

# HOMBRE, MUNDO Y LENGUAJE<sup>1</sup>

Joaquín Barceló L.  
Universidad de Chile

**RT** Nuestro tema es: el hombre y su mundo circundante, vale decir, el hombre en su relación con el mundo. El problema es tan viejo como la filosofía misma, pero vuelve a ser planteado una y otra vez con un reconocimiento expreso de que el modo en que ha sido abordado antes nunca fue suficiente ni satisfactorio. En efecto, a lo largo y a lo ancho de la historia experimentan cambios decisivos las nociones mismas de hombre, de mundo y de la relación que existe entre ambos, y ello es motivo de que los planteamientos y soluciones propuestos en un tiempo inmediatamente anterior pierdan en cada caso su vigencia. No es superfluo, entonces, que se vuelva a plantear la pregunta por el hombre en su relación con el mundo. Pero la pregunta es, al mismo tiempo, tan amplia y tan cargada de supuestos, resonancias, implicaciones y aun de prejuicios que se introducen subrepticamente en su planteamiento, que se hace indispensable escoger algún punto de partida concreto desde el cual pueda ser desarrollada y al cual podamos limitarnos en su tratamiento, aun a riesgo de perder de vista toda la magnitud del problema. En esta ocasión optamos arbitrariamente por comenzar preguntándonos qué debe entenderse por la noción de mundo, esto es, de qué hablamos cada vez que usamos la palabra “mundo”. Luego procuraremos entender al lenguaje como la estructura fundamental de que se sirve el hombre para configurar aquello que puede ser entendido como un mundo.

¿Qué es mundo? Olvidemos por el momento que la palabra “mundo”, aun en su acepción más habitual y ordinaria, denota con toda evidencia a realidades distintas, de tal modo que podemos hablar con toda legitimidad

<sup>1</sup>El presente trabajo es el texto retocado de una conferencia pública ofrecida en la Escuela Internacional de Temporada 1984 realizada por la Universidad de Chile en torno al tema *El hombre y su relación con el mundo circundante, un desafío al tercer milenio*. A pesar de algunos añadidos y precisiones, se ha conservado el estilo propio de una conferencia, que procura no abusar del vocabulario técnico de la disciplina, que a menudo emplea giros y expresiones de suyo carentes de rigor pero útiles por su plasticidad significativa y que, por último, se apoya más en la fuerza de los ejemplos y de las imágenes que en la conceptualización.

del mundo de la ciencia, del mundo del arte, del mundo de la política, del mundo antiguo, del mundo contemporáneo, del mundo europeo, del mundo oriental, etc. Permanentemente nos referimos a una multiplicidad de constelaciones diversas a las que llamamos mundos; según esto, no habría tan sólo un mundo sino muchos, acaso infinitos en número. Olvidemos, sin embargo, esta dificultad preliminar y pensemos únicamente en lo que designamos como “el mundo” por excelencia, en aquello único que contiene y comprende en sí a todas las cosas. Aparentemente, nada hay más fácil que decir lo que es el mundo entendido desde este punto de vista; es, claro está, el conjunto de todo lo que hay. Los astros, la tierra, la naturaleza entera, las ciudades, las culturas, las instituciones, los seres humanos, las cosas hechas por los hombres, nosotros que estamos reunidos en esta sala, yo mismo, mis pensamientos y mis palabras, he ahí el mundo. En esta perspectiva, consideramos que los términos “mundo” y “universo” son sinónimos y que la palabra “universo” tiene la ventaja adicional de recordarnos por su etimología misma que al pensar en el mundo entendemos todo lo que hay en cuanto que constituye una unidad. El mundo, en la medida en que significa lo mismo que el universo, es la vinculación de la totalidad de lo que hay en una unidad única a la cual todo refiere, y por esta razón, entonces, el mundo es uno; es uno no sólo en el sentido de que no existen otros mundos aparte de él (¿cómo podría haber otros “todos” aparte del todo de lo que hay?) sino principalmente en el sentido de que exhibe algún principio de unidad que vincula a los diferentes objetos que comparecen o se hacen presentes en él.

Sin embargo, esta noción del mundo que todos poseemos y que utilizamos con plena confianza es por lo menos oscura, imprecisa y acaso en ciertos aspectos inconsistente. Veamos de manera rápida cuáles son algunas de las dificultades e insuficiencias que le son propias.

El mundo, hemos dicho, consiste en lo que hay: astros, montañas, ríos, mares, árboles, animales, edificios, muebles, máquinas, etc. Ahora bien, ¿qué es esto “que hay”? Parece obvio que, en general, lo que hay son cosas. En efecto, si nosotros pudiéramos tomar todas las cosas y colocarlas una tras otra en sus lugares correspondientes en el espacio y en el tiempo, entonces, después de haber completado esta operación, habríamos “construido” el mundo. El mundo parece, pues, estar hecho de cosas, a la manera como una naranja está hecha de las moléculas que la componen.

¿Qué es, sin embargo, una cosa? Podríamos decir, en una primera aproximación: una cosa es algo que podemos separar y aislar de otros objetos sin que deje de existir ni pierda su identidad. Me explico: yo puedo arrancar una página de un libro sin que ella deje de existir y de ser lo que es, vale decir, página de libro; ella es, entonces, una cosa. En cambio, no podemos separar y

aislar la vida del cuerpo orgánico de un ser viviente de tal manera que ella continúe siendo vida o que continúe siendo algo siquiera; la vida, por tanto, no es una cosa. Es claro, con todo, que semejante noción de cosa es demasiado estrecha y empobrece en exceso el contenido del mundo si éste ha de ser pensado como el conjunto de todas las cosas. Podemos, en consecuencia, darle una connotación más amplia y decir, por ejemplo: cosa es todo aquello que podemos percibir o concebir de alguna manera mediante la inteligencia o la fantasía (donde la conjunción “o” debe entenderse como una disyunción no exclusiva). Con esta noción ampliada de “cosa” parecemos acercarnos al concepto de todo lo que hay, al menos para nosotros. Sin embargo, no por ello hemos esquivado todas las dificultades del problema.

Mencionaré aquí algunos argumentos elaborados por filósofos de nuestro siglo, de los cuales resulta que es muy dudoso que el mundo esté hecho de cosas, por muy amplia que sea la connotación de este término. El primero de ellos fue pensado por Edmund Husserl<sup>2</sup>. Considerémoslo a través de un ejemplo. La luna es una cosa. ¿Cómo sé yo que “hay” luna? Porque la veo en el cielo. ¿Cómo y por qué la veo? La veo en tanto que ella se destaca en la oscuridad del firmamento nocturno y se distingue de las nubes, de las restantes estrellas, de los reflejos en el mar y de las sombras que proyectan las otras cosas en la tierra. En otras palabras, yo no podría ver algo así como la luna si no viera al mismo tiempo una gran multiplicidad de otras cosas que no son la luna. Estas otras cosas constituyen un horizonte que me hace posible ver la luna y, más todavía, que hace posible que la luna sea lo que ella es y no cualquier otra cosa. Este horizonte es como el suelo sobre el cual se apoya mi posibilidad de tener la experiencia de un objeto y la posibilidad del objeto de ser él mismo. En buenas cuentas, sin él no podría haber cosas. ¿Y en qué consiste este horizonte que hace posible que haya una cosa? Consiste en todas las restantes cosas del universo, es decir, en el mundo mismo. Esto significa que no son las cosas las que constituyen el mundo, sino más bien a la inversa; no hay mundo porque hay cosas sino que hay cosas porque hay mundo; o si se prefiere decirlo de esta otra manera, a pesar de lo aparentemente paradójico de la expresión, el mundo no está hecho de cosas, como la naranja de sus moléculas, sino que las cosas están hechas de mundo.

