jamás el *homo dogmaticus* se tomará el trabajo de examinar. Mézclense cien gramos de cada uno de los vicios, añádate una hoja de laurel y se deja hervir a fuego lento.

Contra dogmatismo, pluralismo. El pluralismo es tan humilde y paciente, tan diligente y magnánimo, que ni siquiera se arroga el título de virtud y se halla pronto a confesar sus miserias. La definición que de sí mismo da es un modelo de modestia, a la vez que de perspicacia: el sistema de convivencia más imperfecto, excepción hecha de todos los demás. Su mismo nombre se presta a conexiones muy poco honrosas: pluralidad, multiplicidad, dispersión, desintegración.

Dícese íntegro aquello que está entero y es puro. Íntegro es precisamente el adjetivo que para sí recaba el dogmatismo, denominado también integrista. Afirma

poseer la verdad íntegra; no sólo la verdad, sino toda la verdad y nada más que la verdad. Por el contrario, y como es obvio, el pluralismo habla de la verdad en plural: de verdades lo bastante numerosas para evitar una conclusión demasiado parcial, lo bastante flexibles para aceptar corregirse mutuamente y lo bastante diferentes entre sí para poder compensarse unas con otras.

Por lógico y necesario que nos parezca, el pluralismo no es una situación natural. Digo natural no ya respecto de una naturaleza humana perfecta, infalible, sino respecto de esta naturaleza nuestra averiada e insegura, a la vez que mezquina. Porque entre las muchas taras del hombre, se halla su tendencia a mirar lo otro, lo ajeno, según una de estas dos perspectivas desgraciadas: o bien como algo rival, o bien como algo extraño y anómalo, capaz de suscitar nuestro escándalo o nuestro desprecio. ¿Qué fondo aldeano, xenófobo, pervive en el corazón del hombre? Se trata de una propensión a destruir, reprimir o subestimar todo aquello que es diferente. Por eso, el pluralismo significa una victoria, un estadio superior y, dada nuestra labilidad, una situación siempre amenazada de retroceso. (¿Como una síntesis inestable? La tesis representaría la unanimidad; la antítesis, el conflicto; la síntesis, el pluralismo y la tolerancia. Habrá que volver nuevamente sobre este *gets* de la convivencia ganada día a día, progresiva y siempre precaria; de un diálogo que significa respeto a las verdades y búsqueda común de la verdad.)

En el mejor de los casos, en los casos más moderados, cuando el integrismo significa tan sólo una aspiración a la homogeneidad de opiniones y convicciones, el resultado supone ya un innegable empobrecimiento. Tal objetivo no se alcanza si no es a costa de la creatividad de los individuos que piensan y de la complejidad de las cosas que se piensan. Pero la pretensión del integrismo difícilmente se detendrá ahí. Por naturaleza tiende a ir más allá, hasta imponer tiránicamente un único tipo de verdad.

¿Qué tipo de verdad? ¿Qué clase de verdad puede obtenerse en tales condiciones?

Cualquiera que sea la materia de que se trate, pienso que todas las opiniones pueden y deben ser expuestas con libertad. Basta privar de la palabra a un opinante, para que los efectos lleguen a ser desoladores. Si su opinión era la verdadera, porque se impide así conocer la verdad; si era falsa, porque se impide ese mejor y más matizado conocimiento de la verdad que sólo tiene lugar tras su confrontación con el error. Pero lo que sucede de ordinario, como muy bien advirtió Stuart Mill, es que ni esa opinión ni las demás suelen ser totalmente acertadas o totalmente falsas. Cuando dos ideas entran en liza, generalmente no se trata de dos verdades, ni tampoco de dos errores, sino de dos medias verdades. Si evitamos su contraste, ¿qué ocurrirá? La media verdad que se ha dado por buena, al no encontrar antagonista donde limitarse y pulirse, se hipertrofia y acaba convirtiéndose en un error; la otra, la que fue silenciada, alimenta en el exilio su resentimiento, afirmándose a sí misma con parecido exclusivismo. Y así, de esas dos medias verdades, hemos hecho dos errores.

En esto acaba la famosa verdad íntegra de los integristas y la famosa verdad pura de los incontaminados.

Omar era un fanático ejemplar cuando ordenó quemar la biblioteca de Alejandría: «Porque no hay más que un libro verdadero, que es el Corán; todos los demás libros, o dicen lo mismo que el Corán, y son inútiles, o dicen otra cosa distinta, y son nocivos».

Conozco las objeciones contra el pluralismo. La primera, el pluralismo degenerando en dispersión y atomización. Efectivamente, ése es su riesgo, pero no mayor del que acecha por el otro cabo a la unidad, la cual puede, con la misma rapidez, degenerar en uniformidad y opresión.

De hecho, pese al pluralismo hoy existente, muy superior al de épocas pasadas, la humanidad ha logrado un

consenso, por lo que respecta a algunos puntos básicos, mucho más sólido y generalizado que en tiempos anteriores. Existe una carta magna de los derechos humanos que ningún sistema ideológico osaría hoy rechazar o discutir. Estos derechos, ya se sabe, son frecuentemente violados en muchas sociedades; pero quienes así actúan se ven obligados ante el mundo a dar una explicación, o bien negando de plano que existan tales violaciones, o bien justificándolas como un recurso de emergencia, recurso que tiende precisamente al más eficaz establecimiento de un nuevo orden tutelador de todos los derechos. Si la hipocresía es un homenaje que el vicio rinde a la virtud, también los sofismas constituyen una innegable forma de pleitesía a la racionalidad. Sofistas y no sofistas, hipócritas y personas sinceras, demuestran estar concordes en lo fundamental. Nunca como en nuestros días había sido tan grande el acuerdo teórico de los hombres acerca de los derechos del hombre. El pluralismo empieza donde esa unanimidad termina.

Cabría pensar también que el pluralismo fomentará las contiendas, disensiones y enfrentamientos. A esta segunda objeción respondo que en un régimen pluralista es mucho más improbable que las discrepancias se conviertan en conflicto. La diversidad de valores admitidos hace que los distintos grupos humanos sólo parcialmente se opongan, mientras que parcialmente coinciden y se compenetran. Lo que pudiera ser un factor multiplicador de discordias, cumple a la vez una misión reguladora al evitar cualquier oposición total. Los grupos políticos, por ejemplo, ya no cuadran con los grupos religiosos, económicos o geográficos. Hay ingleses que no son anglicanos, comunistas que no son prosoviéticos, intelectuales que militan al lado de los trabajadores, blancos que hacen causa común con los negros. Es posible que una misma persona, un campesino, esté hoy a la vez, y por distintas razones contra los obreros industriales, contra la clase burguesa, contra los movimientos feministas, contra el Mercado Común, contra los obispos

conservadores y contra el Rácing de Santander; y no está, no puede estar, completamente contra nadie. Se trata de grupos dispares, funcionales, permeables. Se trata de una sociedad compleja y muy fragmentada, en la cual intervienen simultáneamente tendencias que conjugan y hasta cierto punto neutralizan sus intereses, sus programas y sus modelos. Teóricamente, es la situación ideal para el diálogo, con múltiples accesos laterales y vías de confluencia.

Nadie ha de sorprenderse tampoco ante un hecho que podría parecer paradójico: el hecho de que coincidan hoy esa diversidad de tendencias y la más aguda conciencia unitaria; conciencia que no responde solamente a una idea religiosa o metafísica, sino a una experiencia vivida: la efectiva unificación de los hombres por medio de la ciencia y de la técnica. La «humanidad» ya no es un concepto abstracto, es un hecho de comprobación. Ahora bien, esta unificación ha suscitado inmediatamente su propia respuesta; no de signo contrario, pero sí complementario. A fin de atenuar los peligros de una civilización que, por ser universal, podría convertirse en igualitaria y niveladora, surge en todas partes, con pujanza cada vez mayor, un espontáneo movimiento en favor de las culturas locales. Tal reacción no consiste sólo en una reflexión retrospectiva, un estudio de los orígenes en busca de la propia identidad, sino también en un proyecto de autonomía, una voluntad de afirmación de todo lo autóctono. Curiosamente, las regiones, las nacionalidades, van a tener un sello más particular y distintivo dentro de esta unidad supranacional. Cuanto más se asemejan los españoles y los franceses, más se distinguen los catalanes de los castellanos. El desarrollo del ecumenismo coincide también con la progresiva diversificación de las Iglesias locales. Lo cual, en el fondo, no es ninguna paradoja; es un fenómeno tan lógico, que más bien resulta un fenómeno mecánico.

Hay que reconocer, sin embargo, que sobre el pluralismo se cierne una grave amenaza. Sucede que las di-

versas formas culturales de la humanidad no sólo son muy variadas, sino también muy desiguales. Existen pueblos que son, sobre todo, «emisores», y otros que son, sobre todo, «receptores». Con frecuencia, éstos se limitan a asimilar los esquemas de cultura que les transmiten los otros, los pueblos poderosos, tan ambiciosos quizá, que exportan su propia concepción de la vida como otra mercancía cualquiera; tan altruistas quizá, que quieren imponer al mundo entero lo que ellos consideran motor del progreso y clave de la felicidad. Pero se trata de un falso altruismo o de una ambición equivocada. De hecho, sobreviene el empobrecimiento para unos y para otros, para los pueblos ricos y para los pueblos pobres. Estos pierden su identidad y aquéllos se ciegan, se vuelven insensibles a cualquier otro valor que difiera de los suyos, a cualquier otra figura de vida que no encaje dentro de sus criterios preferentemente económicos. He ahí el peligro, inevitable en todo diálogo donde los interlocutores poseen una fuerza muy desigual.

Pero no es inevitable sucumbir a tal peligro. Ni siquiera la ciencia, ni siquiera la técnica (a cuyo avance sería inútil querer oponerse o sustraerse), tienen por qué ser consideradas un factor de uniformidad en el mundo moderno. A pesar de su carácter objetivo, universal y universalizador —ese lenguaje común que proviene del desciframiento matemático de lo real—, la ciencia no tiende, de suyo, a suprimir o difuminar las diversidades culturales. Cultura y ciencia, efectivamente, no constituyen dos esferas distintas y contrapuestas; ésta forma parte de aquélla, es parte de una determinada totalidad cultural. En ningún sitio la ciencia puede ser concebida como algo ajeno, exterior, como algo perteneciente a otro universo mental más evolucionado. Cada civilización debe realizar su propia síntesis, la incorporación de la ciencia a sus raíces culturales; síntesis tan diferenciadora como esas mismas raíces. Ni la ciencia ni la técnica vienen a abolir las diferencias, simplemente nos obligan a replantear éstas en otro nivel.

Resumiendo: la unidad hace posible el diálogo, el pluralismo hace posibles a los dialogantes.

## II

Pero el auténtico pluralismo no significa solamente la existencia simultánea, en un mismo espacio, de varios estilos de vida y varias concepciones de la realidad. Aspira a una convivencia efectiva y a un intercambio fecundo. No se trata de permitir a cada uno su monólogo, sino de establecer el diálogo entre todos.

Por supuesto, esto exige de cada una de las partes la renuncia a pretender imponer al conjunto su propia idea particular, su norma o su proyecto. Pero supone también que cada sistema de pensamiento renuncia a erigirse como el único exhaustivo, el único que abarca a los demás, el único que proporciona las explicaciones últimas. Tales pretensiones carecen de futuro. La época de los sistemas totales pasó a la historia. Ningún pensador serio se jactaría hoy de poseer la llave de la verdad y de poder ofrecer al mundo un mensaje personal de salvación. Ya no toleramos tampoco los dilemas demasiado simples. O socialismo o capitalismo... Hace tiempo que uno y otro se ven obligados a ensayar soluciones mixtas; mientras los países socialistas relajan su economía dirigida, la economía de libre mercado se impone restricciones cada vez más severas.

En un mundo pluralista no tienen aceptación —ni tienen cabida ni tienen sentido— esos dilemas apremiantes del tipo «O yo o el caos»; esos enunciados maniqueos, dogmáticos, que explican el universo mediante alguna disyuntiva tan tajante como falsa. El mundo es complejo, y las posiciones dogmáticas quedan condenadas, antes que nada, por su irrealismo, por ese error de simplificación que subyace a los diversos errores propios de cada variante. ¿O todo o nada? Hay otras muchas salidas: ni todo ni nada, sino una parte; ni todo ni nada,

sino una tercera cosa; a la vez, todo y nada, pero en distintos tiempos, o al mismo tiempo, pero en distintos planos. El mundo es complejo.

Los dilemas resultan falsos dilemas cuando son formulados de manera interesada y capciosa.

Por ejemplo, ciertos intérpretes de la doctrina católica usaron a menudo de este ardid expresa o tácitamente. O sumisión incondicional a su magisterio, o anarquía de pensamiento; o una exégesis definitiva y rígida, o el extravío de las versiones subjetivas; o piedad tradicional o sentimentalismo aberrante. Se trataba de forzar la adhesión de la gente proponiendo disyuntivas cuyo segundo término fuera odioso e inadmisibles. Demasiado fácil, desde luego; demasiado fácil y demasiado innoble. De sobra sabían ellos que, además de las dos posibilidades expresadas en cada uno de tales dilemas, existe siempre una tercera. Pero la respuesta oportuna en este caso sería el argumento *ad hominem*, la aportación de un nuevo dilema: o fanatismo autoritario o pluralismo razonable.

Es evidente que en toda religión institucionalizada como comunidad de fe tiene que haber alguna definición de dicha fe, y, por consiguiente, algún criterio para determinar los que están dentro y los que están fuera. ¿Cuál sería, en nuestro caso, este criterio, esta raya de demarcación?

Cristo dijo: «Quien no está conmigo, está contra mí» (Mt 12,30). Pero dijo también: «El que no está contra nosotros, está con nosotros» (Mc 9,40). ¿Cómo conciliar ambas cosas? Porque parece que la primera de estas dos frases condena la neutralidad, asimilándola a una forma de hostilidad; en la segunda, por el contrario, esa misma neutralidad es alabada como una forma implícita de amistad y alianza. Sin embargo, no existe entre esas sentencias contradicción alguna. Según sus respectivos contextos, la primera nos obliga a examinar con rigor la sinceridad de nuestra condición cristiana, mientras que

la segunda nos invita a interpretar de manera amplia, generosa, afirmativa, la situación de los no cristianos con respecto a Cristo. Entre una y otra frase hay algo más que compatibilidad: quien no está con Cristo (es decir, quien no piensa con Cristo que todos aquellos que no están contra nosotros, están con nosotros), está contra Cristo.

Fuera de la Iglesia se dan preciosos frutos de santidad, las olivas que maduran fuera del arca, según palabras de San Agustín (*Contra Faust.* 12,20). Porque las fronteras de la Iglesia visible no coinciden con las del Reino. Porque la Iglesia nunca podrá apropiarse del todo los atributos que son exclusivos de su Señor. Cristo es el único camino, pero la Iglesia no es la única senda que conduce a ese camino. Cristo es la luz del mundo, pero la Iglesia no tiene el monopolio de su irradiación. Cristo es la única puerta del redil, pero la Iglesia no es el único acceso a dicha puerta. Cristo es el único templo del Padre, pero en la casa de Dios hay muchas habitaciones. Sólo la persona de Jesús es el centro absoluto de todo, y la Iglesia visible no es siquiera el punto de referencia con respecto al cual las cosas, según su mayor o menor proximidad, podrían considerarse más o menos cristianas, sino sólo más o menos explícitamente cristianas.

Mientras no llegue el momento final, cuando la Iglesia se transfigure en Jerusalén celeste, recinto de los elegidos que llegaron de los cuatro puntos cardinales, el trigo y la cizaña seguirán aquí abajo estrechamente mezclados, y la única orden que el dueño de la finca dio es la de no cortar una sola hierba hasta el día del juicio. Entendiendo bien que tal consigna se debe no sólo al peligro de que la hoz de los criados pueda alcanzar involuntariamente alguna espiga de trigo, sino porque ellos mismos pueden fácilmente equivocarse, tomando como cizaña lo que es trigo.

En un mundo tan abigarrado como el nuestro, a la Iglesia le va a ser más fácil recordar que su misión es

misteriosa, de resultados nada cuantificables, la oscura misión de seguir siendo sal de la tierra: no un grupo humano al lado de otros grupos, ya que tampoco la sal es un alimento junto a otros alimentos. Antiguamente, cuando los límites de la Iglesia se calcaban sobre los límites del Imperio, configurando el perfil de una sociedad perfectamente homogénea en lo espiritual y en lo temporal, el peligro de confusión era realmente mucho mayor. De hecho, los criterios para determinar la pertenencia o no pertenencia de un hombre a la Iglesia, no siempre estuvieron exentos de contaminación política. Además de influir poderosamente en los sínodos eclesiásticos, los emperadores llegaron a dictar ellos mismos leyes contra los herejes. ¿Tan grande era su celo por la casa de Dios? Simplemente, los herejes atentaban contra la estabilidad del Imperio, cuya unidad descansaba sobre la fuerza unificadora de una religión única. La herejía, por tanto, constituía, a la vez, un crimen de lesa Iglesia y de lesa patria. De ahí que la fórmula del credo fuese utilizada contra los herejes, por el brazo secular, como un código contra desertores.

