

ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE EL LENGUAJE Y LA EXPERIENCIA ÉTICA

Otto Dörr Zegers
Universidad de Chile

I. INTRODUCCIÓN

RA A primera vista parece una arbitrariedad el querer establecer el nexo entre dos ámbitos de lo humano tan disímiles, como son el lenguaje y la ética. El primero es una función de nuestro cerebro, estrechamente vinculada al hemisferio dominante, que desempeña un rol fundamental en la vida social, por ser el vehículo de la comunicación y el intercambio entre los hombres. La ética, por su parte, es un capítulo de la filosofía que se preocupa de estudiar el fundamento de las normas que deben regir las conductas humanas; su origen etimológico es la palabra griega “ethos”, que significa costumbre. Ahora bien, entre estos dos fenómenos, uno natural como es el lenguaje, y otro cultural como es la ciencia de la ética, se da de partida una relación obvia, como es el hecho de que cualquier considerando de tipo ético tendrá que ser expresado a través del lenguaje, sea éste oral o escrito. Pero esto lo tiene la ética en común con todas las disciplinas que tienen que ver con el intelecto, a diferencia de lo que ocurre con el mundo de los sentimientos y emociones, mundo que en rigor no necesita de palabras; aún más, ¡cuán difícil es traducir las emociones en palabras! Sólo los poetas son capaces de lograrlo. El lenguaje del amor en la vida cotidiana es extremadamente pobre: unas pocas palabras que se repiten hasta el cansancio y que fuera del contexto de la pareja que se ama suenan banales y ridículas (5). Por otra parte, ¿cómo expresar en palabras la emoción que nos transmite una música determinada? En cambio las ciencias sociales, pero también las naturales, no podrían existir sin el lenguaje. En cierto modo ellas han emanado directamente del lenguaje a través de un proceso de abstracción progresiva. Todos los ámbitos de lo humano que tienen que ver con el pensamiento son

tributarios del lenguaje. Y en ese sentido, también lo es la ética en cuanto rama de la filosofía o de la teología.

No es a este tipo de relación genérica entre ética y lenguaje a lo que nos queremos referir en el día de hoy. Nuestro intento estará orientado hacia la pregunta por un vínculo más específico entre la palabra y lo ético: ¿hay elementos que permitan pensar que el lenguaje sea en sí mismo ético, además de todas sus otras determinaciones?; pero al mismo tiempo debemos preguntarnos si la ética es verbal en su esencia misma, más allá del hecho de necesitar al lenguaje como instrumento de expresión. En nuestro análisis emplearemos el método fenomenológico, que consiste en un ponernos en una actitud libre de todo prejuicio frente al fenómeno en cuestión, tal como aparece en nuestra conciencia, con el objeto de dejarnos hablar por él. Nos preguntaremos primero ¿Qué es el lenguaje?, para referirnos luego a su momento ético y terminar develando el logos de la experiencia ética.

II. ¿QUÉ ES EL LENGUAJE?

El lenguaje se ha transformado en preocupación central de las ciencias a lo largo de este siglo. De una lingüística anecdótica y genética se ha pasado a la creación de lenguajes formales y exactos y al estudio de las leyes inmanentes que rigen la estructura y funcionamiento de todas las lenguas humanas. Lo primero fue posible gracias a la lógica simbólica, cuyo creador fue Boule (1815-1864), pero cuyo extraordinario desarrollo recibió el impulso decisivo de la obra *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred N. Whitehead (28, 1925). Las consecuencias de estos intentos formalizadores no pueden haber sido más impresionantes: el desarrollo de la computación y la revolución tecnológica que ella ha implicado; su aplicación a las ciencias jurídicas (Ross, 27, 1971; Manson, 22, 1984), etc. Lo segundo, la Lingüística Estructural y su derivado, la Semiótica o Teoría de los Signos, han arrancado de esa obra fundamental que fuera *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure de comienzos de la década del 20 (29). Pero en nuestra aproximación al tema del lenguaje no trataremos de ninguno de estos desarrollos modernos de la teoría del lenguaje. Nosotros quisiéramos preguntar un poco más atrás, no cómo se formó el lenguaje ni cómo funciona, ni cuáles son sus reglas. Para poder vislumbrar su conexión esencial con lo ético, es preciso que preguntemos simplemente qué es el lenguaje y en particular su unidad primordial, *la palabra*.

Lo que significa poseer este instrumento mágico de la palabra se nos podría mostrar con más claridad si comparamos el vivenciar del hombre con

el del animal que carece de ella: “La vida sin palabras del animal se consume en lo fugitivo de las impresiones que cambian a cada momento y es ella misma una onda más en el flujo del acontecer en el que nada es fijo y duradero” (Lersch, 19, 1966). Lo primero que produce la palabra en el hombre es una detención o *fijación* de esa corriente de impresiones y éstas comienzan a articularse en complejos significativos frente a la conciencia. La fijación se produce a través del *nombre*. El dar un nombre a las cosas permite primero reconocerlas y luego recordarlas, transmitir las, ordenarlas y clasificarlas, lo que a su vez va a hacer posible, primero, el orientarse en el mundo y luego el manejarlo. En la medida que el nombre no depende para su existencia del objeto, como ocurre en la onomatopeya, permitiría un manejo independiente de las palabras con respecto a los objetos representados por ellas, condición de posibilidad de la abstracción, y ésta de la ciencia y de la técnica. Llama la atención el hecho que en el desarrollo del niño el lenguaje se inaugura a través de un ponerle nombre a los objetos que lo rodean. También en los mitos de la creación del mundo aparece Dios poniéndole nombre a las cosas, como acto inicial. Así, leemos en el Génesis (1, 3):

“Dijo Dios: haya luz y hubo luz. Vio Dios que la luz era buena y la apartó de la oscuridad. Y llamó Dios a la luz ‘día’ y a la oscuridad la llamó ‘noche’”.