Un segundo argumento ha sido presentado con terminologías diferentes pero dentro del mismo espíritu por Martin Heidegger y por José Ortega y

<sup>2</sup>Cfr., por ejemplo: E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, Sección 2; *Meditaciones cartesianas*, § 19; Carla Cordua, *Mundo, hombre, historia*, Santiago de Chile, 1969, págs. 39 *sqq.*

Gasset<sup>3</sup>. Ocurre que la idea de que el mundo está hecho de cosas remite inmediatamente a la noción de “cosa”; pero la cosa, tal como la hemos descrito, no es la única manera ni tampoco la manera más decisiva y originaria en que el hombre puede entender aquello que tiene frente a sí. “Una cosa” se decía en griego *prágma*, en latín *res*. Pero la teoría de la cosa fue elaborada por Aristóteles, quien acuñó, para designar su concepto, el nombre de *ousía*, que luego fue traducido por los filósofos latinos con el término *substantia* (a pesar de que habrían hecho mejor en usar la palabra *essentia*). El concepto de *ousía*, por su parte, surgió dentro del marco de la investigación ontológica como resultado de largas y difíciles discusiones mantenidas a lo largo de varios siglos de reflexión filosófica. En consecuencia, la idea de que el mundo está hecho de cosas es una cierta interpretación del mundo que pertenece a un momento históricamente determinado en el desarrollo del pensamiento filosófico. Lo más seguro, en cambio, es que la pregunta primera, más natural y decisiva que se hace un hombre ante algo que le sale al encuentro o con que se enfrenta no sea precisamente: ¿qué clase de “cosa” es esto?, sino más bien: ¿qué puede hacerme esto? o: ¿qué puedo hacer yo con esto, que me sirva para algo?

Si la noción misma de “cosas” se revela como cuestionable, no es menos cierto, sin embargo, que todo hombre se enfrenta en su existencia con *el* mundo. Hablamos de *el* mundo usando el artículo definido, porque en el encuentro del hombre con su mundo éste se le muestra como uno, único, insustituible. Con todo, esta noción de la unidad del conjunto de todo lo que hay, consista ello en cosas o no, tampoco resulta transparente. Para concebir a todos los objetos como un conjunto unitario sería necesario que pudiéramos al menos pensar una noción que los reúna a todos. ¿Qué tienen que ver, sin embargo, la historia y las instituciones humanas con el movimiento regular e invariable de los astros? ¿O qué relación podría existir entre la elaboración de las grandes ideas que mueven a la humanidad y el curso de las estaciones o el descenso ineluctable de los ríos hacia el mar? No existe para nosotros ningún objeto que contenga a todos los objetos, porque no hay ninguna experiencia de todas las experiencias. Por consiguiente, no es el enfrentamiento con los entes intramundanos lo que nos hace concebir la existencia de *un* mundo. Con esta comprobación se disuelve por completo nuestra noción “natural” de un universo. Puesto que, si podemos pensar la idea del conjunto de todos los objetos, esta idea no es la de ningún objeto con que podamos enfrentarnos, entonces necesitamos disponer previamente de

<sup>3</sup>Cfr., entre otros: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 15; J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. IX, pág. 769.

una idea del mundo para poder concebir la noción del conjunto de todos los objetos. Es la noción *a priori* de un mundo la que nos permite comprender la unidad de todo aquello que nos sale al encuentro. Entonces no es el conjunto de la totalidad de los objetos lo que forma o constituye el mundo y engendra la idea que tenemos de él, sino que, por el contrario, la idea de mundo hace posible concebir que la totalidad de los objetos es un conjunto unitario<sup>4</sup>.

Si nos estrellamos con estas dificultades en nuestro intento de dar una respuesta a la pregunta ¿qué es el mundo?, parece natural que busquemos una orientación en las investigaciones de los filósofos y en los sistemas a que ellas han dado lugar. Después de todo, una de las tareas de la filosofía es aclarar y precisar las nociones fundamentales que pensamos habitualmente. Pues bien; en este terreno hallamos que, desde el siglo xvii hasta el xix, el pensamiento filosófico estuvo enredado en una discusión a la que no se le veía término ni salida. Los investigadores partían de la distinción, que parece obvia y elemental, entre el yo y el mundo, el sujeto y el objeto. Tomando como base la separación aparentemente irreductible entre estos dos momentos, la filosofía planteaba la pregunta por el principio desde el cual era posible entender la constitución de semejante dualismo. De manera natural se le ofrecían dos caminos alternativos. Uno de ellos consistía en partir del mundo, de los objetos; según esto, el sujeto, el yo, era concebido como un objeto entre otros que existe en el mundo. El otro camino tenía como punto de partida el yo, la conciencia; dentro de esta línea, el mundo se aparece como un contenido o representación de la conciencia del sujeto. Es claro que ambos caminos resultaban ampliamente insatisfactorios. Cuando se parte del mundo y de los objetos, resulta difícil, si no imposible, explicar cómo puede ocurrir que entre los múltiples objetos que configuran el mundo exista uno, el hombre, que posee el raro privilegio de contener de alguna manera a los restantes dentro de sí en el acto del conocimiento. Por el contrario, cuando se parte del yo y de la conciencia, resulta casi inconsecuente sostener que hay un mundo exterior al sujeto, poblado de objetos que existen independientemente de él. En la lucha suscitada por estas dificultades entre las inteligencias más penetrantes de los tiempos modernos, la filosofía pareció haber entrado en un callejón sin salida. La discusión era, en efecto, tan radical y hasta tal punto librada en el terreno de los principios, que la coherencia lógica de los sistemas en pugna se mantenía indestructible, toda vez que ella sólo exige consistencia interna entre las proposiciones derivadas y las no derivadas<sup>5</sup>. El problema podía resolverse únicamente

<sup>4</sup>Cfr., M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 18.

<sup>5</sup>Así, la famosa *Refutación del idealismo* de G.E. Moore, de 1903, sólo consigue, a mi entender,

mediante una superación de la antinomia análoga a la *Aufhebung* hegeliana, en que los puntos de vista en conflicto son subsumidos en una concepción más alta frente a la cual pierden su pretensión de radicalidad.

Los planteamientos modernos sufrieron un vuelco radical en el siglo xx. Es interesante observar, con todo, que dicho vuelco no se produjo tan sólo en el campo de la filosofía. Completamente dentro del espíritu de la nueva concepción del problema están los resultados de las investigaciones biológicas realizadas a comienzos del siglo por Jakob von Uexküll<sup>6</sup>.