Toda comunidad religiosa constituida como tal supone una unidad de fe y necesita una cierta disciplina doctrinal. ¿Qué clase de disciplina, qué grado de unidad? Alguien podría pensar que su unidad interior debe ser mucho más estricta que la de cualquier sociedad terrena, ya que ella carece de medios coercitivos para hacer respetar esa unidad y debe permanecer una e indivisa a lo largo de los siglos y a lo ancho de las naciones. Otros, en cambio, pensarán que su grado de cohesión no necesita ser tan alto como el de una comunidad política, donde constantemente objetivos inmediatos requieren el acuerdo y la colaboración de todos los miembros. En realidad, se trata de una cohesión ni mayor ni menor, sino de otro orden. No sólo porque la autoridad en la Iglesia, como factor de unidad, posee una significación

y una finalidad muy diferentes, sino, sobre todo, porque su lógica, subordinada en todo momento a las imprevisibles mociones del Espíritu, nada tiene que ver con la lógica de las sociedades humanas.

Desde luego, el pluralismo cristiano presupone la unidad. Siempre tiene que existir una identidad religiosa. Siempre debe darse no sólo la comunión de los corazones en una misma fe, sino también la posibilidad de comunicación de las diversas experiencias de fe: el derecho a la diversidad comporta el deber correlativo de catolicidad, de apertura a las otras maneras de confesar y practicar un mismo credo. Habrá que evitar también, en lo posible, el escándalo de los hermanos más pequeños, la turbación inútil de aquellos a quienes cierta multiplicidad de formas sólo traería desconcierto, incertidumbre y desazón. A veces, un teólogo o un grupo de creyentes, invocando la libertad del pluralismo, hacen afirmaciones cuya letra parece oponerse a las fórmulas establecidas o al sentir del pueblo. No les reprocho su amor al pluralismo, sino la insuficiencia de ese amor. Si lo amasen más, se esmerarían en evitarle todo obstáculo innecesario, cuidarían más sus expresiones y se darían cuenta de que eso que dicen lo podrían decir igualmente de otra forma menos abrupta, menos airada o menos novedosa, esto es, más aceptable. La autoridad eclesiástica tiene el deber de respetar el pluralismo y de recordar aquella advertencia de San Ignacio según la cual «hay que ser más prestos a salvar la proposición del prójimo que a condenarla». Pero también el prójimo tiene el deber de practicar el pluralismo de manera autocrítica respecto de su misma proposición y de las múltiples versiones que ésta, sin perder nada de su valor, puede adoptar. El éxito del diálogo no es ajeno al cuidado de las formas.

En definitiva, es menester que sepan convivir unos y otros, los que ansían un mayor pluralismo y los que necesitan una mayor unanimidad. Ni éstos han de condenar a aquéllos ni aquéllos tienen por qué despreciar a

éstos. Habrá que evitar también una doble tentación: por una parte, hacer del pluralismo una teoría cómoda, que nos exima de todo rigor; por otra parte, pretender que esta diversidad de actitudes tenga que concretarse necesariamente en enunciados precisos, nítidos, sobre cuya ortodoxia poder dar en seguida un veredicto.

La unidad y universalidad de la fe no estriba en formulaciones abstractas, tanto más elásticas cuanto más abstractas, sino en la vida de comunión de todos cuantos se llaman cristianos, capaces de intercambio y reconocimiento recíproco. Movidos por el Espíritu, podrán practicar aquella «multiplicidad de lenguas» que trajo Pentecostés, y que constituye la más excelsa forma de diálogo, de comunicación con cada uno.

La unidad que degenera en uniformidad es mala, porque sólo se obtiene a costa de la autenticidad de nuestra adhesión personal, y el pluralismo que llega a dispersión es malo, porque disuelve la fe. Sin una fe común no hay comunidad. Sin autenticidad no hay personas para formar comunidad.

Es evidente, repito, que debe existir una definición de fe. La religión católica profesa un credo, un conjunto de dogmas a los que el creyente ha de prestar su asentimiento. Pero este conjunto, según quedó dicho en el Vaticano II, decreto sobre ecumenismo, está articulado como una «jerarquía de verdades». Las hay principales y accesorias, determinantes y determinadas. Se trata de círculos concéntricos alrededor de una verdad fundamental, que es Cristo, el Señor; verdad que en cierto modo constituye una verdad preconceptual y que puede ramificarse en distintas fórmulas conceptuales, dependientes de su marco cultural. Para que puedan ser luego cotejadas correctamente, necesitarán antes de una transcripción a las estructuras básicas de la fe primordial.

Las distintas Iglesias que aclaman a Cristo como Se-

ñor, reconocen hoy que ninguna de ellas agota la expresión de la fe común, que ninguna puede dar de él la imagen completa y definitiva: él es «siempre mayor». No hay duda que esta división de las Iglesias representa un escándalo, un hecho triste que resta ante el mundo credibilidad a su misión, y no hay duda que para ellas eso significa una grave pesadumbre. ¿No cabría, sin embargo, desde esta pesadumbre, desde esta humildad, desde el reconocimiento de la parte de culpa que a todas incumbe, ver en ello una misteriosa gracia? Cada una de las Iglesias puso su énfasis particular, subrayó especialmente un aspecto del mensaje, tal vez con vehemencia excesiva, pero ninguna de las demás puede renunciar a ninguno de esos aspectos. ¿No cabe ahí la posibilidad de un enriquecimiento mutuo para el futuro? ¿Cómo reunir en un haz de luz tantos destellos, tantos rasgos sueltos de ese rostro que todos amamos, pero sobre el cual todos hemos puesto también una sombra, una mancha, la huella de un oprobio? Hubo pecado, sin duda, en el hecho de la separación. ¿No podría hoy, a pesar de todo, interpretarse esa culpa como una *felix culpa*?

Pero la verdad de Jesucristo no se halla solamente en las Iglesias que se proclaman cristianas. Hay reflejos y fragmentos de esa verdad repartidos por todo el mundo: son las famosas «semillas esparcidas del Verbo». Este convencimiento, que no es de ahora, sino que data ya de los Padres, debe suscitar en nosotros un gran respeto por tantas maneras diferentes de pensar, a la vez que el propósito de ampliar y ahondar nuestra verdad con esas remotas aportaciones. Pero nunca impaciencia por bautizarlas.

Ya sé que la expresión «cristianos anónimos», hoy tan en boga, no es propiamente una calificación que la Iglesia se arroga el derecho de imponer a los hombres del exterior. Es, más bien, una persuasión de uso interno,



que los creyentes emplean precisamente para valorar con mayor modestia su propia condición, inmerecida, de cristianos explícitos. Es una expresión que traduciría aquella frase de Jesús antes citada: «Quien no está contra nosotros, está con nosotros». Es una forma de hablar, sin embargo, que puede resultar poco afortunada, poco deferente, incluso injuriosa para alguien que quizá vea en ella la graciosa concesión de una ciudadanía que él ni desea ni ha solicitado. Lo que íntimamente obedece a una razón de humildad en el cristiano, aparece hacia afuera como un gesto de superioridad, como una condescendencia; tal vez, como una gestión solapada de anexión espiritual. Por mi parte, confieso que siempre que oigo tales palabras, me parece que expresan una operación a la vez demasiado fácil y demasiado portentosa, lindante con la prestidigitación, y no puedo evitar el pensar en un teólogo vestido de lamé, habilidosísimo, sacando de un sombrero sintoísta la paloma del Espíritu Santo. Con los mismos motivos, un musulmán podría llamarme a mí «musulmán anónimo». Pero yo tengo mi nombre, al que me adhiero, y no me gusta que nadie lo considere un anónimo, o más bien un pseudónimo bajo el cual se escondería una identidad que me niego a reconocer.

La fe cristiana debe dejar a las otras formas de fe ser lo que son. No tenemos derecho a englobar todas las experiencias espirituales dentro de nuestra propia terminología, no podemos integrarlas precipitadamente en lo que ya conocemos, ni tampoco pretender dar de ellas una explicación suficiente, que sería, sin duda, una explicación reductora.

Sé que el diálogo no es fácil. Quienquiera que haya asistido a una reunión donde participan miembros de distintas religiones, ha podido advertir como una especie de contradicción latente, casi nunca declarada. Por una parte, todos decimos que acogemos a todos tal y como son, sin reservas ni segundas intenciones que pudieran tacharse de proselitistas. Por otra parte, sabemos

todos que nuestras respectivas religiones poseen una raíz misionera y una irrenunciable vocación universal. ¿Cómo compaginar ambas cosas? La impresión dominante es que nos falta sinceridad, bien sea en la acogida que concedemos a nuestros interlocutores, bien sea en la exposición que hacemos de las pretensiones de nuestra fe. Todo ello podría expresarse también de otra forma. La acogida al hermano no es plena si no deseamos para él lo mejor, y cada uno entiende (y no puede dejar de entenderlo así) que lo mejor para todos es la religión concreta que él profesa. ¿Cómo conciliar esto con aquel otro elemento que supone una acogida respetuosa, la voluntad de aceptar y amar al otro en cuanto otro? Decir que cada caminante debe seguir su camino y que todos los caminos desembocan finalmente en el mismo Dios, me parece una respuesta insuficiente, tal vez evasiva, tal vez tocada de irenismo. Creo que debemos reconocer ya que en el fondo de tales diálogos late una tremenda paradoja, una contradicción humanamente insoluble. Subrayo el adverbio *humanamente*, para poner de relieve la necesidad de invocar aquí el nombre del Señor; sólo él, para quien nada hay imposible, nos permite afrontar un deber imposible. Sólo él ha podido despertar en nuestro corazón, juntos y al mismo tiempo, este deseo ardiente de dialogar, este penoso sentimiento de su inviabilidad y esta esperanza contra toda esperanza. Se trata de una esperanza que desborda nuestra capacidad de espera, en la misma medida en que su perdón rebasa nuestra conciencia de culpa.

Tal vez, la integración ecuménica de todas las verdades sólo podrá darse en el último día, lo mismo que la reunión completa y definitiva de todos los elegidos. Nadie sabe cuándo será ese día. El aplazamiento de la venida de Jesucristo nos obliga a una laboriosa paciencia, abre ante nosotros un espacio para la convivencia pacífica y obsequiosa, para el análisis y los tanteos, para la multiplicidad de respuestas siempre provisionales. Es verdad que, de algún modo, en nuestra mano está «ace-

lerar la parusía», esperar su advenimiento con tan encendidos deseos, que él se digne adelantarlo. Pero lo que jamás podemos hacer es anticipar por nuestra cuenta, ilusoriamente, esa parusía, improvisar una falsa unidad con el pretexto de un falso pluralismo.

El verdadero pluralismo y la verdadera unidad son otra cosa muy distinta.

Ni el pluralismo destruye la unidad ni ésta sofoca el pluralismo. Lo uno no elimina lo otro, antes al contrario lo exige, a fin de que ni el pluralismo se convierta en dispersión ni la unidad degenera en uniformidad. Bien entendido que no tiene por qué ser más peligroso acentuar un aspecto u otro, una propiedad u otra. Quiero decir que no tiene por qué ser, de suyo, más disgregador el pluralismo que opresora, de suyo, la unidad. Constantemente estamos oyendo que «la libertad no es libertinaje»; de acuerdo; pero sería necesario repetir con la misma frecuencia que tampoco el orden es precisamente justicia. Porque los riesgos de distorsión y abuso no son menores en el concepto de orden que en el concepto de libertad. Lo que ocurre es que siempre suena más alto la voz de quien tiene más poder. ¿Cómo llegar así a un diálogo constructivo, en el cual la libertad y el pluralismo intercambiaran sus dones, sus buenos oficios, su fuerza correctora, con la unidad y el orden?

Repito, los excesos o descarríos pueden darse igualmente por ambos extremos. Parece que, dentro de la Iglesia, muchos de los que con más ardor pedían el diálogo, se hallan hoy cada vez menos dispuestos a ejercerlo, y no es infrecuente que al monólogo autoritario desde arriba corresponda ahora un monólogo reivindicativo desde abajo.

Cabría decir que el pluralismo es un fenómeno relativo al tiempo no menos que al espacio. Sin afectar, desde luego, a la continuidad de la fe más de lo que está permitido afectar a su unidad.

La doctrina en que se articula nuestra fe es histórica, porque proviene de un pasado y porque en ningún momento puede identificar su propio contenido, su contenido pleno, con la formulación concreta que de él ofrece en dicho momento. Sólo reconociéndolo así es legítima su pretensión de validez duradera. Antes dije que ninguna versión oficial agota las virtualidades de la fe cristiana; ahora hace falta añadir que tampoco la suma de todas las versiones que se han ido sucediendo al cabo de los siglos, puede llegar nunca a esa plenitud de expresión. (Hablar de *historicidad* de la verdad no creo que sea más incorrecto que hablar de la *dureza* del cobalto. No es incorrecto, es humano. Aunque supongo que no hace falta advertir que nunca podrá ser criterio de verdad ni la conformidad de un texto con una época determinada ni su fecundidad para el futuro. Tal pragmatismo resulta indigno del concepto de verdad.)

Vive la Iglesia sumida en el tiempo, y, con ella, su enseñanza y su conciencia de sí. Esta temporalidad pertenece a su propia estructura interna, es parte de su finitud y acicate de su esperanza. Vivirá, por lo tanto, muy atenta a los signos de los tiempos, cada uno de los cuales es para ella como una palabra de Dios que debe interpretar a la luz de esa gran palabra permanente que resuena en la Escritura, pero reconociendo, a la vez, que también la Escritura ha de recibir luz de dichos signos. Estos contribuyen a hacerla legible, comprensible en cada momento, con tal que las sucesivas interpretaciones vayan progresando en la misma dirección y sentido.

Una doctrina de expresión irreformable, elaborada de una vez por todas, sería un elemento de oclusión, una manera de «encadenar la palabra de Dios». Porque

ésta no queda silenciada únicamente cuando se la proscribire, sino también cuando es declarada intocable, sometida a una exégesis de bloqueo, confinada al reino de lo intemporal. He aquí cómo puede la verdad ser secuestrada con grandes honores, cerrada con llave de oro, atada con cintas de seda.

¿Y cómo se produjo la formulación de las llamadas verdades de fe?

Muchas de ellas constituyen la respuesta a una pregunta que sacudió las almas en un momento dado de la historia, pregunta que tantas veces adoptaba la forma violenta de una lucha no solamente espiritual. Por consiguiente, el enunciado dogmático en que fraguó esa verdad ha de ser entendido como tal respuesta, y ésta ha de ser entendida en función de la pregunta que la motivó, pues el lenguaje sólo resulta inteligible dentro del «discurso». Efectivamente, toda formulación teológica es hija de su tiempo. Para darse cuenta de ello basta percibir cuántos elementos helenísticos se hallan presentes en la teología patristica, cómo es profundamente medieval la teología escrita durante la Edad Media. Pienso que las proposiciones mismas de fe, más que «transparentar» la revelación, la «reflejan», ya que propiamente pertenecen a la respuesta que los hombres han dado a la revelación.

Es menester preguntarse: la *filia* y el *agapé* de entonces, ¿coinciden exactamente con lo que nosotros traducimos por *amistad* y *caridad*? ¿A qué modalidades de nuestro amor actual corresponden? Cuanto dije antes de la historia y geografía del lenguaje, tiene aquí una acuciante aplicación. Sucede que el magisterio eclesiástico no posee el control de las palabras; éstas siguen su curso, amplían o reducen su sentido; muchas de ellas son, al cabo de un tiempo, desplazadas, marginadas, se hacen irreconocibles. ¿Cómo trasladar esos conceptos a otro código, a otro sistema de significación hoy vigente? Se necesita un replanteamiento de los datos, una re-

construcción de aquella pregunta que dio origen a esa respuesta. ¿Con qué probabilidades de éxito? ¿Es posible recuperar, en su genuina unicidad existencial, el pensamiento de los medievales? La Ilustración reconstruyó a su modo la Edad Media, el Romanticismo también, nosotros también. Pero nuestra idea del siglo XIII es distinta de la que dieron de él los hombres del XVIII y los del XIX, y distinta, desde luego, de la que tuvieron de sí mismos los hombres que vivieron en aquel siglo. He aquí el pluralismo en el tiempo. A la vez que se hace historia, hay que hacer historia de la historia. He aquí el diálogo en el tiempo, que consiste en someter los textos anteriores a sucesivas lecturas.

Puesto que cada época tiene su propio ámbito conceptual y sus propios instrumentos, parece que es imprescindible, para conservar un significado, analizar a fondo el significante. Tal vez mantenerlo a la letra sería traicionarlo en su espíritu. En una doctrina viva hay siempre un componente estable, sustancial, y otro móvil; si éste se fija, aquél resulta ininteligible y acaba vaciándose. Una forma muerta no es sólo peso muerto, sino también agente de corrupción, capaz de dar muerte al conjunto. Aquí encuentra su sitio el célebre axioma: «Es por su física por donde mueren las metafísicas».