¿Pero qué es el nombre? ¿Es sólo una convención, un consenso o expresa algo sobre lo nombrado? En el Diálogo *Cratilo* de Platón (25) asistimos a una discusión entre el sofista Hermógenes y un alumno de Heráclito, Cratilo, durante cuyo desarrollo Sócrates es invitado a participar. Para el empirista y escéptico Hermógenes, el nombre es algo totalmente exterior y extraño a la esencia de las cosas. Para Cratilo, en cambio, el nombre es una emanación directa de la esencia de algo, el nombre expresa lo que una cosa es, él es en cierto modo un espejo del ser. Sócrates interviene en la discusión tomando una posición intermedia: el nombre no puede ser una emanación directa y concreta de la cosa, como pretende Cratilo, porque en ese caso la palabra “caballo” debería tener algo en común con un caballo verdadero; pero de ninguna manera cabría hablar de una convención arbitraria, por cuanto cada nombre remite a un momento originario en que el nombre fue dado o puesto, algo que sucedió *in illo tempore*, y ese acto de la denominación tendría que estar vinculado a la captación de la esencia de lo nombrado. Además, tanto esta denominación originaria como la libertad para los cambios de nombre ejercida a través de los tiempos dan por supuesto el conocimiento *intersubjetivo* de que se trata de una y la misma cosa. Los sonidos físicos que conforman un nombre no son, por cierto, idénticos con la cosa, pero serán

tanto más correctos y adecuados, cuanto mejor estén en condiciones de expresar *eso* que la cosa es. El que haya ciertas palabras que aún hoy muestren una íntima relación con la esencia del objeto nombrado, nos lo enseña el escritor argentino Jorge Luis Borges (3, 1980, p. 101), cuando dice: “escuchemos la palabra inglesa ‘moon’: ella tiene algo quieto que obliga a la voz a una lentitud que conviene a la luna, algo que se parece a la luna, algo redondo, porque la palabra empieza casi con la misma letra con que termina”.

Pero la palabra tiene también otra función fundamental junto a la de fijar la corriente de la conciencia y permitir la abstracción a través del nombre, cual es hacer posible eso que llamamos *libertad*, por cuanto la palabra nos permite tomar distancia respecto al mundo e incluso cambiar de un mundo o contexto significativo a otro. Los animales viven presos de un único mundo que le abren sus sentidos y, así, una encina que se yergue en la pradera será para una tórtola siempre y solamente un lugar de paso entre los campos de trigo y la montaña, para el zorro la guarida desde la cual sale a cazar en las noches, para el vacuno la sombra que lo protege de los rayos solares en las largas y calurosas tardes del estío. Para el hombre, en cambio, esa misma encina puede ser modelo para un pintor caminante, coto de caza para un cazador, objeto de investigación para un botánico, explotación para un agricultor, etc. Incluso cabe la posibilidad de que la misma persona se acerque a la misma encina cada vez con un proyecto diferente: un día como cazador, otro como botánico, un tercero como pintor, etc. (ver Von Uexkuell, 31, 1928). Eso significa que el ser humano puede vivir simultánea o sucesivamente en distintos mundos y ellos se le abren a través de la palabra: *árbol* para pintar, *sombra* para reposar, *follaje* donde se esconden las aves que quiero cazar, *especie botánica* que deseo estudiar, etc.: distintas palabras que nos abren diferentes mundos perceptivo-operantes. Y este tomar distancia a través del nombre hace que surja al mismo tiempo un mundo significativo detrás de cada palabra, la que luego vuelve a mí para enriquecer mi experiencia natural y espontánea, la que a su vez tenderá a manifestarse en nuevas palabras, y así sucesivamente.

Lo anterior nos está mostrando cómo la palabra no es sólo un mensaje, como pretende la Teoría de la Comunicación, y es más que el nombre. La palabra tiene algo así como una existencia propia que se coloca equidistantemente entre el sujeto y el mundo. Desde ahí ella puede descubrirnos, pero también encubrirnos el mundo que nos rodea. ¡Qué poder revelador tiene la palabra! Unas pocas palabras son capaces de abrirnos toda una dimensión de verdad y de vida:

“Tu palabra, Señor, es mi verdad y
tu ley es mi libertad”

canta la liturgia romana al terminar la lectura del Evangelio. Este carácter revelador de la palabra es particularmente evidente en el lenguaje mítico: “Tanto entre los antiguos pueblos orientales como entre los primitivos, la palabra no es sólo la expresión de un pensamiento o de un deseo, sino un objeto concreto que existe realmente, que es eficaz y está cargado de la fuerza del alma que la ha pronunciado” (Haad y Van der Born, 1963). En la Biblia, la palabra, una vez pronunciada, subsiste y es eficaz: la bendición que Jacob logró para sí no pudo ser revocada (Gén. 27, 35-37); la maldición pronunciada por Josué (Jos. 6, 26) pesa todavía siglos más tarde sobre los que reconstruyen Jericó (I Re. 16, 34), etc. Y cuán poderosa se nos aparece la palabra en Cristo: con una palabra curaba a los enfermos (Mt. 8, 8), resucitaba a los muertos (Lc. 7, 14) o calmaba el viento y las olas (Mc. 4, 39). Toda religión se define a sí misma como una *revelación* y ésta acontece a través de la palabra: la profecía, la prédica, el texto sagrado.

Pero también la palabra poética puede ser reveladora. Los salmos del rey David son textos religiosos, pero representan al mismo tiempo un ejemplo de la más pura y excelsa poesía. ¡Y cuánta verdad encierran! Es difícil encontrar versos donde belleza y verdad aparezcan tan íntimamente entrelazados como en el Salmo 41, cuando dice:

“Así como busca la cierva las corriente del agua,
así, Señor, te desea mi alma...
Cuando mi alma se acongoja, te recuerdo,
desde el Jordán y el Hermón y el Monte Menor.
Una sima grita a otra sima,
con voz de cascadas:
tus torrentes y tus olas me han arrollado.
De día el Señor me hará misericordia,
de noche cantaré la alabanza del Dios de mi vida...”