Von Uexküll partió de la tesis kantiana según la cual el tiempo y el espacio son formas subjetivas de la intuición. Desde aquí concibió la hipótesis de que cada ser viviente posee su propio espacio y su propio tiempo subjetivos. Éstos configuran el “mundo circundante” (*Umwelt*) de cada animal. Si ello era así, entonces la conducta de los animales no podía ser explicada por la combinación azarosa de las acciones físicas y químicas provenientes del medio externo, sino por procesos que se desarrollan en el mundo circundante subjetivo del animal. Esto supone que la organización del sistema sensorial de cada animal le permite “notar” o percibirse de ciertos acontecimientos del mundo exterior —y sólo de ellos— que adquieren una significación específica para su vida y que se ordenan de acuerdo con sus normas espaciales y temporales subjetivas. En otras palabras, no cualquier acontecimiento del mundo exterior pertenece al “mundo circundante” del animal ni constituye para él un estímulo que lo haga reaccionar; el aparato sensorial del ser vivo es estimulado únicamente por ciertos fenómenos que adquieren significación para él e ignora todos los restantes, que en su mundo circundante particular tienen la misma importancia que si no existieran en absoluto.

¿Qué consecuencias trae consigo este planteamiento? La primera es que para los animales, y presumiblemente también para el hombre, sus mundos distan muchísimo de identificarse con la totalidad de lo que hay. En el hecho, el mundo circundante humano es sin duda mucho más vasto, más rico y más complejo que el de cualquier otro animal, pero ello no nos autoriza en lo más mínimo para decir que sea idéntico a la totalidad de lo existente. Nuestro

---

refutar las insuficiencias de un idealismo de corte berkeleyano, pero no veo cómo podría tocar, por ejemplo, al idealismo trascendental de un Kant.

<sup>6</sup>Entre las obras más importantes de J. von Uexküll hay que mencionar: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín, 1909 (segunda edición definitiva, 1921); *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, München, 1913 (trad. esp.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires, 1945); *Biologische Briefe an eine Dame*, Berlín, 1920 (trad. esp.: *Cartas biológicas a una dama*, Santiago de Chile, s.f.); *Theoretische Biologie*, Berlín, 1920 (segunda edición, 1928); *Die Lebenslehre*, Postdam, 1930; *Bedeutungslehre*, Leipzig, 1940 (segunda edición, Hamburgo, 1956).

mundo está constituido, desde esta perspectiva, tan sólo por aquello que de alguna manera directa o indirecta puede ser sentido, percibido, registrado o aprehendido por nosotros, en una palabra, por aquello de que podemos tener noticia.

La segunda consecuencia es que aquello que en cada caso constituye el mundo circundante es lo que de algún modo posee un significado para la vida del sujeto. Aquí hallamos, por cierto, una amplia gama de configuraciones diferentes. Para un animal inferior, el interés vital primario será sin duda el de poder comer y evitar ser comido. En este nivel, su mundo consistirá exclusivamente en objetos comestibles y en objetos que representan para él un peligro vital, sus enemigos específicos. Para los animales sexuados, serán también elementos constitutivos de su mundo aquellos estímulos que aseguran su reproducción. Los diferentes niveles de la vida introducirán así configuraciones cada vez más complejas de elementos significativos que constituyen los mundos circundantes correspondientes a las diversas especies, hasta llegar a un grado mayor de riqueza en el caso del hombre. Éste, en efecto, añade al mundo de significaciones biológicas un complejo mundo de significados culturales o espirituales en forma de objetos de la ciencia, del arte, de la religión, de las instituciones, etc.

Una tercera consecuencia de la mayor importancia es que en cada caso la vida de un animal consiste en la interacción entre los componentes del mundo que son para él vitalmente significativos y su organismo que reacciona de una manera particular frente a dichos elementos de su mundo circundante. En un nivel primario, el animal adquiere noticia de algún modo, por ejemplo, de la presencia del alimento o del peligro, y en virtud de ello actúa para ingerir el alimento o para defenderse de la amenaza. Fuera de esta interacción entre el organismo animal y su mundo circundante, la vida biológica no sólo sería factualmente imposible sino que además tampoco podría ser concebida por la inteligencia en la realización de sus funciones esenciales. Podría decirse que el animal se encuentra tan atado y tan bien adaptado a su mundo circundante como lo está el huevo a su cascarón.

De todo ello resulta que la vida del animal no puede entenderse sin tomar en consideración la estructura de su mundo circundante específico y que, por otra parte, el mundo propio del animal tampoco puede ser entendido si no se considera la organización sensorial que posee su organismo. El animal y su mundo circundante específico constituyen una unidad. Puesto que sólo en esta unidad puede darse y entenderse el fenómeno de la vida, se infiere entonces que el intento de considerar por sí mismos al animal como "sujeto" viviente y, por otra parte, a su mundo como "objeto" separado y referido exteriormente a dicho sujeto, no conduce sino a formular abstracciones

desvinculadas de la realidad concreta consistente en la unidad de la vida del animal en y con su mundo circundante.

La investigación filosófica del siglo xx alcanzó resultados análogos en el análisis de la relación que existe entre el hombre y el mundo. Pensemos, por ejemplo, en los planteamientos de Ortega y Gasset cuando aborda este problema. Para Ortega, la realidad radical, primera y unitaria es la que él llama la “vida humana”. Ésta es en cada caso la mía, mi vida. Pero el mundo o, para usar la terminología del autor, la “circunstancia”, no es aquello que se opone a mi vida en cuanto vida humana, sino que es parte integrante de ella. Así, la vida humana que es mi vida se descompone en dos momentos, mi yo y mi circunstancia. Sólo que esta descomposición no es un hecho primario; el yo y la circunstancia no son realidades últimas, irreductibles, a la manera como la filosofía moderna anterior tenía por realidades irreductibles al sujeto y al objeto. El yo y la circunstancia no pueden subsistir por sí mismos ni pueden tampoco ser entendidos en sí mismos, sino que deben considerarse integrados en la realidad radical “vida humana”, que los contiene a ambos y que hace posible entenderlos como momentos aislables tan sólo de manera derivada<sup>7</sup>.

Exactamente lo mismo es planteado por Heidegger. Al *Dasein* —palabra para la cual no poseemos un buen equivalente en español y que designa al hombre en cierto respecto o modo de ser— le es propia la estructura de “ser - en - el - mundo”. Los guiones son deliberadamente empleados por el filósofo para enfatizar la indisolubilidad de la unión del *Dasein* con su mundo. Heidegger advierte con insistencia que este carácter de ser - en - el - mundo no significa que haya ahí algo así como el mundo y que de pronto y casualmente aparece en él, como dentro de un continente, el *Dasein* al modo en que pueden estar las monedas dentro de una alcancía. El *Dasein* y el mundo en el cual él es constituyen una unidad indisoluble. La distinción del yo y el mundo, del sujeto y el objeto vendrá después, será hecha por la razón, pero no pertenece a la esencia misma del *Dasein*<sup>8</sup>. Al hablar, entonces, de hombre “y” mundo, hay que entender nuevamente que la conjunción “y” establece una cópula en virtud de la cual ni el hombre ni el mundo poseen por sí mismos realidad concreta, sino que son, considerados aisladamente, meras abstracciones del pensamiento.