Desde luego, una proclamación actual de la fe tiene que haber asimilado lingüísticamente lo esencial de la tradición, pero al mismo tiempo debe liberarse de todas aquellas adherencias que por ser hoy irrelevantes, por haberse hecho opacas, falsearían el mensaje. De Lubac nos advierte cómo, si queremos que el río de la auténtica tradición llegue hasta nosotros, necesitamos dragar constantemente su lecho.

Hace falta, pues, a la hora de expresar nuestra fe, algo más que una fidelidad indiscriminada: hace falta una «fidelidad creadora». Es menester memoria e imaginación. No hay más remedio que formular y reformular. Pues es bien sabido que los clásicos no envejecen, pero sus traducciones sí.

Ya desde los orígenes, el mensaje cristiano ha sido siempre «locura para el mundo». Con seguridad lo es y lo seguirá siendo. Su contenido difícilmente puede dejar de ser escandaloso.

Pero hoy este escándalo reviste en muchos casos formas especiales. No se refiere tanto al contenido cuanto a la manera en que éste viene expresado. Con frecuencia, las verdades de fe, a las cuales se reconoce un carácter metahistórico, siguen siendo formuladas según modos conceptuales históricamente caducados. A quienes por inercia continúan utilizando semejante lenguaje, conviene aquel reproche de Péguy: porque no están con la naturaleza, creen que están con la gracia, y porque no son de su tiempo, creen que pertenecen a la eternidad. Tal lenguaje suscita en mucha gente un escándalo que no tenemos ningún derecho a identificar con el «escándalo de la cruz».

Puesto que depende de la predicación, la fe depende, en cierto modo, del lenguaje. Su suerte está ligada al lenguaje que emplee en su transmisión. Preguntarnos, pues, si ese lenguaje es actual o no, equivale a preguntarnos si es válido o no.

En ciertos aspectos, el lenguaje de la Iglesia se halla necesariamente vinculado al lenguaje bíblico, el cual constituye no sólo su expresión original, sino también su inspiración permanente e irrenunciable. Lenguaje, es verdad, propio de una cultura agropecuaria. Principalmente la liturgia se articula toda ella sobre fragmentos extraídos de la Escritura, e incluso los himnos y preces que hoy componen los técnicos conservan su mismo estilo y sabor. Una y otra vez se reelaboran los temas de la oveja perdida, la siembra a voleo, la mujer amasando el pan, el cayado y las flechas. ¿Lenguaje anacrónico? Lenguaje intemporal. En esas imágenes se reconoce y se expresa el hombre de todos los tiempos. También el lenguaje profano sigue hablando de cosechar éxitos, de obras fecundas, de instituciones estériles. Nadie se sorprenderá si en misa oye hablar de la vid fecunda y la hi-

guera estéril, de la cosecha del juicio final. El lenguaje litúrgico es actual, tanto como puede serlo la madera o el cobre.

No podría decirse lo mismo de la tinaja de madera, el candil de cobre y el lenguaje teológico que ordinariamente se ha venido usando. Hace mucho tiempo que a la teología le prestó la filosofía escolástica su aparato conceptual, y en pago de sus servicios recibió el título de Filosofía Perenne. ¿Puede darse un título más sospechoso? Ella, humildemente, se proclamaba «sierva de la teología», pero en realidad ha funcionado casi siempre como dueña de su dueña, atándola a su carro, lastrándola con un léxico categorial que le impidió evolucionar debidamente. La filosofía, sierva de la teología, y la teología, sierva de la Escritura. Tal gradación recuerda, finalmente, el título pontificio de «siervo de los siervos de Dios», demasiado retórico para ser creíble en el mundo de hoy.

Demasiado retórico, ampuloso y arcaico, cierto lenguaje eclesiástico. «En medio de esta tan grande perversidad de opiniones depravadas, Nos, urgidos por la sagrada responsabilidad...» Se presta a un juego de adivinanza: adivinen ustedes cuándo, en qué siglo, en qué edad geológica, fue escrito ese párrafo. Es un lenguaje que huele a alcanfor. Aun después de traducido, parece que sigue redactado en latín. ¿Cómo van a sentirse los hombres del mundo interpelados por esas palabras, invitados al diálogo? ¿Y cómo podrán los fieles responder a su obispo adecuadamente, con la debida simetría que exige todo diálogo? «A Su Excelencia Reverendísima, el que suscribe, con el máximo respeto y consideración...» La misma conversación oral, normal, entre obispo y fieles discurrirá también, de algún modo, sobre esa complicada falsilla. Por deformación profesional, cuando él hable de una excursión a los Pirineos o incluso de la confianza y espontaneidad con que desea ser tratado por la gente, ha de seguir hablando, más o menos, en letra gótica, con finos y gruesos. ¡Oh!, lo sé, monseñor;

las cosas van cambiando, ya no son hoy lo que eran ayer. Pero ¿es suficiente perfeccionar las formas de ayer? Pienso que, para ser actual, lo mejor es remontarse mucho más atrás, volver a las fuentes, donde, además de discurrir sobre viñas e higueras, se recomienda a los cristianos no llamar a nadie padre, ni jefe, ni maestro. ¿Para qué esmerarse en actualizar o mejorar el lenguaje de ayer? El avión no se inventó actualizando la forma del zepelín, sino imitando la forma del pájaro.

El Evangelio cuenta ya con dos mil años de vida. No sé si hemos comprendido suficientemente que, además de tener un origen divino, tiene una historia humana, es decir, concreta, particular, contingente. Piénsese qué hubiera ocurrido si los apóstoles, en lugar de venir a Occidente, toman una trayectoria opuesta, cómo serían hoy las nociones de nuestra fe expresadas según un esquema mental indio o chino.

Tal vez, nunca como ahora se había hecho patente esta relatividad, nunca había existido una conciencia tan aguda del carácter histórico inherente a todo lo humano y, por consiguiente, a todo lo divino encarnado. Esta peculiar conciencia del «tiempo» es un signo de nuestro tiempo. De ahí que una formulación doctrinal absoluta, fixista, irreformable, sería hoy una pretensión doblemente inactual.

Como tal signo de los tiempos, es menester que veamos en él un aspecto de la voluntad de Dios referido también a la modalidad de nuestra inteligencia, al discurso progresivo de los hombres. El no es solamente el Eterno; es también «el que era, el que es y el que vendrá». Señor de la historia, su palabra sobrepasa las posibilidades de comprensión de toda época. Su dignidad nos prohíbe cualquier intento de expresión o sistematización exhaustiva. Su trascendencia relativiza nuestros conocimientos sobre él.

Es en él en quien creemos. Las fórmulas de fe no pueden convertirse en objeto de fe.

La Iglesia es histórica también en lo que atañe al conocimiento de la verdad, y sus miembros no lo son menos, todos ellos sujetos activos y pasivos de la historia. No sólo porque viven dentro de la Iglesia, formando parte de un pueblo que camina a través de los siglos, sino porque cada uno de los fieles atraviesa, él también, distintas etapas y en su trayectoria personal repite, una vez más, la azarosa marcha de Israel. Los biólogos hablan de filogénesis y ontogénesis, de cómo el individuo reproduce en miniatura, a escala particular, el ciclo de su especie.

Dada mi condición histórica, el único modo que tengo de aceptar las verdades de fe es asimilándolas desde la situación concreta de mi pensamiento. No me refiero sólo a mi entorno cultural, a las estructuras conceptuales que caracterizan la época que me ha tocado vivir, sino también a mi propia situación intelectual, igualmente histórica y evolutiva. Pues la fe, como ya quedó dicho, no significa un asentimiento tácito, sobrentendido de una vez por todas, sino que es un perpetuo caminar: no una fe-posesión, sino una fe-búsqueda. Buscad y encontraréis. Y lo que encuentro suele ser un aumento de energía —de paciencia, de esperanza, de rastros— para seguir buscando. Desde luego, no se trata de una búsqueda ciega y a partir de cero («montó a caballo y se puso a galopar en todas las direcciones»), sino apoyándome en unos datos y una tradición. Pero de todos modos tendrá que ser una búsqueda mía, en la cual puedo ser más o menos asistido y acompañado, nunca sustituido. Esta dimensión de la fe, personal e itinerante, ha sido puesta de relieve especialmente en nuestros días. En lo sucesivo, advierte Jean Pierre Jossua, tampoco los teólogos podrán ya trabajar ocultándose tras la *objetividad* de su discurso, sino que están obligados a restituirle a éste su base biográfica, su génesis interior.

Cada creyente tiene su propia historia. La tiene el en-

tendimiento del teólogo, y por eso no se deben tratar sus momentos de investigación como productos terminados, listos para el dictamen. La tiene el alma, con sus horas de luz y de fatiga, sus avances y retrocesos; seguramente, también sus dudas, relativas incluso al lugar que ocupa respecto a la fe oficial de la Iglesia. ¿Puede exigírsele que precise mejor su ubicación? El hombre de hoy no se expresa en fórmulas tan nítidas. Es tiempo de ambigüedad. Lo cual no significa necesariamente una desgracia. ¿Eran más afortunados aquellos tiempos en que la firmeza y entereza de la fe se medía por el número de moros alanceados? Pienso que no deja de ser un progreso el haber aclarado que las cosas no son tan claras como se pensaba. Tal vez, el simbolismo del trigo y la cizaña no se refiera únicamente a la calidad moral de los hombres, sino también a sus ideas, las cuales a menudo no son más discernibles que la inocencia o culpabilidad de quienes las sustentan. No cortéis la cizaña, no sofoquéis ningún pensamiento. ¿Es quizá una hora especialmente apta para el diálogo, la hora en que el diálogo resulta más necesario que nunca? Un diálogo transido de respeto, difícil tal vez, paciente e interminable, hasta el día en que Dios juzgue a todas las almas.

Es la hora de los perplejos, de los vacilantes y frontezos. ¿Están dentro? ¿Están fuera? Ellos mismos serían incapaces de decirlo. Incoherente, contradictorio, el hijo de Adán oscila entre el quizá sí y el quizá no, y sólo encuentra un relativo descanso en aquella frase del Evangelio: «*Creo, Señor; ayuda mi incredulidad*». No hay en este mundo sonidos puros, colores puros, tampoco amores ni creencias puras: sólo existen acordes, combinaciones, pasiones y estados de fe confusamente percibidos, temerariamente expresados. En el interior de cada cual tendrá que entablarse también un diálogo entre esas dos mitades del hombre; un diálogo, sin duda, difícil, paciente e interminable, hasta el día en que el alma sea juzgada por Dios.

Este sentido de búsqueda propio de la fe favorece

grandemente, a la vez que su dimensión personal, su dimensión comunitaria, tan inseparables las dos. El dogmatismo sólo da lugar a unas relaciones jurídicas, relaciones de mera exterioridad. En cambio, la fe interrogativa postula y provoca, espontáneamente, la mutua ayuda, la puesta en común, el diálogo: la vida eclesial.

¿Dónde empieza y dónde acaba la Iglesia de Cristo? Pienso que sus lindes serán cada día menos definidas, y su comunidad, cada vez menos homogénea. No deja de ser significativa la predilección actual por esa imagen dinámica de «Pueblo de Dios», con preferencia sobre aquella otra, estática, asentada y cristalina, de «Ciudad de Dios». Se trata de un pueblo en marcha, y su camino, probablemente, tiene mil curvas, y sus estadísticas, probablemente, acusarían una gran población flotante.

Es un deber de toda autoridad religiosa mantener la integridad del credo y, por lo tanto, la cohesión de los creyentes. Pero es una tentación suya extremar las exigencias de ese credo llevándolas hasta lo accesorio y opinable, así como recabar de los fieles un grado de cohesión mayor del que sería necesario y conveniente. Sucede que en aquellas personas que tienen la misión de velar por lo establecido, se da siempre una natural tendencia a sobrestimar el orden y la continuidad. De ahí esa prevención suya, que es casi un reflejo automático, contra todo lo que pudiera constituir una novedad o una excepción.

Conozco los argumentos que suelen darse para justificar tal actitud. Sé hasta qué punto es grave la responsabilidad de quienes deben conservar unido el rebaño e indemne el depósito de la tradición. No ignoro tampoco que en las ovejas existe otra tendencia no menos peligrosa, una tendencia a la dispersión y al extravío. Sin embargo, no es lícito extrapolar las aplicaciones de la parábola en una línea indebida: la oveja no habla, la oveja no piensa, el creyente tendría que renunciar a su propia

condición de hombre. ¿Y ese otro símbolo, también bíblico, del cuerpo y sus miembros? Una interpretación igualmente abusiva nos llevaría a deducir que, pues los miembros no tienden en absoluto a desprenderse del cuerpo, resulta superflua e impertinente toda vigilancia sobre ellos.

Todo es más complejo, efectivamente. Nadie debe olvidar que, en la Iglesia del Señor, también los pastores son ovejas, y que también ellos tienen sus propios peligros y tentaciones, sus particulares maneras de descarriarse. Ellos también son humanos, y a veces habría que aducir razones bien humanas para explicar su celo por la unidad de la grey y la incolumidad de la tradición. A menudo, se rechazan las novedades sólo porque es más fácil actuar de forma consabida, y se condenan las excepciones sólo porque es más fácil actuar de manera uniforme.

Es humano. El fenómeno se da en cualquier sociedad humana. Siempre el poder ha preferido súbditos dóciles: *docilidad* significa capacidad para ser enseñado, para ser persuadido. Porque todo poder aspira a someter no sólo los cuerpos, sino también las almas. Tiende a ser poder en todo, tiende al monopolio. Este se configura como la imposición de un modelo único de pensamiento y de conducta. Contra la proliferación de ideas subjetivas, la autoridad exige el sometimiento a una verdad que define como objetiva. Contra la existencia de caracteres y modos de vivir más o menos originales, su afirmación de que las diferencias sólo son aberraciones. Lo curioso es que esto ha calado muy hondo en el cuerpo mismo de la sociedad, la cual ya espontáneamente condena como indeseables a los individuos que se apartan del patrón común. Podría creerse que hay como una suerte de instinto, el instinto de la especie, a fin de que ésta se mantenga solidaria y firme.

Pero he aquí que junto a ese instinto hay otro en la naturaleza más terco, más profundo, que pugna cons-

tantemente por abrir nuevos caminos y ensayar experiencias nuevas: justamente en ello consiste la historia de la evolución, de la aparición de especies inéditas, más complejas y más avanzadas. Y la historia natural se prolonga en la historia humana. Siempre que ésta ha conocido algún progreso, fue obra de la diversidad, del inconformismo, de la creatividad centrífuga. Lo mismo que ocurrió en los orígenes, cuando un grupo de homínidos disidentes emigró del bosque a la sabana para inaugurar una nueva vida, se repetirá luego en cada capítulo, en cada episodio de la historia humana. ¿La historia se repite? Lo que se repite es precisamente ese rechazo de la repetición indefinida, esa resistencia a estancarse en una forma de vivir, el repudio de la inercia. Hoy existe el servicio civil como alternativa al servicio militar porque alguien se atrevió a objetar, a desertar en conciencia. Hoy se celebran las misas en lengua vernácula con general aprobación porque un día alguien dejó de celebrar en latín, incurriendo en cierta desobediencia. Pero no eran rebeldes, eran mutantes.

Quienes ostentan algún poder en la sociedad deberían entenderlo así y apoyar las nuevas iniciativas, los proyectos innovadores. Pero viven atentos nada más al momento presente. Por eso suelen considerar perjudicial lo que no es inmediatamente beneficioso. Por eso llaman subversivo todo lo que no es hoy mismo integrable y consideran peligrosos a los ciudadanos más pacíficos si sus costumbres resultan mínimamente excéntricas.

*He aquí la perfección: un patrón de pensamiento y conducta extraído de las ideas más generales y de las formas de comportamiento más usuales. Razonable es aquello que todos piensan, justo es aquello que todos hacen, objetivo es aquello en que todos coinciden. De este modo, lo normal y lo anormal, que eran calificaciones meramente estadísticas, obtienen un rango de enunciados casi metafísicos. Lo normal se erige en normativo.*

La actitud de la sociedad hacia los marginales y disidentes puede ser más o menos severa, más o menos comprensiva, pero siempre será reprobadora. En cualquier caso, los tratará como excepciones, como tipos anómalos. Y, al quedar definidos como tales, ayudan a confirmar la regla, a consolidar el modelo oficial. Hoy se tiende a reemplazar el juicio penal por el diagnóstico médico: de ser un culpable, el inconformista ha pasado a ser un enfermo, y como enfermo será atendido. No se trata solamente de preservar de su contagio al cuerpo social, sino también de intentar recuperarlo a él cuanto antes a fin de evitarle el sufrimiento de su inadaptación, de su desajuste. En definitiva, pues, aunque con otra versión y por otras razones, sigue en pie la vieja ley, la ley que ordena eliminar las discrepancias y someter a los discrepantes.

¿Y nuestro célebre pluralismo actual? Nada tan frágil ni tan falseable. Ciertamente, hoy existe una diversidad mayor que antes en todos los órdenes, pero también ha crecido el poder de la autoridad para albergar en su ámbito esas nuevas diferencias, y así regirlas y domesticarlas. Se han abierto nuevos caminos, pero ha aumentado la plantilla de la policía de tráfico. Se permite pensar con más libertad, pero se hace lo posible para que la gente piense cada vez menos. Todos hablan de pluralismo, pero muchos lo consideran una depravación, como la poligamia, o un simple entretenimiento, como la polifonía.