Cómo podría revelarse con mayor precisión y evidencia esa particularidad del amor de hacer desaparecer la dimensión del espacio, que a través de ese verso de Elizabeth Barret-Browning en la traducción libre de Rainer Maria Rilke (26):

“Sólo donde tú estás, nace un lugar (para mí)”

Y qué razonamiento lógico podría llegar a una verdad tan profunda sobre las relaciones entre la vida, el amor y el espíritu, como la que alcanzan esos versos de Goethe (10):

“Porque la vida es amor,
pero la vida de la vida, espíritu”

O cómo podría expresarse con más brevedad y belleza el sentimiento de intimidad con Dios que como lo canta el Salmista (Salmo 118, Mem.):

“Qué dulce al paladar es Tu promesa,
más que la miel en la boca”

Las palabras muestran, iluminan, revelan. Los griegos usaban para “palabra” el término “logos”, que significa etimológicamente “permitir ver mostrando” (ver Heidegger, 1927). Pero así como las palabras tienen esa capacidad de sacar a luz las verdades (“aletheia” es la palabra griega para verdad y significa “des-cubrir”, “sacar a la luz”), pueden también ocultar, *pueden engañar*, desviar, equivocar, destruir. La gran misión humana de Sócrates fue desenmascarar a los sofistas. ¿Y quiénes fueron los sofistas? Una lectura superficial de Platón lleva a pensar que se trataba de sujetos de muy mala calidad moral, tal era la fuerza y consecuencia con que Sócrates los combatía. Sin embargo, un análisis más detallado de los textos platónicos nos revela que el gran “pecado” de los sofistas fue el haber fundado una rama del conocimiento, la retórica, que, según ellos, no necesitaba ocuparse de la verdad o falsedad de las palabras, sino sólo de la forma de conseguir con ellas determinados *finés*, algo en la actualidad perfectamente aceptado y que adopta las formas del lenguaje proselitista y/o utilitario, de uso corriente en las ideologías políticas y en la propaganda en general. Sin embargo, esta pretensión de los sofistas de desviar a las palabras de su camino en pos de la verdad causó la justa indignación de ese espíritu de excepción que fue Sócrates, hasta el punto de entregar su vida en la defensa de la juventud ateniense, amenazada por el uso utilitario y —por ende— *encubridor* de las palabras. ¿Podría existir una demostración más clara del valor ético del lenguaje? Dicho de otra manera: si el sentido original de verdad es “aletheia” —descubrir— y el instrumento que posee el hombre para realizar ese descubrimiento es el “logos”, que es la palabra, no cabe sino que ésta señale el camino ético, abierta como está por definición a la luz de la verdad.

Pero fuera de la retórica, existen muchas otras formas de lenguaje encubridor o inauténtico, como es el caso del empleo de eufemismos, del manejo oficial de la información, de la maledicencia o del uso de fórmulas vacías en el conocido “small talk” de las recepciones diplomáticas. La elaboración filosófica del problema del lenguaje inauténtico se la debemos al filósofo alemán contemporáneo Martin Heidegger en el capítulo “La habladuría” de su obra capital *El Ser y el Tiempo* (12, 1927, parágrafo 35). Según Heidegger,

la “habladuría” (das Gerede) no sólo llevaría a que al existente (humano) se le oculten los entes, sino también a que él mismo, *abierto* al mundo desde su estructura fundamental como “ser-en-el-mundo”, *se cierre*, con lo cual pierde su nexo originario con las cosas (In-sein) y con los otros (Miteinandersein) y con ello su apoyo en la tierra, para flotar a la deriva, desarraigado de sus auténticas posibilidades de ser.

Un lugar especial dentro de los textos poéticos que se refieren explícitamente a la palabra y al lenguaje ocupa el poema “Das Wort” (La Palabra) del poeta alemán Stephan George (9), y que aquí reproduciremos en una traducción libre hecha por nosotros (ver O. Dörr Zegers, 6, 1985):

“Desde lejos o desde los sueños,
 solía traer yo maravillas hasta el límite de mi país
 Y esperaba hasta que la vieja diosa
 encontrase el nombre en su manantial
 Entonces podía yo cogerlas con fuerza
 y ellas florecían y brillaban en todo el territorio...
 En una oportunidad volví de un largo viaje
 trayendo un tesoro muy rico pero muy frágil
 Buscó ella largo tiempo y me informó:
 ‘Nada yace aquí en estas profundidades’
 Acto seguido escapóseme el tesoro de las manos
 y mi patria no lo pudo recuperar jamás...
 Triste aprendí entonces la renuncia:
 que no hay cosa alguna allí donde falta la palabra”

Hasta el momento la palabra se nos había mostrado como aquello que fija la experiencia, como lo que permite tomar distancia con respecto a las cosas y por lo tanto conocer y manejar el mundo. También vimos recién cómo la palabra revela, cómo ella nos descubre verdades y sentidos ocultos que iluminan la vida del hombre. Stephan George nos lleva aún más lejos en esta poesía, llegando a afirmar que las cosas necesitan de la palabra para existir, que la palabra de alguna manera *da el ser*. Otros poetas han hecho afirmaciones similares, como es el caso de Pablo Neruda, cuando dice en sus *Memorias* (23):

“...Todo está en la palabra... Una idea entera se cambia porque una palabra se trasladó de sitio, o porque otra se instaló como una reina en una frase que no la esperaba y que le obedeció... Tienen sombra, transparencia, peso, plumas, pelos, tienen de todo lo que se les fue agregando de

tanto rodar por el río, de tanto transmigrar de patria, de tanto ser raíces...”