<sup>7</sup>La célebre fórmula de Ortega, “yo soy yo y mi circunstancia”, aparece ya en sus *Meditaciones del Quijote*, de 1914; pero su teoría de la vida humana fue elaborada formalmente con posterioridad en escritos de la década de 1930, tales como *En torno a Galileo*, *Historia como sistema*, *Unas lecciones de metafísica*, etc.

<sup>8</sup>*El ser y el tiempo*, § 12 sqq.



Está bien. ¿Qué es, entonces, este mundo que se revela inseparable del hombre que con él se enfrenta? Aquí debemos poner atención a lo que queremos averiguar cuando formulamos esta pregunta. Evidentemente, el mundo es siempre mundo para alguien. Pero nosotros no queremos saber qué es el mundo para el físico, o para el biólogo, o para el filósofo, sino más bien simplemente qué es el mundo para el hombre. Pensemos en el hombre que no necesita haberse doctorado en alguna disciplina y que, a pesar de ello, se enfrenta diariamente con el mundo y tiene que habérselas con él. Este hombre también se planteará preguntas con respecto a aquello que le sale al encuentro y que forma parte de su mundo. Pero él no se preguntará: ¿qué “es” esto? Tal pregunta es propia de los filósofos y de los científicos. El hombre no se formula primariamente preguntas teóricas acerca de lo que lo rodea, sino que se preguntará más bien: ¿qué me hace esto? ¿De qué me sirve? Por ejemplo: ¿me hace daño? ¿Me produce placer? ¿Sirve para comérselo? ¿Qué puedo hacer yo con esto?

La actitud primordial del hombre frente al mundo no es teórica; es práctica. Ortega señalaba que lo más característico de la vida humana es que el hombre tiene que estar haciendo algo para existir, aun cuando lo que haga no sea más que descansar. Y Heidegger observa que el mundo y todo cuanto de él forma parte es lo que le permite al hombre hacer algo con todo eso. Los entes que configuran el mundo *sirven para* que el hombre haga algo<sup>9</sup>. La fruta sirve para que el hombre se la coma; el árbol sirve para producir la fruta, y la tierra para producir el árbol; el palo sirve para hacer caer la fruta del árbol, y el cuchillo para cortar el palo; la luz sirve para ver la fruta y el palo, y el sol para producir la luz; mi mano sirve para mover el palo y mi brazo para imprimir movimiento a mi mano. Y así indefinidamente.

Observemos que hasta el momento no aparece ninguna consideración teórica. Ante el objeto “fruta”, el hombre no se pregunta primero ¿qué es?, ni ¿cuál es su composición química?, ni tampoco ¿cuál es su estructura física? Se pregunta más bien: ¿para qué puede servirme? ¿Acaso para comer? El mundo está constituido ante todo por lo que se puede usar, por lo que me sirve para algo. La fruta me sirve para hacer algo, que es comérmela; para

<sup>9</sup>*El ser y el tiempo*, § 15 *sqq.* Hay que admitir, sin embargo, que los ejemplos aducidos por Heidegger para ilustrar el surgir de la noción de mundanidad (martillos, señaladores de vehículos, etc.) son, en cierto modo, tendenciosos, porque están tomados del mundo de la técnica, donde el carácter de ser “empleable para” algo le ha sido impreso a los objetos por la acción misma que les dio el ser. Aquí, en cambio se intenta pensar el problema con la misma ingenuidad con que Clemente de Alejandría consideraba que el sol, la luna y los restantes astros habían sido creados para servir de instrumentos de medida del tiempo (*Protréptico*, IV, 48 Stählin).

ello, tengo que manipularla, golpearla con un palo, hacerla caer del árbol, cogerla y morderla. En este proceso se vinculan el sol, la luz, mis ojos, mi brazo, mi mano, el palo, el árbol, la fruta, mi boca, mis dientes y cientos de objetos más en un encadenamiento en que cada uno de ellos está haciendo referencia a los otros. Dicha referencia no es, sin embargo, de unos objetos a los otros en cuanto objetos, no establece una relación con respecto al ser de esos entes, sino que está en función de su mero *servir para* algo que, en última instancia, es un proyecto, propósito o cuidado mío; los objetos señalan los unos a los otros mostrándose mutuamente como “útiles” para mí.

Comienza así a configurarse el mundo como una vinculación de los objetos que forman parte de él en torno a algún proyecto humano. Pero estos objetos así vinculados unos con otros no son todavía “cosas”. Son simples centros de referencias recíprocas que apuntan en último término a lo que yo tengo que hacer, a mi propósito o proyecto vital. La pregunta por su ser todavía no se plantea. Ellos pueden ser comparados a los números telefónicos en cuanto que son meras funciones referidas a un proyecto de comunicación. El que desea llamar por teléfono a un amigo sabe que le basta marcar en el dial un número determinado; para ello, no necesita preguntarse cuáles son la naturaleza o las propiedades de los números. El ser de los números no cuenta entre sus cuidados, porque éstos no son para él sino funciones de los aparatos telefónicos de los suscriptores. Cualquiera que sea su naturaleza abstracta, el número es en este caso concretamente tan sólo un código que sirve para comunicarse porque está funcionalmente asociado al suscriptor cuyo nombre aparece junto a él en la guía telefónica<sup>10</sup>.

Volvamos, sin embargo, al ejemplo de la fruta. De pronto, con mi palo, hago caer una fruta del árbol; la muerdo y hallo que es dura, agria y que me produce repulsión. Me sorprende el hecho que esta vez la fruta no sirve para comérsela. El sistema de vinculaciones recíprocas referidas a mi proyecto se revela perturbado. Ante esta situación inesperada, comienzo a hacerme otra clase de preguntas, por ejemplo: ¿cuándo sirve la fruta para comérsela? Empiezo así a reconocer señales: cuando está roja, es comestible; cuando está verde, no lo es. Pero ahora, también, puede aparecer por vez primera algo así como una reflexión teórica incipiente, porque puedo preguntar, en

<sup>10</sup>F.G. Jünger (*Sprache un Kalkül*, en el volumen *Die Künste im technischen Zeitalter*, München, 1956, págs. 96 *sqq.*) utiliza el mismo ejemplo de los números de teléfono para sostener exactamente lo contrario. Para él, la función hace desaparecer la realidad concreta de las cosas y los objetos, volatizándolos. Para nosotros, en cambio, la función es lo más concreto en la medida en que se vincula a proyectos humanos, y su sustitución por las nociones de cosa u objeto constituye un proceso de abstracción que “fija” a los entes en un ser susceptible de ser expresado en conceptos.

efecto: ¿qué sucede con la fruta, que una vez sirve para comérsela y otra vez no? ¿Y por qué existen frutas que no se comen? Desde aquí basta dar un breve paso para alcanzar la formulación que desencadena todo el proceso del saber teórico, a saber: ¿por qué existen frutas en general?