Sin embargo, en algún lugar de los cielos está escrito: todo ser humano es una excepción, un nombre que carece de plural, un ser irreductible a número.

Deberíamos recordar cómo la gran aportación cristiana consistió precisamente en el descubrimiento del valor de la persona. Frente a las metafísicas panteístas, que despreciaban la multiplicidad como mera apariencia o como fenómeno transitorio, tras el cual todo sería rein-

tegrado en el Todo, y frente a las teorías que encerraban al individuo dentro del ciclo de las reencarnaciones y concebían el tiempo circularmente, como un eterno y desengañado retorno, y frente a la vieja mentalidad hebrea, que reconocía en el judío a un miembro de Israel antes que a un individuo, la revelación cristiana afirmó, desde el primer momento, la singularidad de todo ser humano, único e irreplicable, que dispone de un tiempo único e irreplicable para salvar su vida.

Cada hombre es una idea particular de Dios, pues Dios es incapaz de ideas generales. Sólo nosotros hablamos de humanidad: la humanidad se obtiene por abstracción, es una abstracción.

Piénselo, usted que es pastor encargado de velar por la unidad de su grey. No sólo deberá tolerar las excepciones, sino reconocer que cada alma es una excepción. No sólo tiene que soportar pacientemente que haya excepciones, sino que debe fomentarlas: hacer que cada uno de sus fieles descubra y cultive su propia originalidad. He ahí un mundo tal y como Dios lo amó, hecho todo él de diferencias, de excepciones que ya no serían tales, pues diferenciarse ya no sería excluirse, sino afirmarse uno mismo como tal. Descartes lo dijo sin ambages: «Ser diferente es ser existente». Permita, pues, se lo ruego, que cada hombre sea el que es. Y haga todo lo posible por que cada uno llegue a ser el que está llamado a ser. Para lo cual deberá usted practicar la «diversidad de lenguas».

Deje que se multipliquen las formas de pensar y de comportarse. No tema que por eso vaya a sobrevenir la dispersión de su comunidad o un relajamiento de la moral. El sano pluralismo ético nada tiene que ver con la llamada «ética de situación», que niega la voluntad de Dios como norma objetiva y privilegia los juicios individuales al extremo de proponer como ideal de perfección la simple conformidad de las obras con dichos juicios; esto sería tanto como canonizar la sinceridad hasta convertirla en menosprecio de toda verdad objetiva. El



pluralismo no es eso. El pluralismo contempla la *situación* precisamente como lugar idóneo para descubrir en él la voluntad de Dios, que es una voluntad totalmente particular para cada caso particular: se trata de que cada alma pueda devolver al Señor, doblados, los talentos que un día recibió de él. Es imposible la comprensión moral exhaustiva de una conducta en términos de mandamiento universal. Por eso, la categoría de situación y la categoría de ley en ningún modo han de proponerse como un dilema: aquélla no es una alternativa de ésta, sino una parte integrante, una iluminación, un cauce, una declaración de validez.

No tema, insisto, ningún aflojamiento de los vínculos morales. Todo lo contrario. La moral general versa necesariamente sobre un *mínimum*, es de interpretación restrictiva, atendida a la letra. La moral personal, en cambio, exhorta a superar estas cifras, obliga a profundizar hasta el nivel de las más secretas intenciones. Mientras aquélla se limita a señalar el campo estricto de la justicia, ésta abre los horizontes inmensos de una donación total. En eso consiste la superioridad de las bienaventuranzas sobre el decálogo.

Lejos, pues, de toda tibieza o relajación, se trata de llegar a las últimas consecuencias, allí donde la moral universal nada tiene que decir, donde la voz de Dios no puede expresarse en términos oficiales, porque sólo vale para este hombre y este momento.

Quien ostenta alguna autoridad en la Iglesia, no sólo ha de ser guardián de la unidad, sino también promotor de la diversidad. Su servicio se concreta así como servicio a los hombres y como servicio a Dios, el cual espera de cada uno de sus hijos el cumplimiento de un *desig*nio totalmente singular. El pluralismo aparece entonces como el lógico resultado de un derecho inalienable de las personas y como el contexto adecuado para una glorificación de Dios más *sinfónica*.

Derecho y deber. Porque el pluralismo es también el resultado natural de un deber, de un doble deber: cada

miembro de la comunidad tiene la obligación de reconocer y respetar las diferencias de los demás, junto con la obligación de reconocer y hacer respetar su propia *diferencia*.

## V

La palabra *tolerancia* es una palabra cargada de connotaciones negativas. Para algunos, viene a ser casi sinónima de indiferentismo. Generalmente, se la asocia con una actitud pasiva, inerte; a lo sumo, paciente. Tolerar equivale, de ordinario, a aceptar o aguantar. Se tolera algo como mal menor, y la tolerancia misma es también algo así como un mal menor, o al menos un bien muy inferior a otro tipo de conducta más firme y activa, aunque quizá en ese momento desaconsejada por las circunstancias. Sería, pues, una tolerancia táctica. Sólo cuando el que tolera tiene en su mano la potestad de ser intolerante, pero ha renunciado temporalmente a ella, carece la tolerancia de ese rasgo de debilidad que parece serle propio. Equivale entonces a permisividad.

Por supuesto, nada de ello tiene que ver con la tolerancia que aquí se alaba.

Contra la vieja concepción apologética, que veía en la tolerancia una *flaqueza* o *dejación*, digo que es precisamente todo lo contrario, que es un síntoma de fuerza y demuestra plena confianza en el poder intrínseco de la verdad. El celo de los intransigentes no es sólo innecesario, es también indigno de la verdad que tratan de defender.

Contra la concepción táctica u oportunista, digo que la tolerancia tiene validez permanente y real, no provisional ni hipotética.

Contra el concepto de tolerancia discrecional o permisiva, digo que la auténtica tolerancia, lejos de ser una situación de condescendencia, es una actitud exigida por la más elemental justicia.

Contra la acusación de indiferentismo, digo que la tolerancia no significa indiferencia hacia la verdad, sino respeto a la verdad.

La verdad no adquiere valor efectivo mientras no sea conocida por el hombre. De suyo, no debe entenderse la subjetividad de la verdad como algo contrapuesto a su objetividad, sino como la verdad objetiva misma en tanto en cuanto se manifiesta al sujeto y tal y como a él se manifiesta. Por eso, el derecho a la verdad, para que sea tal derecho, supone necesariamente el derecho al error. Hay que advertir, sin embargo, que la virtud de la tolerancia no contiene directamente referencia ninguna a la transigencia con el error, de la misma manera que tampoco definimos el entendimiento del hombre como facultad capaz de extraviarlo, ni la potencia locomotriz como facultad capaz de hacerle tropezar y caer. Antes que una aceptación compasiva de la falibilidad humana, la tolerancia significa un positivo reconocimiento de la aptitud que los hombres poseen para llegar, por sus propios caminos, a la verdad.

«Dios es la verdad», dice el creyente. Un creyente por encima de toda sospecha, Gandhi, prefería afirmar que «la verdad es Dios». Su fórmula resulta correcta por la intención ecuménica que él le asignaba: porque hay hombres a los cuales su amor a la verdad les lleva a la negación de Dios, pero no hay nadie que pueda decir «la verdad no existe» sin contradecirse a sí mismo, sin destruir automáticamente la pretendida verdad de lo que está diciendo.

Así como el amor de Dios a los hombres, dada nuestra esencial imperfección, se configura necesariamente como misericordia, yo diría que también la convivencia entre los hombres debe configurarse como tolerancia; concretamente, como mansedumbre intelectual. En este sentido, sí que cabría entender la virtud de la tolerancia como representativa de un estado de cosas defectuoso: porque la tarea del hombre consiste en buscar esforzadamente la verdad y porque, aun poseyendo algunas

certidumbres, éstas resultan difícilmente comunicables o convincentes para sus hermanos. Pero todas las demás virtudes son también así, propias de un estadio de imperfección: la esperanza significa que no se tiene lo que aún se espera; la fe es creer lo que aún no vemos; el amor mismo, única virtud que permanecerá en el otro mundo, adopta aquí unas modalidades propias de este tiempo de indignancia, una de las cuales es precisamente, necesariamente, la tolerancia.

Sería empeñarse en una distinción irreal el querer distinguir, por un lado, la persona como tal, merecedora de toda consideración, y, por otro lado, sus ideas y convicciones, que pueden ser erróneas y, en tal caso, indignas de respeto. Y sería caer en grave incongruencia el otorgar nuestro respeto a tales convicciones, pero negar a la persona el derecho de manifestarlas y de conducirse de acuerdo con ellas. Hay que respetar, pues, a la persona, hay que respetar sus ideas y hay que respetar su derecho a expresarlas. Si la libertad del hombre es indivisible, y sus libertades, inseparables, otro tanto debe decirse del respeto y los respetos. ¿Hará falta mencionar aquella falsa oposición (falsa: hija de la ilusión o de la hipocresía) entre libertad real y libertades formales? La tolerancia, que no es negativa, sino positiva; que no es provisional ni táctica, sino basada en principios constantes, tampoco puede ser teórica, sino real, práctica y consecuente. Ilimitada de por sí, su único límite sería el de su propia supervivencia: sólo hay que ser intolerante frente a los enemigos de la tolerancia.

Contra dogmatismo, tolerancia. Pero esto, como dije, pertenece al tipo de enunciados «contra soberbia, humildad»; enunciados todos ellos dialécticos, pedagógicos y apacibles. Tal afirmación, en efecto, nada tiene que ver con la estrategia militar, ni tampoco con la eficacia que promete cualquier *slogan* comercial de idéntica hechura: «Contra las ratas, raticida Knox». Quiero decir que la to-

lerancia no es por sí misma un arma capaz de desarmar a los intolerantes. En caso de conflicto, más bien será ella la víctima, engullida inmediatamente por el fragor de las espadas, los cien axiomas y los himnos bélicos glorificando la Verdad, esa terrible mayúscula que todos los dogmatismos han pintado de rojo sangre, esa mayúscula que institucionaliza y deseca la verdad. ¿Qué hacer entonces? ¿Qué puede hacer en defensa propia la virtud de la tolerancia sin incurrir en contradicción? Porque sería una contradicción decir que la violencia es algo tan nefasto, que cualquier medio, por violento que sea, resulta lícito para combatirla. El fin no justifica los medios; al contrario, los medios pueden desacreditar completamente el fin. Está claro, el diálogo pacífico, el libre intercambio de ideas, supone, esencialmente, la renuncia a la fuerza. Pero supone también otra cosa: supone la existencia de una fuerza-marco que los amigos de la tolerancia están obligados a reclamar y hacer respetar, la fuerza-marco que proteja el juego, que señale sus reglas.

En un mundo pluralista, la tolerancia significa ponernos de acuerdo sobre el modo de no estar de acuerdo. A lo sumo, procura un consenso progresivo sobre las formas de convivencia, nunca sobre los modelos ideológicos. Lo que de verdad importa en el diálogo, lo que realmente une a los dialogantes, no es la conformidad en el contenido, sino la coincidencia en un mismo plano, el hecho de que todos piensen y hablen en un mismo lenguaje.

De suyo, la tolerancia no tiende a lograr el acuerdo total entre los hombres, es decir, no tiende a conseguir la unanimidad, porque entiende que el pluralismo es un valor, y la homogeneidad un empobrecimiento. Alguien ha dicho que deberíamos hablar de *pluralidad* y no de *pluralismo*, porque esta palabra parece consagrar definitivamente la pluralidad y elevarla a sistema, sancionán-

dola así como insuperable. Pero yo pregunto: ¿es que acaso en este mundo es superable la pluralidad si realmente hay ejercicio de pensamiento? En mi concepto, no. No es superable en ninguna de las dos acepciones del vocablo: ni evitable ni tampoco sustituible por algo superior.

Pienso, pues, que no debe considerarse la tolerancia como una actitud pasajera en el sentido de que ella misma, por su propia dinámica, aspirase a un mundo ideal en el cual ya no sería necesaria, porque no habría discrepancias que tolerar, un poco como sucede con la caridad en ciertos campos, llamada a reabsorberse y desaparecer dentro de un estado de justicia, dentro de una situación más evolucionada en la que ya no existirían pobres con los cuales poder practicar la caridad. No. La tolerancia —después lo veremos más detenidamente— tiene mucho que ver con el respeto, y éste no es sólo un requisito del amor, un umbral, una condición previa, sino un elemento sustancial y permanente.

Nunca la tolerancia quedará ociosa. Tal y como sucede con la verdadera caridad, descubridora incansable de nuevas necesidades y lacerias, que, cuando ha terminado en un sitio su labor colonizadora y ha implantado allí a la justicia como soberana, se va en seguida a otra parte, a descubrir primero y colonizar después nuevos territorios. Así también, una vez superado ese estadio inferior en que concebíamos la tolerancia negativamente, mera ausencia de lucha o simple renuncia a la represión contra las ideas disidentes, ella, virtud tan positiva como la que más, viene a asumir tareas sumamente activas. Valga un ejemplo. La Iglesia no puede darse por satisfecha con no cometer aquellos abusos, aquellos excesos de intransigencia que marcaron largos períodos de su historia. No basta. Olvidados en buena hora esos pecados, ¿no sería hoy un «pecado de omisión» limitarse a respetar la libertad de conciencia en lugar de fomentarla? Una tolerancia positiva no se contenta con menos que promoviendo positivamente un ambiente de inter-

cambio y confrontación de ideas, creando dentro de la Iglesia misma un área donde todas las opiniones y formas de búsqueda puedan ser contrastadas y decantadas: la Iglesia como lugar de diálogo y como maqueta de un mundo abierto al diálogo.

## COMUNICACION Y COMUNION

### I

En la comunicación humana yo distinguiría tres etapas, que son más bien tres niveles (porque pueden superponerse, porque pueden coexistir). Hay un primer nivel, superficial, al cual corresponden no sólo esas relaciones que solemos llamar superficiales (profesionales, de vecindad, funcionales, el tráfico constante de la cortesía y los servicios), sino también tantos amores, al parecer muy hondos, pero que no han hecho aún la experiencia de la aridez y de la desolación. *Boy meets girl*, un primer contacto, una forma de comunicación fácil y prometedora, presidida por los felices augurios del año nuevo. Es el nivel exterior, una capa muy delgada, el mantillo donde arraiga la vegetación. Y después viene febrero, marzo, abril; basta que los días se sucedan, basta perforar un poco el terreno o que una mediana crecida de aguas arrastre consigo esta capa fértil, para que inmediatamente aparezca la tierra dura, el estrato calcáreo; los hombres perciben entonces la extrema penuria de su diálogo, el amante tropieza con esa resistencia sorda, inexplicable, del otro corazón, y sobreviene una especie de «noche de los sentidos». El cuerpo, el lenguaje, que hasta ahora funcionaban, que servían como de tabique entre dos celdas contiguas, permitiendo la transmisión de mensajes entre los presos por medio de golpes cifrados, se revelan ahora en toda su opacidad: ciertamente, un tabique separa más que une. *Boy loses girl*. Gabriel Marcel resumía todas las dificultades de comu-

nificación humana en la conciencia «reflexiva», es decir, retraída, replegada; la comunicación se establece sin trabas antes y después: antes de la aparición de dicha conciencia, cuando impera la espontaneidad, y después, una vez que la conciencia ha triunfado sobre sí misma, sobre su propia clausura, y se restablece la confianza, una apertura al prójimo más deliberada y más profunda que antes. Pienso, efectivamente, que debajo de la capa estéril hay un tercer estrato, rico, magnífico, pero cuya semejanza con el mantillo vegetal es muy escasa; se trata de una riqueza distinta, se trata de un yacimiento de metales preciosos. *Boy gets girl*, en otro sentido y con otros grados de comunicación muy diferentes. Más que comunicación, diríamos comunión. Una comunicación mucho más honda, aunque, tal vez, menos eufórica. No se descartan las «noches del espíritu», que afligen largamente los corazones. Aquí abajo, en esta galería de los tesoros, las relaciones son de otra índole. Generalmente, de poco sirven ahora las palabras, sujeto, verbo y predicado; las palabras algún día desaparecerán, como todo lo que es imperfecto y todo lo que es síntoma y alivio de nuestra imperfección. Se trata de un estadio que la fe tiene bien clasificado, y que seguramente encontraría su descripción menos inepta en términos de vida mística. Es el lugar de una comunicación altamente evolucionada: no más acá de nuestras pretensiones, sino más allá de nuestras previsiones. Por debajo de cualquier experiencia negativa, de la esencial limitación y ambigüedad de todo diálogo, viene a establecerse una confianza firmísima. ¿Qué es lo que fundamenta esta confianza? El universo descansa sobre el lomo de un toro; el toro, sobre una peña; la peña, sobre el agua; el agua, sobre el viento, y el viento, sobre la oscuridad. Sólo la confianza puede cimentar la confianza.