(p. 77)

En Neruda encontramos la versión afirmativa de lo que George dice en forma negativa: aquí “todo está en la palabra”, allí “nada hay al faltar ella”, pero en ambas proposiciones se está enunciando una relación esencial entre las palabras y las cosas. Para nuestros poetas las palabras no son meros signos convencionales al servicio del intercambio de mensajes sobre necesidades o aspiraciones, sino más bien una suerte de puente entre el sujeto y la realidad, entre el pensamiento y las cosas que nos hacen frente en el mundo. Las palabras, al igual que el puente, dan consistencia y, en cierto modo, existencia tanto a la “orilla” del pensamiento (el que dejado a la deriva no es sino un conjunto de imágenes informes, como sucede en el niño en la etapa preverbal) como a la otra “orilla” de la realidad, de las cosas, las que sin la palabra no son sino sombras inertes, petrificadas en su pasividad, a la espera, quizás, del próximo cataclismo que las mueva siquiera por una vez. Pero también las palabras, junto con condensar el pensamiento e iluminar las cosas, cumplen otra misión trascendental, cual es *el hacer nacer lo imaginario de la nada*. ¿No existen acaso los dioses del Olimpo, y qué son sino palabras vistos desde la orilla de las cosas?

III. EL ETHOS DEL LENGUAJE

El análisis del fenómeno del lenguaje y en particular de aquellos que para Wilhelm von Humboldt constituiría su esencia misma, cual es la palabra articulada (18), nos ha llevado desde la constatación elemental de que ella fija el flujo de impresiones que llegan a la conciencia hasta la revolucionaria visión poética de que las palabras le dan existencia a las cosas. También vimos cómo la palabra era el instrumento que Dios dio al hombre para descubrir la verdad, cuya luz debería iluminar su conducta, vale decir, pudimos asomarnos al profundo sentido ético del lenguaje. Pero hay un ámbito donde el nexo entre ética y palabra es particularmente claro: el lenguaje religioso. La dimensión religiosa es un fenómeno fundamentalmente verbal y lo verbal es en su esencia religioso. El comienzo del Evangelio de San Juan, con su impresionante proposición inicial:

“En el principio era el Verbo
y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios”

no es el único ejemplo de esta vinculación sustantiva entre la palabra y la

divinidad. En el Canto Segundo del Ayvu Rapyta, poema mitológico guaraní, encontramos que Ñamandú, el dios primero, antes de crear otros dioses que lo van a acompañar en la creación del universo, concibe “el origen de la palabra”, el amor y el canto, en ese mismo orden:

“Habiendo concebido (Ñamandú) el origen del lenguaje futuro,
 desde el conocimiento de su propio espíritu,
 y habiendo engendrado el conocimiento,
 concibió el origen del amor futuro...
 Y habiendo animado el origen de la palabra futura
 y habiendo promovido un mínimo de amor...
 promovió el origen del canto...”

(4)

Esto significa que en la mitología guaraní el primer producto del encuentro de Dios padre con su propio espíritu es la palabra. La palabra está incluso antes que el amor, porque el amor humano (y no el mero apareamiento instintivo de los animales) presupone la dimensión del espíritu y ésta se abre a través de la palabra. Los animales emiten sonidos que expresan agrado o dolor, mientras los pájaros con sus hermosos cantos parecieran expresar la alegría de la naturaleza misma al irrumpir la primavera. El ser humano, en cambio, logra a través de la palabra el acceso a esa región iluminada del espíritu a la cual se abre la esencia de las cosas. “Aquí en esta sublime altura del espíritu y sólo aquí puede encontrarse la morada del lenguaje”, nos dice Walter Otto (24).

El misterioso origen divino del lenguaje, presente en casi todos los mitos de la creación, se ha visto corroborado por una serie de investigaciones que han puesto en duda las tradicionales teorías de que el lenguaje habría surgido lentamente desde unidades elementales, derivadas a su vez de los sonidos de la naturaleza (teoría de la onomatopeya) o de los animales (teoría de las interjecciones). Así, el conocido etnólogo y antropólogo Claude Levy-Strauss, dice: “El lenguaje sólo pudo nacer de golpe... Los elementos de una lengua no son entidades autónomas; ellos no significan ni comunican, ni siquiera existen, a no ser por sus relaciones mutuas” (20, 1966, p. 47); mientras su discípulo Fages afirmará con respecto al mismo punto: “El hombre empezó a hablar del mundo muy tempranamente, pero ha aprendido a conocerlo en forma muy lenta” (8, 1972, p. 66). El famoso filósofo de la religión alemán Walter Otto también tiene expresiones similares al criticar a aquellos que sostienen que el origen del lenguaje consiste en palabras o frases aisladas: “¿Quién no se percata de inmediato que tales frases primitivas presuponen en rigor el lenguaje en su totalidad? Es un típico círculo

vicioso, en el cual aquello que pretende ser mostrado como origen presupone lo originado” (24, 1959, p. 117). Este mismo autor señala ese otro hecho misterioso de que los lenguajes primitivos son más complejos y más ricos que los lenguajes modernos; con otras palabras, con el uso las lenguas se empobrecen y rigidizan. Como ejemplo extremo de este empobrecimiento señala Otto el caso del inglés, en particular el de Norteamérica. Nosotros agregaríamos que el castellano que se habla hoy en Chile es un ejemplo mucho más dramático del mismo proceso. La infinita riqueza de algunas de las llamadas “lenguas muertas” como son el griego clásico y el latín en comparación con los idiomas que derivaron de ellos, estaría apoyando también la tesis de Walter Otto.