En este nivel aparecen ya lo que técnicamente llamaríamos objetos. Pero ellos conservan aun en este plano su originaria conexión recíproca en virtud de la cual cada uno apunta hacia otros objetos, de tal modo que en esta permanente referencia se configura el mundo como una totalidad vinculadora de momentos diferentes. Todos éstos se conectan, empero, en función de los proyectos humanos, así sean simplemente comer o huir de un peligro, dominar alguna situación o nada más que experimentar placer. Creo haber leído en alguno de los escritos de Ortega y Gasset que los objetos que constituyen el mundo se muestran, en su nivel originario, tan sólo como facilidades o estorbos para algún proyecto humano.

Se me dirá, acaso, que todo esto es demasiado antropocéntrico. ¿Por qué no admitir que el hombre es capaz de interesarse en las cosas por sí mismas, y no solamente en función de sus propios proyectos? Porque si el interés por las cosas en sí mismas no está enraizado en algún interés vital inmediato, aunque sea de manera muy indirecta y derivada, no puede conducir sino a una completa indiferencia. En el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles desanima a un estudiante que se pregunta si no debería dedicarse a la medicina, esto es, a las ciencias de la naturaleza, haciéndole ver justamente la indiferencia del cultivo de estas disciplinas cuando se lo considera desvinculado de los proyectos humanos. “El sentido de la medicina”, dice Mefistófeles, “es fácil de aprehender; estudiáis con detenimiento el macrocosmos y el microcosmos, para dejarlos luego que marchen como a Dios le parezca”<sup>11</sup>. El estudiante renuncia, por supuesto, al cultivo de la ciencia. Al hombre, en efecto, el mundo no puede serle indiferente, porque del uso que haga de él depende el éxito o el fracaso de sus proyectos y, en buenas cuentas, de su existencia entera; por eso, no puede dejarlo que siga su marcha como a Dios mejor le plazca<sup>12</sup>.

Todo objeto que nos hace frente en el mundo exhibe, pues, una doble vinculación. Por una parte, refiere a otros objetos, que son también entes intramundanos, mediante una pluralidad de modos de la referencia que configuran relaciones espaciales, temporales, cualitativas, cuantitativas, acti-

<sup>11</sup>vv. 2011 *sqq.*

<sup>12</sup>De aquí resulta también que el hombre tiene que realizar actividades técnicas. Si para no fracasar en su existencia necesita usar del mundo, eventualmente puede serle necesario modificar el mundo para asegurar el pleno logro de sus proyectos.

vas, pasivas, etc. entre los entes<sup>13</sup>. Por otra parte, exhibe una vinculación con algún proyecto o propósito humano o algún modo cualquiera de andar ocupado el hombre con el mundo y los entes intramundanos. A este tipo de vínculo lo llamamos aquí “significación”. Así, por ejemplo, la fruta que deseo comer ya no es meramente el objeto fruta, sino que posee además el significado de algo comestible; y el palo con que la hago caer del árbol adquiere igualmente el significado de un instrumento que facilita mi proyecto. Se trata, entonces, de dos dimensiones distintas de la vinculación que exhiben los entes. Una de ellas, la de la referencia, es horizontal; la otra, la de la significación, es vertical. El palo refiere al árbol de que fue cortado y a la fruta a la que golpea y hace caer; pero significa el instrumento que me hace posible realizar mi proyecto de comer la fruta, la cual, a su vez, significa lo comestible y apetecible. Esta doble relación expresa que si los entes intramundanos refieren los unos a los otros en el contexto de su propia totalidad en cuanto componentes del mundo, sus significados están refiriendo también los unos a los otros en el marco de una trama compleja que contiene a la totalidad de los significados. La referencia y la significación dan lugar, pues, a dos estructuras paralelas colocadas en distintos niveles, pero entre las cuales existe una estricta correspondencia de cada ente con su significado<sup>14</sup>.

De estos dos niveles, el uno es concreto y el otro es abstracto. El nivel abstracto es el de la trama de referencias recíprocas que exhiben los entes considerados por sí mismos, y el nivel concreto es el del tejido de referencias que exhiben entre sí los significados correspondientes. Pensar que lo concreto se exhibe en la estructura de referencias de los entes, y no en la de los significados, equivaldría a olvidar que no son los entes por sí mismos los que constituyen un mundo sino que éste se da *a priori* y sólo para alguien que lo configura precisamente en función de los significados de los entes para sus proyectos, intenciones y propósitos.

En cualquiera de los dos niveles, el mundo así configurado representa un orden. Los matemáticos llaman orden a una relación que permite asignar a

<sup>13</sup>Utilizamos aquí el término “referencia” en el sentido de la *Verweisung* heideggeriana y no en el sentido de la *reference* de los anglosajones en cuanto ésta denota a la relación entre el significante y el significado.

<sup>14</sup>No hay ente que no posea algún significado para el hombre. Cuando la relación entre un ente y el hombre es tan remota y distante que no se ve cómo podría éste servirse de aquél para algo, siempre ocurre que el ente sirve al menos para ser conocido por el hombre. Esto prueba que el conocimiento está lejos de constituir la relación primaria que existe entre el hombre y los entes intramundanos, como creen los filósofos racionalistas. Por el contrario, conocer es algo que el hombre hace sólo cuando se encuentra en situación de no poder hacer ya ninguna otra cosa con los entes. (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b 22 *sqq.*).

un elemento de un conjunto un lugar preciso con respecto a los elementos restantes del mismo conjunto. Análogamente, aquí estamos llamando orden a una asignación de significados a los entes, tal que éstos se muestren en una disposición que haga posible realizar los proyectos humanos. Puesto que el hombre es el amo y señor absoluto de los significados (ya que éstos dicen relación con propósitos que le son privativos), sólo él puede imponer órdenes: el orden natural, el orden político, el orden religioso, el orden poético, etc. En el hecho, habrá tantos órdenes diferentes como significados distintos que el hombre pueda asignar a cada ente. Un camello no puede tener idéntico significado para un mercader de la Mongolia interior o para un habitante de Nueva York, aun cuando el camello abstracto del zoólogo pretenda ser el mismo en todas las latitudes. Por eso hay diferentes mundos, aun dentro de una misma comunidad social.

Al orden, los griegos lo llamaron *kosmos*: los latinos tradujeron esta palabra con el término *mundus*. En su origen, las nociones de mundo y de orden son idénticas. Ambas denotan la trama de significados que el hombre asigna a todo aquello que le sale al encuentro en su intento permanente de hacer algo, y que están refiriendo los unos a los otros en el contexto de una totalidad y en función del logro de los proyectos humanos.

La relación del hombre con el mundo es, por su parte, doble. Hay en ella un momento de pasividad en que el hombre se encuentra con aquello que le hace frente y que no ha nacido de él; pero hay también un momento activo, por el cual el hombre asigna un significado al ente que le sale al encuentro. Al ámbito en que este juego se desarrolla lo llamamos el lenguaje. Obviamente pensamos aquí en el lenguaje humano y no en los sistemas de comunicación que acaso posean también otros animales. Esta concepción del lenguaje no excluye al proceso de comunicación como una de sus posibilidades fundamentales, pero no le asigna un carácter primario y excluyente. Por cierto, el uso que aquí hacemos de la noción de lenguaje prescinde de la distinción entre lenguaje y pensamiento, sea este último discursivo o de alguna otra naturaleza<sup>15</sup>.