Lo importante es llegar a este tercer estrato. Lo importante es que el amor esté debajo de la decepción, no encima. Tal amor no suprime la soledad, ya lo sé, pero le dará sentido, la abarcará, sabrá explicarla como una

etapa más que debemos recorrer. *Boy gets girl*, finalmente. Una comunión tan intensa y estable como esos misterios de la vida cristiana que denominamos gloriosos y que enlazan con los gozosos por medio de los dolorosos.

Mientras tanto habrá que seguir dialogando con perseverancia, con la mayor claridad posible; preferentemente, con una sintaxis correcta. Sería un grave error creer que, para conseguir la comunión, nada vale la comunicación propiamente dicha; pensar que las palabras, puesto que son insuficientes, son también innecesarias. Pero sería otro error igualmente grave creer que la comunión no puede prosperar sino merced a las palabras, a través de un diálogo practicado con el expreso propósito de «abrir» el espíritu, de transmitir unas ideas o sentimientos. Craso error. La vida de relación abarca el contexto total de la existencia, y este contexto no sólo incluye otras muchas cosas además del lenguaje, sino que es él quien proporciona al lenguaje su verdadero sentido. Así como el sentido de las palabras viene dado por su ubicación en la frase, el sentido de la frase sólo puede ser percibido dentro de la totalidad del discurso, y éste dentro de la situación concreta en que se hallan los dialogantes. Es la frase la que confiere significado a las palabras, no al revés. Las palabras sueltas son elementos abstraídos del contexto del lenguaje, y el lenguaje es sólo un elemento abstraído de ese gran lenguaje envolvente que es la vida en todas sus dimensiones. La convivencia entera de los hombres está articulada lingüísticamente.

También la franqueza o sinceridad entre las personas constituye un fenómeno sumamente complejo. Sin veracidad no puede existir comunicación alguna, pero la sinceridad es mucho más que la mera conformidad de lo que se dice con lo que se piensa. La sinceridad es coextensiva a la vida, afecta a toda la conducta. Por eso, decir que debemos ser sinceros, resulta casi tan obvio y

abstracto como decir que debemos obrar el bien y evitar el mal. Y si nos referimos a la sinceridad como virtud particular, ya expliqué anteriormente cómo ésta no surge nunca en el vacío ni puede mantenerse en el vacío, al margen de las demás virtudes, al margen principalmente del amor, que es quien las hace a todas compatibles, quitándoles su dureza y su tendencia al exceso.

Entendida de modo material o al pie de la letra, la veracidad no sólo es insuficiente, sino que puede llegar a ser nociva. Lo mismo que cualquier otra virtud. Aislada del cuadro general, la prudencia se convierte en astucia egoísta; la intransigencia con el mal fácilmente degenera en aborrecimiento de los malos; la hegemonía de la castidad encumbra a los eunucos. Y la sinceridad sin cautelas destroza la convivencia. También en este campo existe un *summum ius* que es una *summa iniuria*. En nombre de la sinceridad pueden cometerse tantos atropellos como en nombre de cualquier ideal sublime. San Agustín llegó a hablar de «verdad homicida».

¿Qué es antes: la verdad o el amor, la fidelidad a la verdad o la fidelidad a los hombres? He aquí un falso dilema. En la primera parte de este libro me extendí demostrando que la caridad tiene que ser siempre sincera. Ahora conviene insistir en que la sinceridad tiene que ser siempre caritativa.

Un enfermo ha sido desahuciado. Sus familiares, ¿deben decírselo claramente, en honor a la verdad? Entiendo que, si toda persona tiene derecho a la verdad, también lo tiene a la esperanza, por infundada que ésta nos resulte. Podrá discutirse si sus familiares tienen derecho o no a engañarlo compasivamente, pero lo que sí parece seguro es que no tienen derecho a desengañarlo de tal forma, que maten en él esa autodefensa innata, ese expediente de consuelo de creer que nunca hay nada definitivamente perdido, esa gracia que pertenece a la piedad de la naturaleza. La sinceridad caritativa dista tanto de la mentira como de la falta de caridad. Los casos podrían multiplicarse, dando lugar a un consultorio espe-

cializado. Dígame, señor: ¿debe una persona ser siempre absolutamente franca con su cónyuge? Las respuestas se dividen y subdividen. Tal vez, el cónyuge tenga una resistencia muy limitada ante cierto género de revelaciones. O al contrario, quizá tenga una especial susceptibilidad para algunos silencios, y sufra pensando que es considerado incapaz, acaso indigno, de recibir determinadas confidencias. La confidencia puede ser no sólo dolorosa para el que escucha, sino también humillante para el que habla, y entonces éste fácilmente encontrará razones más o menos especiosas para callar. Otras veces, en cambio, el secreto pesa demasiado en el alma, y uno tiende a descargarse de él, a aliviarse la conciencia, sin pensar si ese peso va a gravar después el corazón de la otra persona; en tal caso, el amor propio funciona en sentido contrario y busca otra coartada, exaltando el mérito de la sinceridad por encima de cualquier otra consideración. Cada caso es un caso, y los casos son diez mil. Los riesgos de hacer mal uso de la sinceridad, otros tantos.

La verdad no consiste en la conformidad aritmética de las palabras con los pensamientos. Es una magnitud complicada, difícilmente mensurable, muy sensible a los posibles conflictos entre la letra y el espíritu de la letra. El lenguaje sincero no es el lenguaje literalmente veraz, sino aquel que responde al espíritu de amor que debe presidir toda relación humana. No puede la veracidad establecerse de forma exclusivamente objetiva, porque la palabra no puede ser desligada de la situación concreta de quienes a través de ella se comunican.

Si entendemos la veracidad como una parte de la justicia, habrá que definir la mentira como un rehusar la verdad debida, y, por lo tanto, habrá que determinar el grado exigible de veracidad con arreglo al derecho de la persona que escucha y al deber de la persona que habla; deber este que puede estar ligado con otras obligaciones

muy diversas, desde la delicadeza hasta el sigilo sacramental. Hay cosas que no se pueden decir y que no podemos en ese momento decir que no se pueden decir. Lo cual no debe impedir el diálogo, pero sí rodearlo de precauciones.

La verdad se da siempre dentro de un contexto determinado, y la veracidad habrá de tener muy en cuenta dicho contexto. Contra la opinión de Freud, el Dr. Brenner se negaba a revelar a un paciente cierto secreto que resultaba perjudicial para su padre. «Los padres —dijo— son una cosa sagrada». Freud insistía: «Somos médicos; nada hay sagrado sino la verdad». «Somos médicos —replicó Brenner—; recetar verdad puede ser tan peligroso como recetar estricnina».

La felicidad, desde luego, consistiría en poder decir siempre la verdad sin lastimar a nadie. Pero esto es utópico, significa algo ideal. Digo ideal en los dos sentidos de la palabra: porque constituye una meta a la cual debemos tender siempre y porque siempre resultará una meta inalcanzable. Algo tan ideal, tan ilusorio, como la felicidad misma.

Comprendo que no es grato expresarse así; parece que uno defiende y fomenta el engaño. Pero el engaño consistiría precisamente en hacer de la sinceridad una apología indiscriminada, absoluta, es decir, inaplicable. «La incompreensión ajena —se excusaba Valéry— nos obliga a mentir y no es culpa nuestra si los otros no comprenden tampoco esta necesidad». Dado el fanatismo actual en favor de la sinceridad, afirmar hoy que ésta representa un valor supremo, un valor que debemos anteponer a cualquier otro, sonaría como una de aquellas mentiras que Valéry consideraba necesarias. No es necesaria. Necesario es, por el contrario, renunciar a esa fácil gloria de los campeones de la sinceridad a ultranza, de la franqueza sin miramientos, de la veracidad sin límites. Hay que poner límites, hay que matizar, hay que decir algo tan impopular como esto: que no siempre se puede decir la verdad.

No todo puede ser revelado. Existe el *pudor*. Hay cosas que deben permanecer ocultas. Su exhibición no sería siquiera sinceridad, sino torpeza, desconsideración o cinismo.

## II

En su momento hice la denuncia del comediante: el hombre no es más que un comediante las veinticuatro horas del día. Dispone de tantos disfraces como funciones está obligado a representar. Todo ello quedó expuesto en la segunda parte del libro, *boy loses girl*, un interminable pliego de cargos, un gran lamento, la mentira permanente del lenguaje, la imposibilidad de dialogar recitando papeles.

Está claro que esta tercera parte no puede consistir en la refutación de algo tan obvio como es la existencia de tales disfraces, ni tampoco en una exhortación a que el hombre se desprenda de ellos y se muestre tal como es, en su desnuda autenticidad. No. En esta tercera parte me pregunto tan sólo si la persona humana no será precisamente eso, la suma de todos esos personajes y nada más, lo mismo que una cebolla, que está hecha de capas y capas, de capas y nada más. Un protagonista de Borges se definía a sí mismo, desencantado: «Soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy». Cualquier ser humano, en una fase posterior al desencanto, podría afirmar con el mismo derecho: No soy, lo cual es una manera demasiado esquemática de decir que soy infinitas cosas, infinitos personajes.

Me pregunto, pues, si la autenticidad de la persona no consistirá en asumir auténticamente todos los papeles que le corresponden. También los detractores del amor humano suelen obstinarse en demostrar que no existe tal amor, que sólo existe el deseo sexual, el miedo a la soledad, el agradecimiento mutuo, la mutua necesidad,

la fuerza de la costumbre. Pero, señores, ¿no será que el amor humano consiste precisamente en la suma de todos esos sumandos?

Es menester dar definiciones humanas de las cosas humanas.

¿De qué serviría definir la sinceridad sólo como un deseo de sinceridad? Digamos que la sinceridad humana es simplemente esto.

Que el diálogo humano es esto.

Y que el ser humano es esto.

¿Un comediante nada más? Cabe repetir aquí lo que se dijo del filósofo. Igual que éste, el comediante viene a ser un símbolo más de la condición humana, y lo mismo podría decirse del soldado, del peregrino o del prisionero. Cada uno de ellos refleja un aspecto de nuestra naturaleza, ya que todo hombre se halla siempre en estado de guerra, y atravesando un inmenso desierto, y encarcelado dentro de sus propias limitaciones, y al mismo tiempo representando una obra de teatro tan larga como su vida en un escenario tan vasto como el mundo.

De hecho, se da la incubación perfecta del personaje dentro de la persona, una total posesión de la persona por sus personajes. ¿Qué sentido tendría, pues, decir que el hombre ha sido toda su vida un farsante? Farsa y autenticidad no se oponen, sino todo lo contrario: su autenticidad consistía precisamente en su manera particular de representar la farsa. Al ritmo de cada uno de sus papeles, va realizándose el hombre en sus diversas facetas, y a través de ellos se transparenta siempre la misma personalidad. De ahí que esos sucesivos personajes que le toca encarnar tengan una profunda, extraña coherencia, porque detrás se halla siempre la misma persona, el mismo actor; tan irreductible y vigoroso, que, en lugar de interpretar dichos personajes, se diría

que los suplanta. No es una recriminación, sino un elogio: Orson Welles representa a Orson Welles representando a Macbeth, Laurence Olivier representa a Laurence Olivier representando a Hamlet.

Cabe discurrir largamente sobre el gran teatro del universo, que lo abarca todo y tiene dos puertas, una de acceso y otra de salida: el nacimiento y la muerte. Pero esto es ontología más que moral; lo que llamamos realidad, viene a ser sólo la sombra de una realidad que llamamos gracia. La moral comparece después, y se limita a recompensar a cada uno de los actores según hayan ejecutado su papel. «No hay papeles secundarios, sólo hay actores secundarios». Lo dice el crítico de teatro y lo dice el moralista. En este inmenso montaje, según advertían nuestros clásicos, los *apuntos* son las leyes divinas, que indican a cada uno de los participantes cómo ha de ser su actuación. Son leyes morales, son leyes de segundo grado, sujetas ellas también al método de la gran farándula. En definitiva, la ley primordial que sustenta todas las demás es una ley física, la cual, transcrita en términos morales, sería algo así como la prohibición de toda imprudencia que pudiera provocar un incendio en el escenario. Detrás de los innumerables decorados, tan varios y móviles, se hallan las paredes desnudas del local, y sobre el revoque hay escritas estas dos únicas palabras: *Prohibido fumar*.

La vida es teatro. Pero esto no significa un reproche, es sólo una definición. Es como decir que la vida es milicia o peregrinación. Las tres definiciones son igualmente ciertas, pero parciales; igualmente necesarias y, desde luego, compatibles. Sólo serían negativas, tristes, si el hombre por fuerza tuviera que ser derrotado en esa guerra, si por fuerza tuviera que extraviarse en ese desierto, si tuviera que ser necesariamente insincero cuando representa esa comedia y recita los diálogos en ella contenidos.



En el principio era la palabra y la alabanza de la palabra, la alabanza del diálogo humano, de la comunicación personal; un comentario divagante y hagiográfico sobre aquella fórmula que acuñó Buber: la relación yo-tú. En las páginas siguientes veíamos, consternados, que casi nunca llega a darse entre nosotros el verdadero diálogo, cómo la desconfianza, la retórica o el espíritu mercantil impiden todo contacto satisfactorio y sincero entre las personas. Acabamos constatando que la comunicación interpersonal se establece, generalmente, a nivel impersonal, es decir, que nuestras relaciones pertenecen, más bien, al otro esquema, tan innoble y desdichado, del yo-ello. ¿Qué decir ahora, en esta tercera parte?

En su célebre estudio sobre la «ciudad secular», Harvey Cox introdujo una nueva fórmula, yo diría que intermedia entre las dos de Buber: la relación yo-usted. Bajo esta denominación quedan tipificadas todas esas relaciones, más o menos superficiales, más o menos efímeras, en que suele moverse el habitante de la gran urbe; relaciones digamos públicas, en cuanto que, normalmente, éste no desea que se conviertan en privadas. No son, desde luego, relaciones del tipo clásico yo-tú, ni hay que pretender que lo sean, pero tampoco debe permitirse que degeneren al nivel del yo-ello.

La vida en nuestras ciudades, como exponente de la vida moderna, se diferencia por completo de la vida de otras épocas, que ordinariamente se desarrollaba dentro de pequeños núcleos homogéneos y que hoy todavía sigue vigente en algunas zonas rurales. En una aldea se conocen todos sus habitantes, todos saben casi todo de todos. Las relaciones son nominales; no existe el panadero, ni el guarda de caminos, ni el veterinario; existen Larraga, Miguel, D. Antonio. En la ciudad esto no es posible. Cuando llega a un cierto punto, la diferencia cuantitativa se convierte en cualitativa, la aldea en ciudad, el

tú en usted, la farmacia de Núñez en una farmacia de guardia. Las relaciones nominales ya no son posibles, ni tampoco deseables. Los clientes no desean tener ningún trato especial con sus proveedores. Al encargado del taller no le interesan en absoluto las ideas políticas de quienes le llevan sus coches a reparar. Todos prefieren que el cartero se limite a depositar el correo en el buzón y que el operario de teléfonos no se demore en el piso más allá del tiempo necesario para arreglar la avería. Los vecinos de un gran inmueble no desean establecer entre sí mayores relaciones: quieren conservar su autonomía e incluso su anonimato. Aunque cada uno de ellos esté dispuesto a ayudar a los demás cuando lo necesiten, se trataría siempre de casos de emergencia, de ocasiones excepcionales. Quizá funden una junta de vecinos, pero lo harán con la exclusiva finalidad de proteger unos intereses comunes o de llevar a cabo unas reivindicaciones concretas. El presidente de la junta lo ha citado para el día 8 a las 19,30. No interesan sus nombres; se presentarán como los inquilinos del 8.º B derecha o del 5.º A centro.

Reconozco que, en muchos aspectos, la gran ciudad puede resultar odiosa, inhumana, aplastante. En ella, las personas parecen diluirse hasta el límite de aquella definición atroz: persona es el cociente de un millón de personas dividido por un millón. ¿Cómo salvar la singularidad del individuo, cómo instaurar en ese mundo unas relaciones más personales? Curiosamente, hasta los medios así llamados de comunicación de masas se han propuesto luchar contra la masificación; fomentan los consultorios domésticos, astrológicos y sentimentales, las llamadas telefónicas a y desde los estudios, el derecho de réplica; han introducido incluso una sección de correspondencia entre los lectores. La gente quiere comunicarse con la gente aunque sea a través de periódico interpuesto, por medio de mensajes que meten en una botella y arrojan al mar. La gente no se satisface con ser gente, contribuyente, usuario, vecindario, copropietario,

titular de los recibos de gas, destinatario de una bendición *urbi et orbi*. La gente busca con angustia otro tipo de relaciones menos impersonales y más gratificadoras. Vivir es convivir, y convivir es algo más que coexistir dentro de la misma área metropolitana.