Pero no sólo el misterioso origen del lenguaje nos habla de su filiación divina. Dentro de las muchas expresiones griegas que significan de alguna manera palabra o lenguaje, hay dos que destacan particularmente: “logos” y “mythos”. Con la palabra “logos” los griegos querían significar (entre otras cosas) el lenguaje pensado, equilibrado, correcto. “Mythos”, en cambio, no es necesariamente la palabra “correcta”, sino la “verdadera”; y por esto es que el “mythos” es el lenguaje de las cosas divinas, de aquellas que no requieren demostración lógica o de cualquier otro tipo, porque su verdad se da en forma inmediata, es una verdad revelada. Lo mismo ocurre con la palabra latina “fábula”, en un comienzo “lenguaje serio o religioso” y que posteriormente adquirió el significado de lo fantástico, al comenzar a dudar la sociedad romana de la seriedad de los asuntos de los dioses. Ahora bien, el lenguaje mitológico no se refiere sólo a las aventuras de los dioses, sino también al mundo de valores (éticos) revelados por estos dioses. “En la experiencia de lo sagrado, en el encuentro con una realidad transhumana, es donde nace la idea de que algo *existe realmente*, que existen valores absolutos, susceptibles de guiar al hombre y de conferirle un significado a la existencia humana”, nos dice Mircea Eliade (7, 1968, p. 157). A través del lenguaje mítico el hombre se hace contemporáneo de las hazañas que los dioses llevaron a cabo *in illo tempore*. A través del ritual y en particular del texto sagrado se consigue abolir el tiempo profano y recuperar el tiempo sagrado del mito. “A través de los mitos... el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación y así sucesivamente. El mundo ya no es una masa opaca de objetos amontonados en forma arbitraria, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, *el mundo se revela como lenguaje*” (M. Eliade, *ob. cit.*, p. 159). Pero también hay una relación entre las palabras mismas y los dioses. Así, las primeras ideas abstractas, aquellas que no se refieren a cosas ni a cualidades de las cosas, como prudencia, libertad,

justicia, amor, fidelidad, etc., fueron originalmente dioses. No nos podemos extender sobre la tremenda importancia que han tenido en el desarrollo del conocimiento humano las ideas generales o universales, pero no podemos sino resaltar éste, su origen mítico, y sobre todo el hecho —trascendental en nuestro contexto— de que representan al mismo tiempo las virtudes o valores que deben regir la conducta de los hombres. Otra vez se nos pone en evidencia, entonces, este nexos esencial entre el lenguaje y la ética, siendo el punto crucial de este nexos el mito. Walter Otto afirma que lo fundamental no es tanto el comprender el mito como lenguaje, sino más bien al lenguaje como mito (22).

Para terminar este capítulo no podríamos dejar de mencionar los aportes de Heidegger al problema del lenguaje dispersos en cinco textos diferentes: *Carta sobre el Humanismo* (13, 1949), *El Lenguaje* (14, 1950), *La Esencia del Lenguaje* (15, 1957), *La Palabra* (16, 1958) y *Camino hacia el Lenguaje* (17, 1959). Los textos se van haciendo progresivamente más herméticos y en cierto modo más irracionales. Intentar resumirlos sería vano e imposible, pero no quisiéramos terminar estas reflexiones sin antes por lo menos asomarnos a esta meditación heideggeriana que representa, a nuestro entender, un momento cumbre del pensamiento de este siglo. Tomaremos para ello tres textos diferentes que reproduciremos acá en una versión libre y en los cuales vemos al filósofo alemán acercarse progresivamente al fenómeno que hemos estado intentando delinear, cual es el de la relación esencial entre la palabra, el lenguaje, y el mundo de lo religioso y, por ende, de lo ético:

En el primer texto, tomado de *El Lenguaje* (14), Heidegger nos dice que: “Los mortales hablan en la medida que son capaces de escuchar”. Luego se pregunta: “¿A quién?” y responde: “Al habla misma”. Más adelante explica algo lo anterior, afirmando que: “El hombre habla en cuanto corresponde al habla”. Termina ese párrafo con la misteriosa proposición: “Co-responder es escuchar... escuchar el mandato del silencio” (p. 31). En esta referencia al “habla misma” a la que tendríamos que escuchar para poder hablar, así como ese “co-responder”, que es escuchar el mandato del silencio, creemos percibir una referencia a la divinidad y al espacio de lo religioso, respectivamente.

El segundo texto es aquel famoso en el cual Heidegger define a la palabra como la morada del ser, este ser que por su universalidad y su omnipresencia se acerca tanto a lo que podría ser el concepto religioso de Dios. El texto reza así: “La palabra es la morada del ser. En esa casa habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta morada. Su vigilar es el consumir la manifestación del ser...” (1949, p. 161). Otra vez nos encontramos en las proximidades de lo religioso. Tanto el ser (Dios) como el hombre

habitan la misma morada: la palabra. Los poetas vigilan que el ser se manifieste a través de la palabra. Ellos “hacen hablar a la palabra y la conservan en el habla” (ob. cit., misma página).

En el tercer texto que hemos escogido la relación entre el lenguaje y Dios se hace aún más evidente (17). Heidegger parte aquí definiendo al lenguaje como un “decir”; en alemán, “sagen”. Pero ocurre que la misma palabra la emplea el idioma alemán para decir “mito” (die Sage). Ahora bien, la investigación etimológica permite a Heidegger descubrir que el origen de “sagen” (= decir, mito) —que a su vez es la esencia del lenguaje— es “zeigen”, que significa “mostrar”. Y entonces procede a sacar las consecuencias: “La palabra es mostrar, dejar aparecer, regalar mundo iluminado... El lenguaje no es una mera capacidad del hombre, sino la fuerza que une los cuatro elementos: la tierra y el cielo, los mortales y los dioses y como tal es el nexo de todos los nexos... La palabra acerca el cielo a la tierra, los mortales a los dioses en silencio, en el silencio del tiempo que madura y del espacio que otorga”. Pero luego avanza aún más en esta oscura luminosidad a que nos ha llevado en la búsqueda de la esencia del lenguaje, para decir que: “das Wort ist das Geläut der Stille” (la palabra es el repique del silencio). El filósofo termina este ensayo proponiendo una variación o quizás un complemento al último verso de la poesía “La palabra” de Stephan George, la misma que nosotros citáramos más arriba, de modo que en lugar de decir

“No hay cosa alguna allí donde falta la palabra”

diga

“El ser se da allí donde se quiebra la palabra”

Para él “quebrarse” quiere decir que la palabra regresa al silencio de donde proviene, “allí en el repicar del silencio, mientras acontece el acercamiento de la tierra y el cielo, de los mortales y los dioses” (17, 1959, pp. 214 a 216).