Lo que caracteriza esencialmente al lenguaje en el presente contexto es,

<sup>15</sup>Consideramos aquí al pensamiento y al lenguaje como dos modos simultáneos de manifestación de un mismo proceso, de tal manera que el pensamiento no expresado es concebido como un lenguaje interior. La noción aparentemente natural de que el pensamiento tiene que preceder al lenguaje y que, al menos cronológicamente, debe ser anterior a él, resulta insostenible, por cuanto sería imposible concebir el intento de pensar aquello que no pueda ser enunciado por el lenguaje.

en primer lugar, que todo signo lingüístico posee una significación. Con ello vemos aparecer una vez más la dualidad de niveles, el de los significantes y el de los significados. En segundo lugar, es carácter esencial del lenguaje que sus elementos (sean éstos palabras, frases, oraciones o como quiera que se llamen ahora los elementos semánticos) refieren unos a otros de manera tal que no pueden ser portadores de significado si no es en el contexto del discurso total o del sistema de una lengua. Para probarlo, baste suponer una lengua que poseyera una sola palabra en su diccionario, y procúrese imaginar un significado para ese término único. Una palabra aislada es ininteligible si no significa algo y si no tiene un lugar en un contexto de muchas otras palabras, en última instancia, de todas las otras palabras. Quienes trabajan con las lenguas saben por experiencia que el significado, que es esencial para que un término sea palabra y no mero sonido o grafía, sólo se obtiene desde el contexto de la totalidad de los significados de las palabras de la lengua de que se trata.

El lenguaje y la palabra recibieron en la lengua griega el nombre de *logos*. En la noción de *logos* están implícitos los sentidos de vincular y de referir. En virtud de esto, vale también para el lenguaje y sus elementos la doble vinculación que hemos hallado en los entes intramundanos: la vertical (la significación) y la horizontal (la referencia, que en el caso del lenguaje es llamada también la textura). Cada signifiante se conecta verticalmente con su significado y horizontalmente con los demás significantes. A su vez, los significados conexos con ellos se vinculan también horizontalmente entre sí en un tejido que proporciona a los significantes inteligibilidad.

No hay que creer, sin embargo, que la trama de significaciones y referencias implícitas en la noción griega de *logos* sea propia del lenguaje tan sólo en cuanto que expresa a un pensamiento “lógico” o racional, como parecería sugerirlo la etimología del término. En el pensamiento lógico, los términos entre los cuales se definen las vinculaciones internas del lenguaje son conceptos abstractos. En virtud de su carácter de abstracción, las relaciones existentes entre ellos pueden exhibir una necesidad (lógica) interna y por ello se hacen universales. De aquí que se acostumbre pensar que toda conexión necesaria es universal y que, conversamente, toda vinculación universal es necesaria; de acuerdo con ello, fuera del ámbito del pensamiento racional no podría haber afirmaciones válidas, porque las afirmaciones no necesarias no poseerían la universalidad indispensable para acreditar su vigencia. Pero esta restricción del sistema de vinculaciones característico del lenguaje a la sola esfera de lo racional y de lo lógico para que pueda garantizarse su validez, no es de manera alguna justificada.

Los conceptos abstractos entre los cuales pueden establecerse y definirse

conexiones lógicas se alejan tanto más de la realidad concreta cuanto mayor es su grado de abstracción; puesto que el proceso de abstracción consiste en la supresión o el olvido deliberado de ciertos rasgos propios de los individuos o de los hechos factuales con el fin de aislar notas comunes a muchos individuos o hechos, es claro que el mundo de la abstracción lógica se muestra empobrecido con respecto a la inagotable riqueza y variedad de características que son propias de lo real, y presenta, en último término, un aspecto fantasmal y semivacío<sup>16</sup>. Si queremos ahora regresar a lo concreto, deberíamos hacerlo ateniéndonos a lo que nos es inmediatamente dado, esto es, a la realidad de nuestras impresiones sensoriales y la de nuestras emociones. A las impresiones de nuestros sentidos externos e internos son concomitantes emociones de placer o dolor, de agrado o aversión, de satisfacción o repugnancia, etc. Tales emociones representan una afirmación o una negación de alguna finalidad, propósito o proyecto nuestros; ellas constituyen un “sí” o un “no” frente a alguna esperanza, a algún temor o, en general, a algún interés de nuestra existencia humana. Las emociones son, pues, parte integrante de los contenidos de nuestra experiencia que se origina en las impresiones sensoriales.

Ahora bien; el vínculo que une a cada impresión de los sentidos con la emoción que la acompaña no es dado, sino que debe ser establecido por nosotros, constituyendo un primer y rudimentario paso en la construcción de un mundo nuestro, de un mundo específicamente humano. Prueba de ello es que no existe una emoción que pertenezca de suyo y por sí misma a cada impresión sensorial; la relación entre la una y la otra puede cambiar según el tiempo y la situación, tanto en el plano de lo externo como en el de la vida interior. Además, cada nueva vinculación que nosotros establecemos entre una impresión sensorial y una emoción modifica radicalmente al objeto de la impresión. Cuando la visión de un objeto cualquiera es vinculada, por ejemplo, con una emoción de placer, el acto de la visión deja inmediatamente de presentarnos una imagen pura, desnuda, desprovista de todo aditamento extraño al objeto mismo. La cosa vista deja de ser cosa

<sup>16</sup>Esta pauperización del mundo de las formas abstractas ha sido siempre reconocida y confesada por la filosofía; cfr., p. ej.: Tomás de Aquino, *Summa theol.*, 1, 3,3: “La materia individual, con todos los accidentes que la individualizan, no entra en la definición de la especie; no entran, pues en la definición del hombre estas carnes y estos huesos, o la blancura o la negrura, o cualquier otra cosa de esta clase. De donde resulta que estas carnes y estos huesos y los accidentes que determinan a esta materia no quedan incluidos en [el concepto de] la humanidad. Sin embargo, están incluidos en eso que un hombre es; por lo cual eso que un hombre es posee en sí algo que la humanidad no posee”.

meramente vista para transformarse en cosa placentera. Con ello, el objeto ha adquirido un significado para nosotros: nos atrae. El significado no es aquí meramente el remitir de la impresión sensible a un objeto, sino que es en rigor la transformación del objeto de la impresión, por obra de la emoción concomitante, en un objeto que nos afecta de tal o cual manera porque afecta y compromete a los intereses de nuestra existencia.

Compartimos con Kant la opinión de que nos es imposible conocer las cosas en sí mismas; pero no estamos necesariamente de acuerdo con él en la causa a que hay que atribuir este hecho. Kant sostenía que no podemos conocer las cosas en sí porque nuestro aparato cognoscitivo predetermina aquello que podemos conocer de las cosas en función de su propia estructura. Nosotros creemos que, aun cuando ello pudiera ser así, la razón fundamental para que no podamos conocer las cosas en sí mismas es que nuestra percepción va acompañada siempre de una carga emocional que altera la consistencia de los objetos, privándola de su desnudez originaria y vistiendo a las cosas de significados establecidos emocionalmente en función de nuestros intereses y propósitos, de modo tal que dichos significados son puestos por nosotros y sólo valen para nosotros. En otras palabras, no nos son accesibles cosas en sí, sino tan sólo cosas que nos son significativas en la medida en que afirman o niegan, favorecen u obstaculizan la realización de nuestros propios fines e intereses en el despliegue de nuestra existencia en el mundo.