Pero conviene dejarlo muy claro: nada de eso arguye lo más mínimo contra aquellas relaciones funcionales antes reseñadas y en nada contradice al deseo de la gente de seguir manteniendo a la vez su independencia. Lo cortés no quita lo íntimo. El trato íntimo se supone, las amistades se suponen, pero no necesariamente dentro del mismo inmueble. La vida que en éste transcurre, la suma de contactos esporádicos y funcionales que constituye la vida propia de nuestras ciudades, ¿diremos que es una vida deshumanizada? Puede y debe ser perfectamente humana, porque las relaciones entre los seres humanos pueden y deben ser múltiples, varias, diversificadas. Entiendo que, si los vecinos se niegan a estrechar sus lazos de vecindad, es precisamente para salvar aquellos otros vínculos privados, íntimos, que libremente seleccionaron. Es falso que el amor no ocupa lugar. Si multiplicamos nuestras relaciones, éstas se hacen cada vez más infrecuentes y más espaciadas, tienden a debilitarse. La amistad necesita cultivo; ocupa lugar y tiempo.

Y así es como las relaciones yo-usted salvaguardan la existencia de aquellas pocas que merecen la denominación yo-tú.

Secularmente, se ha venido haciendo una falsa apología de la convivencia en grupos humanos reducidos. Como ocurre con casi todas las «alabanzas de aldea», era obra de ilusos nostálgicos que residían en la corte e ignoraban por completo aquello que alababan. No sabían que en el seno de esos pequeños grupos es donde tienen lugar las pasiones más destructoras, los odios más tenaces, las envidias más mezquinas, las formas de opresión más tiránicas. Todos se conocen, conocen sus flaquezas

no menos que la historia de sus antepasados. La vida privada es pública, y la vida pública penetra en el recinto de la vida privada. Dígame: ¿a esto le llamaría usted intimidad? ¿Estas son las tan deseadas relaciones yo-tú? Una convivencia así puede llegar a ser mucho más agobiante que la incomunicación propia de las grandes ciudades.

El hombre de ciudad prefiere una separación nítida entre lo público y lo privado, entre su casa y su oficina, entre sus amistades y sus relaciones vecinales o profesionales. ¿Vida deshumanizada? Lo que haría su vida inhumana, sofocante, sería precisamente lo contrario: la promiscuidad, la familiaridad indiscriminada, el acceso incontrolado, esos constantes allanamientos de morada que practica el inquilino de enfrente para pedir cerillas o conversación, la carencia de vida privada. Cuando el diálogo degenera en algarabía.

Ocurre que seguimos manteniendo de las relaciones humanas una idea demasiado uniforme, ligada a tiempos pretéritos y a estructuras sociales ya caducas. Y asimismo del amor cristiano, del cual se nos ha inculcado un concepto nivelador, unívoco y, por eso mismo, irreal.

Bien sé que en todo tiempo y lugar conservará su valor la parábola del buen samaritano. Sé que, por muy perfectos y eficaces que sean los organismos de asistencia en carretera, seguiremos encontrándonos por los caminos, en las ocasiones más imprevistas, con gente que reclama nuestra ayuda, y sé que ningún sistema tributario podrá eximirnos del deber de ejercer la caridad; la caridad directa, artesana y anecdótica. Lo sé. Sin embargo, esto no significa que no haya que adaptar y trasladar a escala actual esa parábola y todas las demás, ese arquetipo de amor cristiano que ha llegado hasta nosotros demasiado rígido, demasiado atado a la letra. Así como es menester traducir las viejas obras de misericordia a un lenguaje de «macrocaridad» o «caridad política», así también debemos buscar cuidadosamente el nuevo nivel de

aplicación de aquellas relaciones interpersonales propias de una mentalidad preurbana y que nos fueron legadas con un sello de validez perenne. Me parece que imponer hoy, al hombre contemporáneo, el modelo de tales relaciones, aquel ideal de prójimo que sirvió para épocas tan diferentes de la nuestra, sería algo así como retrotraernos al mundo, ya abolido, de las prácticas judaizantes.

Seguramente, la palabra *amor* es insustituible, y habrá que seguir empleándola. Pero pienso que hablar sin discernimiento de «amor universal» puede conducirnos a un amor puramente teórico. Nada más fácil, en efecto, y a la vez nada más imposible que amar globalmente a los paganos, a los asiáticos o a los habitantes de Madrid. Nada también más lejos de una relación yo-tú. (Me acuerdo de aquella increíble censura contra las «amistades particulares». ¿Es que cabe una amistad que no sea particular?)

En lugar de hablar tan rutinariamente de amor, tal vez fuera conveniente mencionar el respeto. Y no creo que encarecer el respeto suponga entibiar el amor. La línea de demarcación entre ambos conceptos es harto difusa, pero no carece de importancia poner el énfasis aquí o allí. Creo que hoy, más que nunca, hace falta insistir en el respeto, subrayar la importancia del respeto. Ciertamente, éste corre el riesgo de degenerar en frialdad, despego e indiferencia; pero también el amor tiene sus peligros correlativos; por ejemplo, el de acabar convirtiéndose en una patente de corso para todas las extorsiones e intromisiones en la vida de los demás o en un título de propiedad sobre la persona amada. El respeto constituye la base del verdadero amor y garantiza su rectitud, algo así como la justicia sirve para fundamentar y vertebrar la virtud de la caridad, impidiendo que ésta se disipe en mera filantropía, disfraz, más que alivio, de la injusticia.

Nadie ignora que aquel fervor y apoteosis de la «ciudad secular» ya pasó. El propio Cox lo advirtió en segui-

da, y escribió después *Las fiestas de locos*, donde salía por los fueros de la espontaneidad, de lo lúdico y fraterno, y condenaba los convencionalismos de una sociedad demasiado racional y planificada. Sin duda, sus reflexiones fueron válidas, las de antes y las de después. Pero también la actualidad de su segundo libro pasó. Pasó la fiebre de contestación contracultural que lo había hecho posible y plausible. Porque todos los fenómenos humanos son efímeros y son cíclicos. Sobrevino pronto el cansancio. Otra vez se impone, tras aquel retorno a la naturaleza, una repatriación a la ciudad. Se impone la evidencia de la ciudad. Desde luego, ahí sigue, y seguirá vivo, «el tigre bajo el asfalto», un pitecántropo apenas erecto que, bajo el pretexto de una mayor espontaneidad, querría devolver la sociedad a su primitiva configuración de horda. Por eso es preciso defender constantemente —y rehabilitar periódicamente— la fama y las formas del respeto. Los fenómenos superficiales son fugaces y cíclicos, pero hay un suelo que permanece siempre, así como un subsuelo que amenaza siempre.

Hoy, repito, es más urgente que nunca insistir en la necesidad del respeto y nociones afines. Incluso como un recurso de saneamiento del lenguaje. Tenemos que esmerarnos en utilizar un vocabulario más austero y más real. En vez de santidad, honradez; en lugar de heroísmo, fortaleza; en vez de felicidad, bienestar; y, en vez de llamar «querido amigo» a un corresponsal que no conoce, encabece usted su carta así: «Señor» (no sólo por respeto a su destinatario, sino, principalmente, por respeto a sus verdaderos amigos).

Tal vez, la fórmula intermedia de Cox, la relación yo-usted, se haga ininteligible dentro de poco: el usted, de un tiempo a esta parte, va cayendo rápidamente en desuso. Pronto será un arcaísmo, asimilable al vuesa-merced.

¿Es que se está generalizando, por fortuna, la relación

ideal yo-tú? No nos engañemos. Ese tú actualmente en boga viene a ser tan convencional como el usted de antes. Y, precisamente a causa de su divulgación, carece de la carga de intimidad que se reservaba al tú selectivo de otro tiempo. Equivale ya al usted, con la desventaja de que no hemos inventado ningún otro pronombre que sustituya al tú para aquellos casos de tratamiento más cualificado. No sólo se ha perdido la formalidad del usted, sino, sobre todo —y esto es más deplorable—, la esencia del tú. El tú universal es como el amor universal: una especie de indiferencia universal. Y si es cierto que la distancia que imponía el usted dificultaba la sinceridad, no es menos cierto que la falsa confianza del tú actual fomenta la insinceridad. Lo único auténtico es una de estas tres cosas: la vulgaridad, el esnobismo o la impertinencia.

Yo-usted: he aquí una fórmula que resultará ya más o menos incomprensible para muchos, y no sólo por su enunciado, sino también por su contenido, en la medida en que dicha expresión incluye la idea de respeto. ¿Qué significa hoy, para mucha gente, el respeto? Respeto, gola, miriñaque, objetos diversos que los arqueólogos tendrán que datar. Por fin, el diálogo humano ha llegado a su perfección: todas las dificultades desaparecieron gracias al acreditado sistema de cortar la cuerda en lugar de soltar el nudo. Actualmente, usted puede hacer a su interlocutor todas las preguntas que se le ocurran, aun las más intempestivas; puede obligarle a definirse en cualquier momento y ante cualquier asunto; no tema ser indiscreto, pues ya no existe la indiscreción. Ciertamente, hubo un tiempo en que conducirse así, iniciar de modo abrupto la conversación o llevarla por la fuerza a un terreno personal, era considerado una ofensa, una intolerable falta de respeto. ¿Respeto ha dicho usted? Respeto, exordio, peroración y rondó. Hubo otro tiempo. Hoy el respeto es un valor que apenas se cotiza. No sé si por anacrónico ya o por prematuro aún. Probablemente, por intemporal y por costoso.

El respeto deberá ser reivindicado como un valor permanente, un valor de ayer, de hoy y de mañana. Hay reglas de comportamiento perfectamente derogables —¿por qué coger necesariamente el cuchillo con la derecha y el tenedor con la izquierda?—, pero hay otras normas que habrán de permanecer siempre en vigor si queremos que nuestra convivencia sea mínimamente digna. Es el respeto precisamente lo que dignifica las relaciones humanas, al mismo tiempo que las facilita; pone como un sistema de amortiguadores que hacen más soportable el encuentro entre los descendientes del pitecántropo. Ciertamente, si suprimimos las leyes del respeto, se suprimen también todas las dificultades del diálogo: éste se convierte en otra cosa distinta. Es el sistema, tan acreditado, de curar la jaqueca cortando la cabeza.

Diálogo y respeto. Quien valora el respeto, jamás hará una pregunta extemporánea o forzará una confidencia. Dará siempre a su interlocutor lo más precioso que se le puede dar: tiempo. Es paciente, es comedido, sabe pedir permiso y excusas, usa normalmente el modo subjuntivo. Considera un gesto de deferencia más valioso que todos los gestos de valentía. Prefiere la conversación en voz baja, la ternura que sólo se insinúa, la orden que sólo queda sugerida y esas perífrasis de lenguaje inspiradas en el deseo de no herir innecesariamente. Por su parte, agradece mucho el que no se le insista, el que le entiendan cuando no quiere ser más explícito, el que no le hagan participar en una discusión sobre el sexo de los ángeles, y piensa que casi todas las discusiones versan sobre una u otra variante de dicho tema. Le parecería abominable exteriorizar sus propias penas o furores, confiar a cualquiera sus pensamientos, mirar fijamente a una persona. Nunca se encarniza en la refutación, ni agota las posibilidades de una idea o de un argumento. Sabe reconocer sus errores: por estima del interlocutor y de sí mismo. Pero, enténdanme, no es un exquisito, aunque tampoco un hombre de poca salud; es, simple-

mente, alguien que valora y practica el respeto. Se encuentra perfectamente a gusto entre personas que piensan de distinta manera que él, con tal que sepan hablar sin ira y escuchar con atención. ¡Oh, no, no es un hombre perfecto! Al contrario, sabe muy bien que todo lo humano es imperfecto, y el diálogo más que ninguna otra cosa. Pero, cuando surja un malentendido, nunca dirá: «No me ha entendido usted», sino: «Perdón, me he expresado mal».

*Urbanidad* viene de *urbe*, y la urbe exige acatar las normas de educación igual que las leyes de tráfico. Ya sé que un cierto grado de represión es el precio pagado por toda cultura más o menos desarrollada. Y sería absurdo, porque sería inútil, a estas alturas querer deshacerse de tales condicionamientos con el propósito de recuperar aquella libertad y naturalidad primitivas. ¿De qué naturalidad me están hablando? Debo decir, en primer lugar, que incluso los animales observan escrupulosamente complicados rituales de conducta, lo mismo en sus costumbres amorosas que en el trato con un adversario. En segundo lugar, debo decir que cualquier intento de restablecer aquella presunta espontaneidad original no sólo está condenado al fracaso, sino, ya de entrada, inficionado de mentira. La confianza impuesta por decreto es falsa. El tú indiscriminado es falso, es artificioso, es tan sofisticado como todos los prosaísmos, que forman parte del género cultismo.

Ciertamente, se podrán suprimir de nuestras relaciones, y en buena hora se han suprimido, muchas cosas superfluas, muchos circunloquios, protocolos y otros detalles de pasamanería; la urbanidad perdurable no consiste precisamente en un tratado de urbanidad escrito en 1890. Ciertamente, se puede y se debe conseguir un mayor grado de naturalidad, pero conviene recordar que el hombre no es un ser natural, sino histórico, o sea, artificial. Su naturaleza, como su naturalidad, es ya otra cosa.

Pero, incluso en su naturaleza más radical, más pura, el hombre conserva un cierto sentido de su inviolabilidad íntima. La resistencia que opone a que otra persona invada el coto de su alma, es como una prolongación, una aplicación a otro nivel de aquella repugnancia que su propio cuerpo siente a la aproximación excesiva de otros cuerpos. En esto consiste el sentido del espacio personal: la circunferencia de amplitud variable que trazamos alrededor de nosotros mismos. Cuando, por excepción, nos vemos obligados a estar demasiado cerca los unos de los otros, apretujados, como sucede en el Metro, automáticamente tratamos de compensar ese exceso de proximidad, esa alteración de nuestro medio, replegándonos más, mirando a otra parte. Es una reacción tan natural e instintiva, que hunde sus raíces en el comportamiento animal. Todo animal, efectivamente, posee un sentido muy agudo de su propio territorio, su distancia crítica, «distancia de fuga» primeramente, y luego, si el espacio se estrecha aún más y se siente acorralado, «distancia de ataque». La especie humana ha heredado esas pautas de conducta.

Las distancias, claro es, varían. No tiene el mismo radio nuestra circunferencia cuando estamos en presencia de un amigo o de un desconocido, cuando nos hallamos *con* un amigo o *ante* un desconocido.

Pero existe un caso excepcional en el cual toda distancia queda abolida, debe quedar abolida: es el encuentro amoroso. La propia naturaleza de ese encuentro exige la cercanía máxima, el contacto más inmediato, la más estrecha intimidad. Lo que en cualquier otro caso resultaría intolerable, aquí se convierte en placentero y necesario. Por la misma dinámica de su pasión, los enamorados tienden no sólo a la mayor proximidad, sino a la fusión, a «una sola carne». Y esto que acontece en el plano

físico, ocurrirá, igualmente, a nivel espiritual. El amor aspira a una total compenetración, la mutua posesión de las almas, «una sola alma».

De tales operaciones, el Orfeo de Anouilh tenía una idea muy pobre y decepcionada: «Dos pieles, dos envoltorios impermeables alrededor de nosotros. Uno se aprieta contra el otro para salir un poco de esta espantosa soledad. Y se produce, en efecto, una ilusión. Pero lo cierto es que uno se encuentra completamente solo, con sus propias vísceras, sus únicos amigos». Cada uno vive irremisiblemente metido dentro de su piel, encapsulado, clausurado. El amor no llega, ni mucho menos, a los huesos; en los huesos se aloja el yo irreductible, que se resiste a toda absorción y fusión con la persona amada. Ahí radicaría la triste fama de la carne, su carácter a la vez acaparador y retráctil, insolidario, orientado a su propia subsistencia. Pero se trata de una calumnia. En la unión de los cuerpos los amantes se encuentran más profundamente que nunca, en ese vértigo se hunden juntos, olvidan su condición de entes confinados en islas remotas. El acto funciona. El reproche que podría hacerse no es por su imperfección, sino por su fugacidad. Consumada la breve unión, los cuerpos son devueltos a su singularidad inevitable.

¿Y las almas? ¿Qué clase de compenetración son capaces ellas de obtener? Tarde o temprano, el alma del amante tropezará con un muro infranqueable, que no arguye, por supuesto, ninguna voluntaria resistencia en la persona amada, ya que ésta también ansía, con idéntica ansiedad, poseer y dejarse poseer. Pero no puede. El fondo del corazón permanece inasequible y recóndito. Y, desde luego, inexpresable: ni puede ser expresado de fuera adentro ni puede expresarse de dentro afuera. A la insuficiencia del lenguaje articulado en los asuntos de amor, de todos conocida y lamentada, se añade en seguida la incapacidad de cualquier otra forma de comunicación más inmediata. El santuario íntimo sigue cerrado, inalcanzable. ¿Por qué? Pienso que, más que una

dolorosa limitación de nuestra naturaleza, ha de ser entendido como un recurso de autodefensa, tan instintivo como certero. Efectivamente, podemos preguntarnos qué es lo que ahí se oculta con tanto celo, bajo siete llaves. ¿El tesoro de las maravillas? Posiblemente, nada; es decir, algo cuyo descubrimiento, lejos de satisfacer el amor, lo lastimaría: produciría tanta decepción en el amante como humillación en el amado. Semejante revelación se paga cara. Tal vez constituya el más amargo fruto del árbol del conocimiento. Si en cualquier empresa necesitamos un margen de ingenuidad, de obcecación, para poder acometerla con el debido coraje, mucho más en aquello que concierne al amor. La ignorancia nos envuelve misericordiosamente. La manifestación de la verdad sin velos nos abrasaría igual que el sol si no tuviéramos encima la capa protectora de la atmósfera.