Tenemos entonces que la palabra no sólo nombra, define, ordena y comunica, sino que es la morada del ser y al mismo tiempo el puente entre los hombres y los dioses. A través de ella los dioses se manifiestan y su manifestación tiene que ver siempre con la dimensión ética: o se trata de una norma explícita, como cuando Dios se manifiesta a Moisés y le entrega las Tablas de la Ley, o se trata de una acción mítica que el hombre ha de imitar. Los cristianos intentamos seguir e imitar la conducta de Cristo, mientras los griegos se lanzaban a sus hazañas en un afán de imitar las ya realizadas por sus dioses. Dicho con otras palabras, el lenguaje nace *in illo tempore* en una forma misteriosa y en aquel confín donde se juntan los hombres y los dioses y su primera función no es ni la comunicación de mensajes ni el manejo de la

naturaleza, sino la transmisión de las normas de conducta desde los dioses a los hombres y los ruegos y oraciones desde los hombres a los dioses. Y por eso es que el lenguaje es ético en su esencia misma.

IV. EL LOGOS DE LA ÉTICA

Vimos en la primera parte de qué manera el lenguaje en su origen y en su esencia se encuentra ligado a la dimensión ética de la existencia. Por eso hablamos de *ethos* del lenguaje. Ahora intentaremos demostrar de qué manera el fenómeno ético nace vinculado a la palabra, tanto en la dimensión social como en la dimensión individual.

1. *La norma social*

La etnología moderna ha aportado una serie de argumentos científicos en favor del temprano origen de las normas. Aún más, Levy-Strauss sostiene que la primera y más universal de todas las normas en la especie humana, la prohibición del incesto, “constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura” (21, 1969, p. 59). La prohibición del incesto posee el carácter formal de los fenómenos naturales, como los instintos, por ejemplo, cual es su universalidad; pero al mismo tiempo es un fenómeno cultural, “pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella” (ob. cit., misma página). El fenómeno del rechazo al incesto no corresponde exactamente a un fenómeno biológico ni tampoco a un fenómeno social en el sentido de que se tratase de una norma adquirida tardíamente y en base a tales o cuales consideraciones sociales. La prohibición del incesto constituye para Levy-Strauss precisamente el vínculo, el punto de unión entre el hombre natural y el hombre social o cultural; pero este vínculo no es estático, sino dinámico. Se trata más bien de una transformación, un pasaje: antes de la prohibición del incesto la cultura aún no existe; con ella la naturaleza deja de imperar en el hombre sin contrapesos. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma, dando lugar a una estructura nueva y más compleja que anuncia el advenimiento de un nuevo orden, la *noosfera* en el sentido de Teilhard de Chardin (30).

Ahora bien, la prohibición del incesto no es sino el comienzo de una infinidad de normas que rigen la conducta humana y que constituyen el contenido material de la ciencia de la moral. No nos podemos extender acá

sobre las distintas formas y complejidades que adquirió esta regla universal en los pueblos prehistóricos y en aquellas tribus estudiadas por etnólogos y antropólogos modernos y que aún hoy viven en el Paleolítico. La aplicación de esta norma universal ha sido distinta en las diferentes sociedades humanas. Hoy su aplicación es muy restringida y vale solamente para el grupo primario: padres, hijos y hermanos. En otras sociedades más primitivas se trata de un conjunto de reglas de alta complejidad que regulan las formas de realizarse los matrimonios. Hay tribus de indios norteamericanos donde la prohibición llega a abarcar grados muy lejanos de parentesco. Hay tribus que prohíben los matrimonios con las primas por el lado de la madre, otras donde las prohibidas son las primas por el lado del padre, etc. Pero lo importante es que allí donde existe un grupo humano, por primitivo que sea, existe la norma. La trascendencia de este fenómeno puede apreciarse en la consideración siguiente: si no hubiese existido la norma del incesto, la satisfacción del instinto sexual de los miembros de una familia determinada se habría realizado también entre ellos mismos, como de hecho ocurre entre los animales, con lo cual el grupo habría permanecido en un aislamiento estéril. El hecho, en cambio, de que al menos una de las necesidades biológicas fundamentales, la sexual, no pueda ser satisfecha en el seno de la familia de origen o grupo primario, obligó a los hijos de una familia, horda o tribu determinadas a buscar sus mujeres en otros grupos, más o menos lejanos, con lo cual se produjo el contacto entre ellos y necesariamente el intercambio de técnicas en el manejo del fuego, en la construcción de utensilios, etc. Tenemos entonces que la norma de la prohibición del incesto se transforma no sólo en el índice del pasaje de la naturaleza a la cultura, como sostiene Levy-Strauss, sino en el motor del desarrollo cultural mismo. Este principio se mantiene hasta el día de hoy y así es como se podría afirmar que a mayor complejidad de las normas que rigen la conducta de los hombres en una sociedad, mayor es su nivel de desarrollo y de civilización.

Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa en este contexto es destacar el hecho de que toda regla, toda norma está esencialmente ligada al lenguaje, no sólo porque no podríamos imaginarnos otra forma de expresión de una norma a través de la tradición oral o escrita, sino porque ambos fenómenos constituyen dos formas en cierto modo paralelas de aparición de lo *simbólico* en la historia de la humanidad, ese elemento terciador que es la base del conocimiento y la forma en cierto modo material del espíritu: la palabra es el elemento terciador entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer, así como la norma lo es entre el sujeto operante y el mundo en torno a modificar. En suma, el lenguaje y la norma surgen juntos en el desarrollo filogenético, allí donde el homínido, todavía animal, salta desde el fondo de la

naturaleza e inaugura la cultura al hacerse capaz de escuchar el llamado de los dioses.