El pensamiento lógico racional tiene por irrelevante a esta vinculación de las impresiones sensoriales con las emociones y la considera en todo caso perturbadora para el logro de la función propia del lenguaje. Hay, sin embargo, todo un mundo de significados que sólo se abre dentro de este contexto. Acostumbramos, en efecto, asociar ciertas impresiones sensibles con otras impresiones o con emociones que no les son “naturalmente” concomitantes desde un punto de vista lógico, pero entre las cuales podemos advertir cierta similitud. De este modo, hablamos por ejemplo de un “color triste”, de un “sonido brillante”, de un “pensamiento sombrío”, y así sucesivamente. Al hacerlo, establecemos relaciones entre contenidos de experiencias que, desde el punto de vista de la razón abstracta, pertenecen a ámbitos diferentes de la realidad, y vinculamos, en los ejemplos que hemos usado, una impresión auditiva de sonido con una impresión visual de brillo, o una impresión visual de color con una emoción interna de tristeza o de alegría. De esta manera, asignamos inmediatamente a los objetos, al color, al sonido o al pensamiento, un significado en el sentido que venimos dando a esta palabra.

Para la razón formal abstracta, tales vinculaciones son ilegítimas; ellas



constituyen errores categoriales sólo admisibles en el lenguaje poético, pero que nada tienen que ver con la realidad del mundo. Sin embargo, desde el punto de vista de la expresión de significados concretos y dotados de auténtica validez para los fines de nuestra existencia, su importancia es innegable. Pensemos, por ejemplo, en expresiones ya clásicas como: “nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar que es el morir”, o bien: “gris, amigo mío, es toda teoría, pero verde es el árbol dorado de la vida”; es claro que para la razón abstracta las relaciones son aquí errores categoriales, porque nuestras vidas no son ríos, ni la muerte es mar, ni las teorías son grises, ni los árboles dorados son verdes, etc.; sin embargo, entendemos sin necesidad de explicaciones los significados de estas y otras proposiciones de la misma índole, y al entenderlos adquirimos de inmediato un saber que difícilmente nos podrían entregar muchos libros de razonamientos abstractos inequívocos. Estas relaciones, ilegítimas para la razón formal abstracta, cumplen mucho mejor que las abstracciones lógicas la función de comunicar y de dar a conocer los aspectos concretos de la realidad en que estamos inmersos y con la cual debemos enfrentarnos permanentemente.

¿En qué medida, sin embargo, no caemos aquí en el ámbito de lo antojadizo, de lo caprichoso y, por tanto, de lo que en última instancia resulta ininteligible? La vinculación que en estos casos se establece entre las impresiones sensoriales y las emociones responde a una semejanza intuitivamente aprehendida por la fantasía. Dicha semejanza expresa algo común, algo universal de las representaciones. Una tal universalidad, por cierto, no es necesaria, no está fundada sobre una necesidad aprehensible por la razón abstracta, como la que poseen los conceptos y las categorías lógicas. Es una universalidad fantástica. Ello no significa, empero, que sea antojadiza y arbitraria y que esté abandonada al capricho de las intuiciones individuales. Si así fuera, sus expresiones no serían comunicables. El hecho que todos nosotros podamos “entender” una metáfora, una alegoría o un símbolo demuestra que esta clase de universalidad posee una legalidad propia, no abandonada al capricho humano ni al azar, aun cuando sus leyes no sean, por cierto, las mismas de la universalidad lógica de carácter racional.

Como el mundo, el lenguaje en cualquiera de sus modos, es un orden; pero no es otro orden, diferente del que exhibe el mundo. En el hecho, en uno y otro caso el orden nace del nivel de los significados, y los significados de los entes intramundanos y de los signos lingüísticos que los expresan son idénticos. Se me dirá que no es esto lo que permiten inferir las listas de significados de palabras que reúnen los diccionarios. Evidentemente que no, porque los diccionarios no ofrecen significados en el sentido que aquí hemos dado a este término, sino tan sólo definiciones convencionales y abstractas de

las palabras. La identidad de los significados de los entes intramundanos y de las palabras correspondientes es el fundamento del hecho que el lenguaje sirva para expresar el mundo y a la vez para configurarlo.

¿Cómo se puede explicar esto? Recordemos que, en su estructura más originaria, el hombre y el mundo no son separados; constituyen una unidad, la del *Dasein* heideggeriano, la de la “vida humana” de Ortega. La distinción entre hombre y mundo es posterior y derivada. Pero aun si se introduce tal distinción en la unidad originaria y de suyo irdivisible, es claro que cada una de ambas partes así distinguidas conserva su vinculación con la otra. De este modo, el hombre tiene que ser pensado como reflejando de alguna manera al mundo, y el mundo como expresando de alguna manera al hombre. Entonces, en el nivel de los significados, ocurre que la totalidad de lo ente vista en el hombre es el lenguaje, y vista fuera del hombre es el mundo. Dicho de otra manera, el lenguaje es el mundo interior del hombre y el mundo es su lenguaje exterior.

El lenguaje se muestra así como el ámbito en que se produce el encuentro entre lo real que se manifiesta al hombre y la subjetividad capaz de percibir dicha manifestación. La experiencia constituida en este ámbito, hecha posible por el lenguaje, es concretamente la condición para que el hombre pueda hacer algo con los entes intramundanos y para que, en consecuencia, pueda desencadenarse la configuración del mundo. Para el hombre, en efecto, hacer algo supone ponerse a sí mismo y poner a los entes en torno suyo en una determinada vinculación con los proyectos humanos, esto es, asignarles significados en cuanto facilidades o estorbos para su realización. No es extraño, entonces, que la asignación de significados a través de la cual el hombre logra servirse de los entes intramundanos para hacer algo con ellos y la facultad del lenguaje se muestren como dos características privativas del ser humano. Ambas condiciones están íntimamente ligadas en él, y la una no podría concebirse sin la otra.

Por esta razón, cuando el lenguaje del hombre de ciencia ha definido las estructuras de la materia y las leyes de las fuerzas que mantienen cohesionada a la naturaleza, y cuando el lenguaje del poeta ha mostrado los vínculos que existen, por ejemplo, entre nuestras vidas y los ríos que descienden hacia el mar o las sombras que deambulan por el escenario de la existencia, en ambos casos podemos decir legítimamente y con toda propiedad que el uno y el otro han establecido sendos órdenes y con ello han configurado o creado otros tantos mundos. Los lenguajes científico, poético, religioso y cualesquiera otros lenguajes originarios fundan órdenes y mundos que, a pesar de ser diferentes, son igualmente reales y objetivos. Nosotros solemos creer que sólo el mundo y el lenguaje de la ciencia son objetivos y que los de la religión y

de la poesía se caracterizan por su subjetividad; pero esto no es más que un prejuicio heredado probablemente del positivismo del siglo XIX.