Pero seguramente éste es un modo de hablar impropio, y, por consiguiente, injusto. Podemos cometer contra el amor humano, en general, idéntica injusticia que contra el amor carnal. Se trata siempre del mismo agravio al hombre. ¿Es que el hombre ha de ser evaluado precisamente por lo que hay debajo de su propia obra y de su nivel consciente? Ya se sabe que, si escarbamos en el ruso, encontraremos al cosaco, y, si escarbamos en el cosaco, encontraremos al oso. Pero ¿es que el estiércol es más *verdadero* que la rosa? Denigrar al hombre por su fondo de oscuridad, menospreciar el amor humano porque no llega hasta los huesos, desestimar las palabras porque no pueden expresar ciertas vivencias, todo esto me parece insensato. En definitiva, depende del absurdo empeño de dar definiciones imposibles, inhumanas, de las cosas humanas.

Sucede que también el amor tiene sus leyes, las cuales son de orden físico y de orden moral. Lo importante es comprender que uno y otro género de leyes concuerdan, que poseen casi un mismo contenido con diversos nombres. Así, puede hablarse, indistintamente, del prin-

cipio de impenetrabilidad de las personas o puede hablarse del respeto que merecen las personas.

A un objeto cualquiera nos acercamos hasta cogerlo con la mano y adueñarnos de él, hasta hacerlo propiedad nuestra. Pero esto es imposible con la persona, que en todo momento sigue siendo un sujeto, un yo. Y digo que es imposible no sólo en el sentido moral, sino también físico. El castigo impuesto a quien infringiera esa ley de inviolabilidad de la persona, no sería arbitrario, extrínseco, separado de su delito, del tipo «si no estudias, no irás al cine», sino que se trata de un castigo inflexible y mecánico, una pena coincidente con la culpa, del tipo «si tocas la plancha, te quemas»: si quebrantas la ley del amor, el amor desaparece. Porque la persona no sólo merece respeto, también lo necesita. Nada más cierto: todo cuanto atenta contra la libertad de la persona, aunque sea el amor, acaba destruyendo el amor.

Se equivocan los amantes cuando sueñan con una compenetración absoluta. Cada uno de ellos lo exige todo del otro, a la vez que está dispuesto, por amor al otro, a una donación total y a una inmolación completa. Ocurre, sin embargo, que todo lo que él puede darle, no compensa aquello que le quita, que es el espacio donde el otro se afirma a sí mismo como otro. De cualquier forma, va a tropezar pronto con una barrera, la de la persona amada en cuanto persona, y eso, desgraciadamente, lo interpretará —triste disyuntiva— o bien como una traición a su amor, o bien como un desafío a su poder. ¡El diálogo de los amantes! El amante interroga, pide explicaciones, las exige. ¿Qué espera escuchar? No hay nada que decir, y lo que está por decir resulta indecible. Pero el amante sigue preguntando, ensaya otros modos, insiste. Cuenta para ello con una perfecta coartada de conciencia: él no tiene derecho a forzar ninguna confidencia, pero tiene el deber de facilitarla. Según las ocasiones, utilizará el registro preocupación (algo te pasa, dímelo), el registro reciprocidad (yo te lo cuento todo y descanso contándotelo), el registro promesa de

alivio (cuéntame; verás que no tiene tanta importancia). Dúlcemente, tal vez involuntariamente, va extorsionando a la persona amada, ejerciendo su coacción sobre ella.

Respetar al otro es respetar su condición de otro. Es aceptar no comprenderlo nunca del todo. Todo amor, no sólo el sobrenatural, exige fe, supone siempre admitir algo que no vemos, que no comprendemos. Creer en alguien es confiar en él a pesar de todo, a pesar de ese elemento de opacidad que ninguna maniobra amorosa podrá destruir o disolver. Sería un despropósito que dos muchachos quisieran casarse al día siguiente de haberse conocido, pero nos parecería igualmente desatinado que se negaran a casarse mientras no tuvieran la evidencia total de que su unión iba a ser un éxito total. Pues semejante evidencia no se alcanza jamás. Ninguna de esas dos decisiones sería razonable. Lo razonable se halla entre lo irracional y la pretensión de una racionalización completa; pretensión que, por ser inalcanzable, es igualmente irracional.

Las cosas humanas son así. El amor humano es así. Sus más hondos sentimientos pertenecen a un nivel penúltimo. En el último, ya sólo existe un acto de fe o, lo que es igual, una actitud de respeto.

Habrà que renunciar a toda exigencia desmedida, al sueño de una identificación perfecta, al propósito de conseguir un conocimiento exhaustivo. Es menester sustituir ese afán de compenetración irrealizable por un deseo perseverante de mayor aproximación, la cual puede ser indefinida, creciente (las limitaciones del corazón son obvias, pero sus posibilidades son misteriosas), con tal que nunca deje de estar asistida por un respeto también creciente. Rilke no era un escéptico, sino un enamorado algo más lúcido que otros, cuando propuso como ideal supremo del amor: «dos soledades que mutuamente se protegen y se reverencian». He ahí una descripción del *boy gets girl* más bien modesta, pero en ningún modo desdeñosa.

Ya sé que, para muchos, el respeto significa, a lo sumo, una condición básica del amor. Todo el mundo reconoce la necesidad del respeto cuando el amor se inicia, cuando está dando sus primeros pasos. ¿Y después? Después y siempre sigue siendo el respeto una condición básica; aquí básica no quiere decir preliminar o preparatoria, sino fundamental. Fundamento del cual nunca puede prescindirse y sin el cual la casa se vendría abajo. Que nadie imagine el respeto como un andamio provisional, necesario tan sólo mientras levantamos el edificio, y que luego, una vez éste terminado, se desmonta y se retira.

No, no es el respeto una cualidad del amor exclusiva de sus primeros estadios, sino un componente esencial, perdurable, y cada vez más depurado cuanto más vigorosos sean los afectos. Tal y como sucede en el amor a Dios: las almas que más lo aman son aquellas que más veneran su trascendencia. ¿No hay también como una trascendencia en todo ser humano, algo que está en él superior a él mismo? Si es verdad que el tú de Dios se nos revela en el tú del prójimo, también podríamos decir que en la trascendencia del tú divino se nos manifiesta la trascendencia del tú humano, su condición de otro, de sagrado e inabarcable.

Termino. Dios es el modelo sumo del amor en su vida trinitaria, ese misterio en el que reconocemos la perfecta comunión de las tres personas, al mismo tiempo que la perfecta singularidad de cada una de ellas. ¿Cómo trasladar semejante modelo a escala humana? Lo que en ellas es fusión plena, sólo puede ser entre nosotros feliz coincidencia, convergencia laboriosa, compasión, complicidad, un solo lecho y una mesa común. Lo que en las divinas personas es diálogo ininterrumpido, para nosotros es comunicación esbozada, progresiva, preguntas apenas formuladas y respuestas apenas satisfactorias, palabras en dialecto mientras cae la tarde. Nosotros decimos intimidad y respeto, dos ideas que pensamos y nombramos por separado, viendo en ellas casi una opo-

sición. ¿Resuelve algo decir amor respetuoso, respeto amoroso? Tenemos más palabras para distinguir que para sintetizar. Nos falta la palabra precisa para designar aquella matriz común de la que salieron estas diferencias o aquella unidad dichosa en que un día se desvanecerán estos conflictos.



## INVITACION AL ESCEPTICISMO ENTUSIASTA

### I

Más allá del engaño y del desengaño, insisto, hay una tercera etapa.

No es bueno que el engaño se prolongue excesivamente. No es bueno tampoco demorarse en el desengaño. Ambas cosas son funestas y andan, además, muy emparentadas: el pesimista, según dicen, es alguien que ha vivido demasiado tiempo junto a un optimista. Hay que seguir adelante. Por supuesto, la tercera etapa no es ninguna tierra de promisión, sino un tramo más en el desierto, o, quizá, sólo una manera particular de caminar. *Boy gets girl*. Consiste en una aceptación de los límites que no engendra amargura, sino serenidad; en una fe que no es fanática ni débil, sino desnuda; en un amor que no es iluso ni trágico, sino algo así como una ternura desencantada, pero tenaz. Su lenguaje no es contun-dente ni tampoco vacilante, sino gramaticalmente correcto y con algún paréntesis para mejor aclarar lo que se venía diciendo. Se trata de un modo de convivencia que no significa estar siempre de acuerdo con los demás, pero tampoco, en absoluto, significa indiferencia hacia la opinión ajena, sino mutua tolerancia, pluralismo y mansedumbre intelectual. Su pensamiento no es dogmático ni nihilista, es lo bastante animoso y lo bastante escéptico. ¿Se podría hablar de escepticismo entusiasta?

Me apresuro a decir que hay escepticismos enteramen-

te condenables. No tanto por su negatividad o impiedad cuanto por su incoherencia íntima. Son, por ejemplo, aquellos que se empeñan seriamente en demostrarnos la imposibilidad de toda demostración. Cuando alguien afirma de ese modo que nadie puede estar seguro de nada, sobrentiende que nadie excepto él, puesto que él, dado el énfasis de su afirmación, sí que parece estar seguro de que nadie más puede estar seguro. ¿Habría algo más absurdo que ese escepticismo dogmático? Los absurdos abundan. Quien asegura que la incredulidad es la fuente de toda sabiduría, deberá, lógicamente, admitir que empecemos por no creer lo que él nos dice; entonces, ¿para qué se toma la molestia de decir nada? Al terminar el curso de retórica, Tisias se dirigió a su maestro Córax: «Si tú me has enseñado realmente a persuadir, yo te persuado de que no debes cobrarme nada por tu enseñanza; y, si no me has enseñado, tampoco mereces que te pague nada». El escéptico total está condenado a la incoherencia o a la mudez. Cuando se dice que todas las verdades son relativas, implícitamente se dice que son relativas todas menos una, ésa precisamente, la que afirma la relatividad de toda verdad. ¿Habría algo más absurdo que ese relativismo absoluto? Me recuerda a los «demócratas absolutos», los cuales están deseosos de abolir la democracia por procedimiento democrático si así lo pide la mayoría, una especie de victoria a través del suicidio, una tiranía que se legitima por respeto a la libertad.

Quien profesa semejante escepticismo, no pasa de ser un dogmático como otro cualquiera. Quiriendo ir más allá que nadie en sus negaciones, resulta que es un escéptico que se ha quedado a medio camino: le falta todavía negar su propia negación, dudar de su única certidumbre.

¿Y esa otra forma de escepticismo que consiste en elegir siempre, por sistema, el término medio entre dos extremos? Suele tratarse de un señor con fama de equilibrado. Aunque, en principio, su actitud despierte nues-

tra simpatía, tan escarmentados estamos de tanto maniqueísmo, tampoco podemos poner nuestra confianza en él. Si dos contendientes solicitan su arbitraje, de los cuales uno afirma que las urracas son negras y el otro que son blancas, él sonreirá con benevolencia y dictaminará que son, más o menos, gris marengo. No alcanza a comprender que, por huir de dos errores, se puede caer fácilmente en un tercer error. Suele buscar, sin éxito, una salida de conciliación entre los extremos; pero ni es capaz de discernir la parte de verdad que hay en cada uno de ellos ni tampoco se siente con fuerzas para ofrecer una fórmula integradora que no sea demasiado vaga. Su única alternativa es la tibieza o la acumulación. O bien una suma, jamás una síntesis, o bien una resta, nunca un expurgo. Todo maniqueísmo es nefasto, pero frente a él sólo encontramos un hombre que nos invita al politeísmo.

Pienso en otro género de escepticismo muy diferente.

Es un escepticismo firme sin ser dogmático, es moderado sin ser pusilánime. No significa abandono o dejación, no incluye ningún miedo a la vida, ninguna renuncia a la verdad. Sería totalmente injusto describirlo como una postura de inhibición. La indeterminación o suspensión del juicio que le es propia, nada tiene que ver con esa abstención cómoda de quienes, por indiferencia o desánimo, han prescindido ya de toda búsqueda. Este es un hombre que sigue buscando, sin ceder al desaliento ni caer en la precipitación, y a menudo tiene que contrariar sus falsos instintos intelectuales, esos reflejos de tendencia afirmativa, ese deseo de certidumbre que a nivel afectivo se configura como ansia de seguridad, y que suele inspirar las posiciones tanto del fanático como del empírico. Por afán de seguridad, el fanático se refugia en una doctrina que él considera irrefutable sólo porque es inverificable; ese mismo afán suele llevar al empírico a contentarse con lo ya verificado, ig-

norando, pero prácticamente negando, todo aquello que supera sus comprobaciones.

El escéptico no teme la inseguridad y desdeña el asilo que le proporcionaría un sistema de pensamiento totalizador y conclusivo. Porque sabe que ningún pensamiento de este tipo abarca la realidad completa; sabe que lo real se extiende mucho más allá de donde puede llegar cualquier instrumento de verificación y el mismo pensamiento racional. Cuando la razón pretende encerrar dentro de sí la totalidad de lo real, ella misma se traba, cae en su propio cepo, y se convierte en razón racionante, alimentándose de sí misma y confundiendo el espejo con un mirador suficiente sobre el ancho mundo. Contra la idea generalizada de locura, que define al loco como persona que ha perdido la razón, Chesterton afirmaba, muy certeramente, que el loco es alguien que ha perdido todo menos la razón; es decir, alguien que razona sin parar y en el vacío, sin base en lo real.

Nada más razonable, pues, que sospechar de la razón. Muy razonablemente, el escéptico piensa que el universo es demasiado complejo y fluido para ser sometido por el pensamiento conceptual, y demasiado vasto para caber dentro de los límites de ningún sistema. Dice que es menester vigilar esas fisuras e intersticios de lo que comúnmente llamamos realidad y permanecer atentos a los posibles movimientos del piso. Por lo cual, considera preferible vivir en descampado —a lo sumo, instalarse en una de esas casas japonesas de papel, tan livianas y provisionales—, mucho mejor que dentro de un edificio con fama de sólido, dentro de un sistema que se pretende irrefutable, definitivo, antisísmico.

Pero es injusto definir el escepticismo exclusivamente por vía negativa. Sería una definición tan pobre como las contenidas en los términos contra-cultura, no-violencia o anti-comunismo. Recuérdese que el anticomunismo puede constituir toda una ideología, y la no-

violencia, un arma efectiva de pacificación, y la contra-cultura, otra forma de cultura. Asimismo, el escepticismo puede ser una verdadera teoría: la de que lo real trasciende toda teoría, y, consiguientemente, no conviene adherirse a formas de pensar que, por su pretensión de exhaustivas, no son sino creencias más reductoras y más obstinadas. El escéptico duda, pero su duda no es un elemento puramente negativo.

Habría que rehabilitar de nuevo el prestigio de la duda.

Habría que volver a esculpir, sobre el frontis de las academias, en el dintel de todas las aulas, en las páginas liminares de los grandes tratados, aquellas palabras de oro, de Dante: *Che, non men che saver, dubbiar m'aggrata* (*Paraíso* 11,93). Lejos de ser paralizadora, como se dice, la duda puede ser más estimulante que muchas certezas. Se dice que una duda es capaz de resquebrajar un edificio y derribarlo; pero en realidad sucede otra cosa muy distinta: la duda es esa grieta que nos avisa del mal estado del edificio, que nos permite detectar el peligro y conjurarlo. La duda es positiva, porque a partir de ella son posibles todas las rectificaciones.

El hombre escéptico duda, sabe dudar. No cede a los prejuicios, no se deja obnubilar por la carga emocional de una doctrina, no sucumbe a la ansiedad obsesiva de certidumbre. Tampoco, desde luego, reniega en absoluto de la verdad, pero no se le oculta que el otro nombre de la sabiduría es «ignorancia»; una docta ignorancia que dista de la ignorancia ignorante todo ese largo tramo, ya superado, que era la vanidad.

Gustosamente reconocerá el escéptico la parte de verdad que haya en todo pensamiento. Criticar no es demoler, sino discernir. La duda es un instrumento delicado, más parecido a un bisturí que a una piqueta. *Sképtomai* significa precisamente examinar con cuidado, mirar dentro y mirar en torno. En las doctrinas articuladas orgánicamente, bien sistematizadas, el escéptico no deja de admirar su voluntad de coherencia. Por eso hace

suya esta necesidad de coherencia, llevando su propia duda hasta el final, aplicando la duda a sus mismas dudas. Ninguna duda hay digna de culto, digna de una adhesión incondicional. Siguiendo al Qohelet, él afirma que no sólo el mundo y la vida, sino también sus propias opiniones acerca del mundo y de la vida, son como humo en la mañana. Con paciencia hace la crítica de su crítica y practica el escepticismo respecto de su misma condición escéptica. He ahí la piedra de toque, semejante a la del verdadero humorista, aquel que sabe reírse de sí mismo. «Aprende a dudar —enseña Machado—, y acabarás dudando de tu propia duda; de este modo premia Dios al escéptico y al creyente». No es que el resultado sea necesariamente la certidumbre, ya que tampoco el heterodoxo de la heterodoxia es por fuerza un ortodoxo. Quizá se parezca algo más al hecho de soñar que uno está soñando: en ese momento suele ser cuando estamos a punto de despertar.