2. *La conciencia moral individual*

¿Cómo se presenta la dimensión ética en la persona individual? La experiencia ética substantiva ocurre en aquello que llamamos conciencia moral. ¿Y qué es lo que es esta conciencia? Según Heidegger: “La conciencia moral da a comprender de alguna manera algo a alguien” (12). Y, ¿cómo ocurre este dar a entender? Esto tiene lugar a través de la “voz de la conciencia”. Aristóteles habla del callado diálogo del alma consigo misma (2). Es un diálogo que ocurre en el silencio, por cierto, pero diálogo al fin, vale decir, palabras. Es el escuchar al “habla” en el callar, de Heidegger. ¿Y qué hace este llamar de la conciencia? Según Heidegger: “El llamado no enuncia nada, no da noticia alguna de sucesos del mundo, no tiene nada que contar ... el llamado invoca al ser ahí, avocándolo a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder ser” (Traducción de J. Acevedo, 1). ¿Y quién es el que habla en la voz de la conciencia? Para Heidegger el que habla es el mismo ser-ahí, pero en una modalidad de ser diferente. El que llama en la vocación de la conciencia es el Dasein que no ha repelido esa ajenidad desazonante de su *Geworfenheit*, de su estar arrojado en el mundo. Es desde la angustia misma que habla la existencia al ser que somos en cada caso y que con tanta facilidad se pierde en la cotidianidad término medio. Pero en esa voz de la conciencia que clama desde las profundidades del ser, llamando a la propiedad y a la autenticidad, también sospechamos la presencia de los dioses, de los mismos que nos dieron las normas y que nos han dado la palabra. Porque no puede ser indiferente el hecho que la experiencia ética primordial en cada individuo se dé no como un sentimiento ni como una intuición, sino como una palabra: la voz de la conciencia. Puede ser que esta voz de la conciencia vaya señalando a posteriori las faltas cometidas, como pretende la interpretación vulgar de la conciencia moral o puede que —como sostiene Heidegger (12, párrafos 56 y ss.)— ésta sea anterior al hecho cometido u omitido y esté siempre remitiendo a la persona individual a algo así como una culpabilidad originaria; pero en ambos casos la experiencia ética fundamental es un ser llamado, un ser vocado o avocado hacia el más propio poder-ser a través de la palabra.

Curiosamente, en los arcanos de la experiencia ética, allí donde asistimos tanto al origen del hombre en el desarrollo filogenético, como al surgimiento de la persona individual en el ontogenético (la edad del llamado “uso de razón” mienta más bien la capacidad ética que la racional), vemos aparecer a

la palabra en el modo del silencio: la voz de la conciencia habla, pero no suena. Ante esta patente paradoja, que viene en cierto modo a sellar ese nexo íntimo entre el logos y el ethos, empezamos a comprender esa misteriosa frase de Heidegger que mencionáramos más arriba: “El ser se da allí donde se quiebra la palabra”. Y “quebrarse” quiere decir que la palabra regresa al silencio de donde proviene, “allí en el repicar del silencio, mientras acontece el acercamiento de la tierra y el cielo, de los mortales y los dioses” (14, 1959).

V. EPÍLOGO PARA CHILENOS

La relación esencial entre ética y lenguaje que hemos delineado transforma en motivo de mayor preocupación aún este proceso de descomposición del habla cotidiana que se viene observando desde algunos años en nuestro país. Lo que comenzara como una cierta pereza y descuido en la pronunciación (no pronunciación de la “s” final, debilidad de la “d”, forma atropellada de decir la “tr”, ablandamiento de la “ch”, etc.), se ha complicado grandemente con la pérdida de verbos y adjetivos, la casi desaparición del empleo del sinónimo adecuado y, lo que es todavía más grave, con la invasión del lenguaje coloquial por las palabras soeces. El insulto existe en todos los idiomas, pero su empleo está limitado a contextos interpersonales muy precisos: la respuesta a una ofensa, las disputas en el marco de los deportes populares, las riñas de borrachos o el mundo de las cárceles; pero que la grosería inunde el lenguaje cotidiano, tanto el diálogo amistoso como el profesional, tanto el escolar como el amoroso, es un fenómeno—creemos—único, gravísimo y de consecuencias inimaginables para el futuro del país. Este fenómeno afecta fundamentalmente a los varones de todas las clases sociales—con excepción del campesino provinciano, algunos grupos académicos aislados y las personas mayores de 60 años—, pero se está observando en el último tiempo su extensión a los niños y a las mujeres. En todos ellos, una palabreja, en un comienzo empleada como insulto, se ha transformado no sólo en substantivo, verbo y adjetivo de uso indiscriminado, sino también en final obligado de cualquier frase. Ahora bien, como esta palabreja se acompaña regularmente de otras groserías basadas en contenidos anales y genitales, tenemos que el habla cotidiana del chileno medio se está aproximando mucho a un tipo de lenguaje muy patológico que en psiquiatría se denomina “coprolalia” (palabra que significa “lenguaje excrementicio”), y que es propio de ciertas demencias secundarias a una destrucción más o menos masiva del lóbulo frontal. Si a esto agregamos el hecho de que este lóbulo está ligado a la experiencia y a la conducta éticas y que constituye al

mismo tiempo la única parte del cerebro susceptible de evolucionar en el futuro —todo lo cual vendría a significar también una suerte de demostración empírica de nuestra hipótesis inicial acerca del parentesco entre ética y lenguaje—, no nos queda sino reconocer que el fenómeno de la descomposición del lenguaje en Chile es de la mayor gravedad.

Las autoridades parecen no tener ninguna conciencia del problema, pues si no, habrían implementado alguna medida a través de los colegios o de programas educativos en televisión. Tampoco la Iglesia Católica, a cargo de parte importante de la educación en este país y que tanto ha hecho por preservar el espíritu en momentos de oscuridad, parece preocuparse al respecto. Y mientras tanto cada día son menores los niños que en lugar de aprender ese lenguaje “divino” del que hablábamos al comienzo de este estudio, están cayendo en la coprolalia. ¿Cuál irá a ser su futuro, cuando pensamiento y lenguaje son inseparables y quien no sabe hablar tampoco sabe pensar? Y, por último, cabría preguntarse si tenemos derecho a hablar con pereza y grosería cuando el lenguaje no sólo nombra, define, ordena y comunica, sino que es la “morada del ser” (Heidegger), y que los que saben hablar y pensar tienen por misión vigilar que se consume la manifestación del ser, pues “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios...”.