En el cumplimiento de su función, el lenguaje establece las coordenadas que hacen posible acotar la realidad tal como se le ofrece a una comunidad humana que encuentra en él un medio de comunicación, esto es, una forma o modalidad común para expresarse. Al hablar, el hombre recoge sus experiencias, adquiere la posibilidad de hacer algo con los entes intramundanos, establece vínculos indelebles con sus semejantes en el proyecto común de hacer y de ser, y configura un mundo real en torno suyo; en otras palabras, el lenguaje lo hace propiamente hombre. Los griegos determinaron al ser humano como un *zoon lógon éxon*, expresión que se suele traducir como “el animal dotado de razón”, pero que en rigor significa “el animal que posee el don del lenguaje”. La intelección, el pensamiento racional, es un modo sobreañadido, una superestructura edificada sobre el fundamento común del lenguaje, que por cierto no podría darse sin éste, pero que no es en rigor necesaria para definir el carácter de lo humano.

La objetividad de un lenguaje se funda en su propia originariedad y es traspasada al mundocreado por él mediante el establecimiento del orden de los significados que es común a ambos. La objetividad nace del lenguaje y no del mundo. Esto es así porque sólo para el hombre existen referencias y significaciones en un sentido pleno y porque sin ellas no puede constituirse un orden. El mundo, en cuanto totalidad de los entes, le es dado al hombre; no así, en cambio, en cuanto totalidad de los significados. Éstos deben ser ordenados y asignados a los entes intramundanos; semejante operación se expresa en el lenguaje. Recordando la distinción medieval entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, esto es, entre la naturaleza en cuanto creadora y la naturaleza en cuanto creada<sup>17</sup>, sería admisible introducir también aquí la distinción entre una *significatio significans* y una *significatio significata*. La primera, la significación significante, es el lenguaje; la segunda, la significación significada, es el mundo. A ambos, mundo y lenguaje, es común el carácter de la significación y el orden establecido en el nivel de los significados. Pero el lenguaje es, de suyo y desde un punto de vista metafísico, anterior al mundo, porque lo produce, creando el orden que le es propio.

Tal vez se me querrá objetar: antes de haber visto el sol, nadie habría inventado una palabra para designarlo; por consiguiente, lo que hay en el mundo es anterior al lenguaje y la palabra tiene significado sólo porque antes que ella existe la cosa por ella designada. Esta objeción no es correcta,

<sup>17</sup>Cfr., por ejemplo, Spinoza, *Ética*, 1, prop, 29 (*schol.*).

antes que todo porque supone que el significado de una palabra es una cosa. La verdad, por otra parte, es que nadie habría logrado jamás ver el sol si previamente no tuviera sus órganos corporales y su interioridad anímica acondicionados para hacer tal experiencia. Como lo expresó Goethe, no podríamos ver el sol si no poseyéramos de antemano un ojo solar; a lo que habría que añadir: tampoco podríamos verlo si no contáramos previamente con un espíritu, alma o como quiera que se llame, capaz de nombrarlo. Esta capacidad de nombrar es el lenguaje. Luego, el lenguaje es anterior al mundo.

Acaso se me haga una nueva objeción, a saber: el hombre de ciencia descubre en la investigación las leyes invariables de la naturaleza, es decir, describe el mundo tal como es; un poeta podrá, en cambio, en la exaltación de su fantasía, construir toda clase de mundos imaginarios, pero, por muy grande que sea su creatividad, será del todo incapaz de alterar una sola de las leyes del mundo real descrito por el científico. Por consiguiente, sólo la ciencia es objetiva y logra el acceso a la auténtica realidad. Este argumento, hay que decirlo, es un verdadero sinsentido. Es evidente que ningún poeta conseguirá alterar las leyes de la gravitación universal o de la termodinámica; pero también es claro que ningún hombre de ciencia, por mucho que investigue, logrará modificar ni una sola metáfora de Homero, o una visión de Dante o los caracteres de los personajes de Shakespeare. Es verdad que el hombre de ciencia no podría hacer lo que quisiera, arbitrariamente y según su antojo, con las leyes de la naturaleza; pero tampoco podría hacerlo el poeta con sus imágenes y figuras. La razón de esto es muy simple. Para el uno y para el otro, sus mundos respectivos poseen ciertamente una objetividad que les viene del lenguaje que los crea; el uno y el otro se encuentran, pues, atados por su lenguaje y por la objetividad que les es propia. En ninguno de los dos casos hay lugar, entonces, para lo antojadizo y lo arbitrario. Y es claro que lo mismo debe decirse, por ejemplo, del mundo de lo religioso, así como de cualquier otro que posea análogo carácter de originariedad.

La objetividad de cada lenguaje en su ámbito propio pone en manifiesto toda la fuerza de la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, porque si bien es cierto que el hombre asigna significados a los entes intramundanos, también es verdad que no puede atribuirles significados antojadizos, sino sólo aquellos que los entes se dejan asignar. El juego entre hombre y mundo, en que ambos se determinan y condicionan recíprocamente, y donde el lenguaje es el punto de encuentro de ambas proyecciones, entra a tener aquí plena vigencia. Si el hombre se equivoca en el acto de asignar significados a los entes que comparecen en el mundo, este error traerá consigo el inevitable fracaso del proyecto humano, porque implicará que el hombre procure

servirse de los entes con vistas a un propósito para el cual éstos no se adecúan. De quien se equivoca en su trato con los entes decimos que anda desorientado. Para orientarse, debe procurar asignar a los entes que configuran su mundo las significaciones adecuadas, es decir, las que ellos admiten para ser libremente lo que son. De esta manera logra el hombre establecer un orden objetivo, y no arbitrario ni antojadizo.

También el Evangelio de San Juan comienza con las palabras: “en el principio era el *logos*”. El mito bíblico coloca en el principio dos manifestaciones fundamentales del lenguaje. La primera es aquella por la cual Dios crea y nombra todo aquello que ha creado. La segunda consiste en que Adán da nombre a todo aquello que no ha sido nombrado por Dios<sup>18</sup>. A partir de aquí se desarrolla la historia humana como una tensión permanente entre el orden establecido por la palabra divina y el orden que nace de la palabra humana; de esta tensión toman su origen la justicia o el pecado, esto es, el acierto o el desacierto en la asignación de significaciones y, por consiguiente, el éxito o el fracaso del proyecto de la existencia del hombre.

El hombre no es nunca un receptor pasivo o un simple contador que se limita a llevar el registro de las experiencias que se le ofrecen. Permanentemente atribuye a los contenidos de sus experiencias significados que están en función de sus proyectos y del modo en que visualiza el desarrollo ulterior de su existencia. Estos significados no están dados de suyo con las cosas; es claro que la naturaleza no ha producido el aire para que podamos viajar en aeroplano ni el agua para que podamos nadar en la piscina. El aire y el agua se muestran como aquello que permite volar y aquello que sirve para nadar únicamente en el contexto de los propósitos con que nosotros nos servimos de los entes. Al asignarles significados, creamos órdenes, esto es, mundos. La atribución de significados a los entes es ciertamente libre, pero de ninguna manera antojadiza. La libertad de la asignación de significados debe ser consistente con el dejar ser al ente lo que es. De otro modo, los proyectos humanos quedan destinados al fracaso.

<sup>18</sup>*Génesis*, I, 3 *sqq.*; II, 19-20, 23.