Repito, no se trata propiamente de destruir nada, salvo aquellos *ídolos* del mercado, de la tribu, de la caverna y del teatro que tanto nos afligen y extravían. El escéptico no destruye nada, pero coloca todo en su lugar: las creencias como creencias, las hipótesis como hipótesis, los razonamientos como medios o utensilios cuya validez habrá que comprobar en cada caso. Tampoco el auténtico humorista desprecia nada; simplemente, concede a cada cosa, a cada personaje, a cada uno de los valores, su puesto exacto, aunque enmarcándolos siempre, eso sí, en un contexto lo bastante amplio: para la ubicación de un gobernador civil —el de Murcia, por ejemplo—, para describir su categoría con precisión, le basta señalar el lugar que ocupa dentro de la galaxia solar, o incluso dentro de la historia de Occidente.

## II

Nadie menos destructor, nadie menos agresivo que un escéptico. Su mera presencia es un llamamiento a la

tolerancia, al pluralismo y a la comprensión. Su opinión no excluye la contraria; al revés, la presupone, le hace sitio de antemano, le concede aquel tanto de probabilidad que a ella le falta. Sólo es beligerante contra los espíritus belicosos: al condenar toda forma de fanatismo, declara la guerra a la guerra, demuestra la perfecta inanidad de la lucha de ideologías. Practica la ironía, pero no la emplea como una espada, sino como un desinfectante.

A primera vista, parece que el escéptico se ha vedado a sí mismo algunos oficios: el de maestro, el de orador, el de metafísico. Sin embargo, puede desempeñar con éxito el papel de objetor de la metafísica, y realizar así una obra filosófica considerable. Su oratoría, tal vez, no sea muy persuasiva, pero puede ser beneficiosamente disuasiva. En cuanto a su posible magisterio, nada más saludable que enseñar algo y, a la vez, enseñar a dudar de ello. Lo que seguramente no hará nunca un escéptico es ni matar a nadie ni morir él mismo por ningún ideal humano: no hay por qué llegar a esas consecuencias extremas cuando el punto de partida no las justifica. Semejante heroísmo constituiría un acto tan gratuito como dar la vida por la cerámica etrusca. La mitad de los héroes, como la mitad de las vírgenes, suelen ser necios.

Un mundo de escépticos sería el mundo más tolerante y confortable, el espacio ideal para el diálogo. Las leyes se dulcifican, los enunciados se hacen elásticos, las creencias conviven y se prestan mutua ayuda, los vínculos se extienden, los grupos humanos se vuelven permeables, y las instituciones, flexibles. Un mundo así sólo tiene el grado de melancolía preciso para desautorizar los triunfalismos groseros. Ningún pesimismo, por supuesto. Al contrario, se trata de una actitud mental constitutivamente abierta a todas las dimensiones de lo real y, por consiguiente, al futuro. ¿Cómo será el futuro? El escéptico tiende a pensar que vivimos aún en la prehistoria del conocimiento. De hecho, nadie sabe

cómo evolucionará éste, aunque los adversarios del escepticismo parecen estar seguros de que el porvenir depende tan sólo del simple desarrollo de nuestros actuales sistemas. También los dinosaurios, en efecto, creían que el mundo sería totalmente suyo cuando su especie produjera ejemplares aún más potentes y voluminosos. En cambio, el escéptico tiene una visión mucho más amplia: no descarta la aparición del mutante. Se trataría de algo que el pensamiento concluso y pretencioso suele rechazar por principio, y que, sin embargo, tantas veces ha acaecido ya, eso que precisamente se denomina *error* en historia natural: algo no previsto, algo que constituye un error dentro del esquema biológico imperante, pero que se convierte en verdad a otro nivel distinto; una verdad nueva, fundacional, capaz de engendrar un nuevo esquema más complejo.

Ocupado en minar las certezas inertes, en dudar de aquello que a los demás parece obvio, el escéptico trabaja en los márgenes y fuerza los límites. Rehúye esa seguridad que a los otros proporciona el vivir acogidos a un sistema fijo de referencia. ¿Por qué ha de ser fijo? El trata de modificarlo, trata de cambiar de ecosistema, practica el arte de la inadaptación, que significa una adaptación más imaginativa, más creadora.

Es un escéptico que no se rinde, que no renuncia cuando los demás renuncian. ¿Podría hablarse de escepticismo entusiasta? Kazantzakis hablaba de «pesimismo intrépido»; Mounier, de «optimismo trágico»; Alan Wood llamó a B. Russell «escéptico apasionado». Ninguna de estas fórmulas, ciertamente, implica mayor contradicción que esa que es inherente a toda persona humana.

No me refiero a una mera coexistencia de escepticismo y entusiasmo dentro del mismo individuo, sino a una sola cosa con su anverso y su reverso, cada uno de los cuales justifica y provoca al otro. Es la fe la que duda, es la duda la que impulsa la fe. Se trata de un co-

nocimiento sin desesperación, una esperanza sin obcecación, un pesimismo optimista, un amor irónico. No es ningún absurdo, ya que ni el entusiasmo suprime el escepticismo ni éste hace inviable el entusiasmo. También la locura tiene su lógica, y el crimen, su ética. No es ningún absurdo. Absurdo es un círculo cuadrado, un hierro de madera o un escepticismo dogmático; pero no el escepticismo entusiasta. ¿Una paradoja? Una paradoja en la cual uno y otro término, lejos de neutralizarse, son susceptibles de intensificación simultánea (hay paradojas de éste género en el orden operativo: San Ignacio de Loyola recomienda actuar como si todo dependiera de nosotros y confiar en Dios como si sólo dependiera de él). Decir que todo cuanto progresa o avanza, lo hace por la alternancia del pie derecho y el izquierdo, es todavía decir muy poco. En la oposición dualista los contrarios se suceden; en la vía media se castran; sólo en la paradoja se fecundan mutuamente.

Toda paradoja podría considerarse una especie de síntesis. Está claro que el escepticismo entusiasta significa un estadio posterior al engaño y al desengaño. *Boy gets girl*. Pero no es una verdadera síntesis, plena y definitiva. En este mundo, toda síntesis es poco más que una tesis, y ésta poco más que una hipótesis. Es una «síntesis de trabajo», un camino; tal vez, un tramo final del camino, pero no la meta. Los creyentes saben que la síntesis perfecta pertenece sólo a la vida futura. Sin embargo, dentro de la comunidad de los creyentes igual que fuera de ella, caben diversas maneras de entender y vivir. Quiero decir que también en cuanto creyentes, pueden éstos hallarse en estado de tesis, de antítesis o de síntesis; esa síntesis precaria, itinerante y en hilván, que es tan compatible con la oscuridad de la fe. Se puede leer a Job a la luz del Evangelio y se puede volver a leer el Evangelio en el mismo corral donde Job escondía su lepra. La futilidad universal es el envés de esta vida; pero dicha futilidad es tan sólo la cara visible de otra vida: para percibir lo primero hace falta ser escéptico,

para darse cuenta de lo segundo se necesita un cierto margen de entusiasmo. Es cosa fácil el desprecio del mundo, y es igualmente fácil la valoración del mundo como realidad positiva y redimida; ya es más difícil reconocer que, salvo en un plano muy misterioso y para mentes muy purificadas, también la llamada «ciencia de la cruz» suele ser ciencia mundana, presuntuosa e inane. Lo más difícil de todo es lo más evidente de todo: advertir que el día empieza a medianoche.

La paradoja no constituye, ciertamente, una síntesis plera y cuajada. Pero tampoco puede decirse que sea nada más un estímulo ocasional del pensamiento, que sea únicamente su sal, no su pan, y que no hay que confundir la chispa con la luz. La paradoja es mucho más que eso. Tal vez, las más altas realidades sólo podemos expresarlas mediante paradojas, y ello no se debe simplemente a la pobreza de nuestro lenguaje, incapaz de recoger en un solo vocablo lo que sería una sola idea, sino que también acontece lo mismo a nivel de pensamiento, que tampoco podemos pensar dichas realidades si no es a través de constantes paradojas. No sólo decimos intimidad y respeto, sino que también lo pensamos así, aunque la vivencia que tengamos de ese doble fenómeno sea simple, unitaria e indisociable. También de Dios nos vemos obligados a pensar que es inmanente y trascendente, ubicuo e inasible, que es eterno y nace cada día, que lo es todo y nada es él. Las menos imperfectas descripciones que de él se nos han dado, fueron siempre así, bipolares, paradójicas, donde la primera palabra necesita ser corregida y a la vez subrayada por la segunda. Y así *decimos* Dios inefable.

Y así decimos escepticismo entusiasta.

Una paradoja que sólo puede explicarse mediante nuevas paradojas. Porque se trata de un hombre tan razonable, que desconfía de la razón; tan lógico, que admite muchas clases de lógica. Es idealista por motivos de utilidad. Es escéptico, pero deductivo; es inductivo y, sin embargo, entusiasta. Afirma que causas y efectos, más

que concatenarse, confluyen en un todo difuminado donde impera cierta monotonía, pero donde súbitamente, de vez en cuando, aparece un error fecundo. Es escéptico porque no cree en la existencia de Utopía, pero es entusiasta porque cree que, buscando la isla de Utopía, se encuentra uno con las Américas. Prefiere un método a cualquier sistema. En su alma hay vacío y deseo; o al revés, algo presente él, pero no se rebaja a descartarlo. Un amarillo que tiende al azul, el azul que tiende al rojo, el rojo que vuelve otra vez, desencantado, al amarillo; pero, poniendo el disco en movimiento, se obtiene el blanco: conviene acelerar el proceso del pensamiento, la formulación de tautologías aparentes...

111

¿Es la nuestra una época propicia al escepticismo entusiasta?

Dicen que el heroísmo es hoy un valor en crisis. Ciertamente, en las actuales circunstancias, el heroísmo militar significa el arma menos importante de la panoplia; es mucho más importante el trabajo científico que llevan a cabo en retaguardia unos señores de edad, quizá reumáticos, quizá cobardes, quizá retribuidos en moneda extranjera. ¿Y aquel heroísmo de los antiguos misioneros, cercada su capilla por tigres o antropófagos? Pasó igualmente a la historia. Ya los paganos no disparan sus flechas envenenadas contra el hombre blanco; sencillamente, el gobierno indígena ha acordado retirar a la misión las subvenciones que acostumbrara conceder el gobierno de la metrópoli. En lo sucesivo, los mártires morirán de muerte natural. Los héroes venderán más cara su vida: pragmáticos, menos idealistas, menos vanidosos, han calculado bien los riesgos. Su heroísmo no es tal, es simplemente un margen de probabilidad.

En estas horas de marea baja, la playa ha quedado sucia con todos los residuos que otros tiempos más glorio-

sos depositaron sobre la arena. Jirones de un pendón arrebatado a los turcos, la honra mancillada del marido, una lista de principios irrefutables, algún pedazo de papel donde aún pueden leerse palabras tales como *alazán*, *filosofía perenne* o *pifano*. Lentamente cae la tarde sobre los despojos, igual que una polvareda, igual que el olvido. Dicen que el análisis ha vencido sobre los axiomas; el posibilismo, sobre la intransigencia; el consenso, sobre la obcecación. Que los sistemas de pensamiento se han hecho más flexibles o más cautelosos. Que los dilemas ya no versan sobre el bien absoluto y el mal absoluto. Que la política misma ha dado un giro notable: los partidos de militantes fueron sustituidos por partidos de ciudadanos, partidos electorales que se disputan los mismos votos, la momentánea adhesión de una población versátil e indiferente. Dicen que vivimos una época de desarme mental, que vivimos en un mundo de gentes menos obstinadas.

Dicen. También por lo que a esto respecta, el verdadero escéptico se muestra más bien escéptico. El sabe que la historia repite casi siempre la misma lamentable crónica, una sucesión de gestas que dejaron los campos y las mentes sembradas de sal, una bandera que un día alguien levanta convocando a una purificación universal, y luego su ocaso y descrédito, con innumerables muertos entre tanto, y luego la aparición de otra nueva ideología salvadora, y más mentes en flor agostadas por el fanatismo y más soldaditos muertos que pensaban casarse en abril, y luego otra vez, y después otra vez, y la rueda que sigue y sigue girando.

¿Es el nuestro un tiempo propicio al escepticismo?

Apostado al pie de las murallas, Alarico espera la hora oportuna para invadir Roma. Dentro, en la ciudad corrompida por el pluralismo, sus habitantes discuten mansamente si el *bárbaro* es galgo o podenco, si la onomatopeya tiene origen jónico o alejandrino. Son los tolerantes, los que dudan, los que analizan, dividen y subdividen, los que nunca dicen «esto es así», sino «esto me

parece así», y después añaden alguna conjunción adversativa. Dios los coja confesados.

De sobra sabe el escéptico que la historia se repite, que a Alarico LXII sucederá Alarico LXIII, que hay como un proceso cíclico, monótono y ciego. Sin embargo, el entusiasmo inherente a su escepticismo le permite modificar ligeramente una conclusión que sería demasiado rotunda y demasiado desalentadora. Dicho entusiasmo basta para forzar, para alterar —en grado mínimo, pero suficiente— esa línea circular de la historia, abriéndola unos milímetros, convirtiendo la circunferencia en espiral: las cosas nunca son exactamente iguales, la suplantación del diálogo por el uso de la fuerza causará una consternación cada vez mayor, cada vez se hará más sospechosa la identificación del dogmatismo con la verdad; poco a poco, la comunicación entre los hombres ganará nuevos horizontes, y, por supuesto, el fanatismo volverá una y otra vez, pero cada vez será un fenómeno más reducido, más irrisorio o menos presentable. Aun en su versión más modesta, el pronóstico parece esperanzador: nuestras tentativas de diálogo seguirán fracasando, pero fracasarán cada vez un poco menos.

Y, en último término, todo depende de lo que entendamos por fracaso, que es algo esencialmente relativo, dependiente del designio o meta que cada cual se haya propuesto. ¿Por qué proponerse una meta imposible? ¿Por qué dar a la palabra *diálogo* un sentido inalcanzable? Una vez más, debemos apelar a ese principio tan obvio como olvidado: de las cosas humanas hay que dar definiciones humanas. Nada más absurdo que formular una definición inasequible. Nada más absurdo que preguntarse si nuestro diálogo es verdadero diálogo; es como preguntarse si el metro patrón que se guarda en Meudon mide verdaderamente un metro.

A lo largo del libro he puesto especial cuidado en hablar solamente del único diálogo que conozco: el diálo-

go humano. Debo añadir que esta precisión no es ociosa, si tenemos en cuenta las esperanzas desmedidas que algunos ponen en el diálogo o las exigencias desmesuradas con que lo gravan. Son siempre esperanzas y exigencias de perfección, esperanzas y exigencias inhumanas. Muy lejos de todo ello, yo pronunciaría sobre el tema un último veredicto favorable, aunque redactado con la mayor austeridad: entre diálogo humano y seres humanos hay una adecuación feliz, suficiente, esa que existe entre operaciones imperfectas y seres imperfectos. Desde luego que nuestro lenguaje es precario y que hablar es una actividad expuesta al extravío; pero ¿caso es un instrumento más precario que otros, una actividad más temeraria o más torpe que las demás?

Diálogo imperfecto entre seres imperfectos. El escéptico entusiasta todavía se permite hacer una postrera observación: el otro nombre de lo imperfecto es lo perfectible. Sin duda que los animales poseen sistemas de comunicación mucho más seguros e inequívocos que nuestro lenguaje, sistemas en su género perfectos; pero, justamente por eso, incapaces de desarrollo. Son sistemas que carecen de toda posibilidad de evolución, carecen de futuro. Una paloma mensajera va derecha a su destino porque no sabe geografía. Sinceramente, no creo que sea excederse en euforia el decir que todos los peligros de error propios de la mente humana se hallan de sobra compensados por su propia capacidad de progreso. También es cierto que el hombre puede dañarse gravemente ingiriendo alimentos nocivos, que puede llegar a desórdenes amorosos o a extremos de crueldad en los cuales nunca caería una bestia. Pero la contrapartida es indeciblemente superior. Por un lado, la perfecta nutrición de las madreporas, el perfecto apareamiento de dos corzos, la perfecta organización de una colmena; por otro lado, esas actividades siempre imperfectas —siempre perfectibles— que llamamos arte culinario, amor humano y parlamento democrático. Por una parte, el aullido infalible que captan inmediatamente todos

los miembros de la manada; por otra parte, el laborioso diálogo de los hombres, las formas condicionales del verbo, nuestros recursos de analogía para mencionar a Dios de manera menos incorrecta, los humildes y preciosos adverbios de duda.