RESUMEN

El autor plantea la hipótesis de que existe un nexo esencial entre el lenguaje y la ética, más allá del hecho obvio de que los postulados de la ética deban ser expresados verbalmente. Dos caminos escoge para demostrar su hipótesis: una descripción fenomenológica del elemento substantivo del lenguaje, cual es la palabra, y luego un análisis del origen tanto filo como ontogenético de la experiencia ética. A través de la puesta en evidencia de las características esenciales del lenguaje, entre las que cabe destacar su capacidad de dar existencia a las cosas (como se desprende del análisis de algunos textos poéticos), llega el autor a develar su profundo sentido ético en la palabra religiosa: los dioses se manifiestan a través de la palabra revelada y los hombres se dirigen a ellos con sus oraciones; los dioses dan las normas que luego los hombres imitan. El segundo camino permite al autor demostrar que el paso de la naturaleza a la cultura se hace a través de la norma y ésta es fundamentalmente verbal; pero al mismo tiempo es posible demostrar cómo en la base de la experiencia ética individual se encuentra la palabra, en ese fenómeno particularísimo que es “la voz de la conciencia”. En suma, el

lenguaje es en su esencia ético y la experiencia ética se encuentra indisolublemente ligada al verbo.

SUMMARY

The author proposes the hypothesis that there exists an essential link between language and ethics, beyond the obvious fact that the postulates of ethics have to be expressed in a verbal way. He chooses two ways for demonstrating his hypothesis: a phenomenological description of the substantive element of language, which is the word, and then an analysis of both the philo— and the ontogenetic origin of ethical experience. Making evident the essential characteristics of language, among which it is appropriate to outline its capacity to give existence to things (as it is deduced from the analysis of some poetic texts), the author gets to unveil its deep ethic sense in the religious word: gods show themselves through the revealed word, and men address to them with their prayers. Gods give norms that men imitate afterwards. The second way allows the author to demonstrate that the step from nature to culture is done through the norm, and this is basically verbal; but at the same time it is possible to demonstrate how the word is found in the base of the individual ethical experience, in that very particular phenomenon that is the voice of the conscience. In short, language is in its essence ethical, and the ethical experience is indissolubly bound to the verb.

REFERENCIAS

1. ACEVEDO, J., *El sentido heideggeriano de la culpa y la melancolía*, Revista de Filosofía (Chile) Vol., 31-32: 55-65 (1988).
2. ARISTÓTELES, Cit. por Acevedo (1) en *El sentido heideggeriano de la culpa y la melancolía*, p. 57.
3. BORGES, J.L., *Siete Noches*, México, Fondo de Cultura Económica, (1980), p. 101.
4. BROTHERTON, G., *Image of the New World*, London, Ed. by Thames & Hudson (1979), p. 174-176.
5. DÖRR ZEGERS, O., *Notas para una fenomenología del amor*, Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr., 12, N° 3: 175-184 (1984).
6. DÖRR ZEGERS, O., *Aproximación fenomenológica al problema del lenguaje*, Rev. de Neuropsiquiatría (Perú) 48, N° 1: 1-19 (1985).
7. ELIADE, MIRCEA, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Editorial Labor (1967), p. 159.
8. FAGES, J.B., *Para comprender a Levy-Strauss*, Buenos Aires, Amorrortu Editores (1974), p. 67.
9. GEORGE, STEPHAN, *Poesía "Das Wort"*, en: Werke (Obras Completas), München-Düsseldorf, Helmut Küpper vormals Georg Bondi (1958), p. 466.
10. GOETHE, W., *Werke, Frankfurt am Main*, Insel Verlag (1965), Tomo I, West-Ostlicher Divan.
11. HAAG Y VAN DER BORN, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder (1963).
12. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), parágrafo 56, p. 272, Tübingen, Max Niemeyer, 10ª Ed. (1963).

13. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo* (1949), en: *Doctrina sobre la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria (1953).
14. HEIDEGGER, M., *Die Sprache* (1959), en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske Verlag (1959).
15. HEIDEGGER, M., *Das Wesen der Sprache* (1957), en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske (1959).
16. HEIDEGGER, M., *Das Wort* (1958), en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske Verlag (1959).
17. HEIDEGGER, M., *Der Weg zur Sprache* (1959), en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske (1959).
18. HUMBOLDT, W. VON, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin (1836), citado por Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske (1958), p. 242.
19. LERSCH, P., *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia (1966), p. 385.
20. LEVY-STRAUSS, C., *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*, en: *M. Mauss Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 3ª Edición (1966).
21. LEVY-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós (1969), p. 59.
22. MANSON, M., *Kelsen y la lógica jurídica formal*, Valparaíso, Edeval (1984).
23. NERUDA, P., *Confieso que he vivido*, Barcelona, Seix Barral (1980), p. 77.
24. OTTO, WALTER F., *Sprache als Mythos*, en: *Die Sprache*, Hrsg. von der Bayerischen Akademie der schönen Künste, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1959).
25. PLATÓN, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 2ª Ed. (1979).
26. RILKE, R.M., Traducción libre de los *Sonnets of the Portuguese* de Elizabeth Barret-Browning, Frankfurt am Main, Insel, Colección Insel-Bücherei N° 253, Soneto 41.
27. ROSS, A., *La lógica de las normas*, Madrid, Tecnos (1971).
28. RUSSELL, B. y WHITEHEAD, A.N., *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press (1925).
29. SAUSSURE, F. de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada (1966).
30. TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus Ediciones (1967).
31. UEXKUELL, J. VON, *Theoretische Biologie*, Berlin, Springer (1928).