

ENSAYO

RUTINA Y TRANSGRESIÓN EN EL LENGUAJE

Humberto Giannini I.*

Estas reflexiones conforman uno de los capítulos de mi trabajo, en prensa, intitulado 'A la búsqueda del tiempo común' (Perdido, por lo general). Tiempo común es aquel de la disponibilidad de unos para otros, en un sentido radicalmente opuesto al de tiempo funcional, en que la disponibilidad es sólo para sí. Tiempo de la soledad, este último, por tanto.

La búsqueda de un tiempo común es búsqueda, entonces, de una comunicación real o como lo venimos diciendo también, de una experiencia común.

Hemos elegido la vida cotidiana como 'método' y como campo de investigación: a partir de ella intentamos saber qué pasa, por ejemplo, con la experiencia del tiempo (y con el tiempo de las experiencias).

La vida cotidiana, ¡se comprende!, no es equivalente a la rutina; suele, por el contrario, ser una lucha contra la expansión de ésta: contra 'la desertificación' de la vida. En este sentido representa una continua conducta de pequeñas (y grandes) transgresiones a la rutina. Nuestra actual investigación intentará describir las transgresiones que ocurren en el habla cotidiana. Nada más.

Se tiende a presentar la vida cotidiana como sumida en un murmullo de voces insignificantes, en un parloteo carente de sentido, sin apoyo alguno de testimonios reales. Lo que habla es el anónimo 'se dice', 'se comenta', etc. Al menos ésta o muy cercana a ésta es la opinión de Heidegger.¹

Una opinión que ahora quisiéramos discutir.

Tengamos en cuenta que la vida en común es un constante in-

* Profesor de filosofía medieval, Universidad de Chile. Algunas de sus obras: *Reflexiones acerca de la convivencia humana*; *El mito de la autenticidad*; *Sócrates, o el oráculo de Delfos*; *Desde las palabras*; *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*, *Breve Historia de la Filosofía*, *Sobre la Tolerancia*, etc.

1 Nos referimos específicamente a sus conocidas apreciaciones en *Ser y Tiempo*, sobre todo Cap. V N° 35 ss.

tercambio de voces y expresiones —y de silencios, también— que constituyen en definitiva la experiencia lingüística de una comunidad y el criterio último de lo que es significativo o insensato.²

El hombre, al comunicar, es portador de una experiencia personal; pero, como ya lo hemos manifestado,³ también lo es sin saberlo de una experiencia colectiva e histórica; arcaica, a veces. Cuando se examina el discurso corriente —el habla⁴— en sus grados de significabilidad, debería tenerse esto en cuenta.

En todo caso, la nivelación lingüística o la pérdida de responsabilidad en el 'se dice' es un aspecto que atañe sólo a la rutina. Ahora bien, puesto que la vida cotidiana es en algún sentido transgresión a esa rutina niveladora, habría que examinar si no existen en el plano del lenguaje modos correspondientes de transgresión al hablar degradado de la rutina. Es lo que intentaremos hacer a continuación, a partir de nuestro esquema topológico.⁵

I Delimitación del Concepto de "Transgresión Lingüística"

La rutina se mueve pesadamente por entre las cosas que 'hay que hacer' o lo que 'hay que esperar', conforme a normas y hábitos prefijados y a leyes naturales consabidas: sucesión de las estaciones, llegada del frío, llegada del calor, etc. Se instala lo rutinario como extensión continua y despoblada que va absorbiendo en su inmenso horizonte las trascendencias reales del tiempo: el abismo del pasado, el abismo del futuro. Parodia de lo eterno —decíamos— que sólo percibe continuidad y extensión: lo que se nivela por la ley, en el habito o con el olvido.

- 2 Los significados particulares de los términos y el sentido 'potencial' de las estructuras, de la sintaxis, en una lengua determinada, son 'hechos' con los que se encuentra el hablante, ante los cuales nada se puede inventar. Se pregunta qué significa esto o aquello o qué sentido tiene una proposición, justamente porque significado y sentido anteceden siempre a los individuos y a las situaciones históricas que se expresan en ellos. Lo insensato no es meramente 'lo irracional', sino aquello que no puede traducirse al sentido común.
- 3 Humberto Giannini; "Hacia una arqueología de la Experiencia", *Revista de Filosofía* Vol. XXIII-XXIV, 1984. Cap. I. p. 41.
- 4 'Habla'/el hecho temporal de comunicarse con los signos que se posee en contraposición a sistema de una lengua. P. Ricoeur llama a lo primero 'acontecimiento de palabra': "La noción de acontecimiento de palabra es legítima, e incluso se impone desde el momento que se considera la transición de una lingüística de la lengua o del código a una lingüística del discurso o del mensaje. Esta distinción procede, por cierto, de Ferninando de Saussure y de Louis Hjelmslev: lenguaje-palabra dice el primero; esquema-uso, dice el segundo; digamos todavía, en el lenguaje de Chomsky: competencia performance". P. Ricoeur, *Texto, testimonio y narración*, Edit. Andrés Bello, Santiago, 1983.
- 5 El esquema tópico es el marco de referencia básico de la estructura circular de la vida cotidiana. Vd. Cap. I, 2.

Sin embargo, la vida se las arregla tenazmente para transgredir los límites que se impone. Así, el rodar cotidiano es, en su dimensión más honda, reiterada transgresión de aquella rutina que él mismo segrega.

Dedicaremos este capítulo únicamente a las transgresiones propias del habla.

Y no a todas, por lo demás: hubiésemos querido referirnos aunque fuera de paso a una actividad que por su propia naturaleza recoge y consagra diariamente la transgresión: el periodismo. Porque, dicho en pocas palabras, un diario tiene por oficio el contar lo que pasa, y lo que al pasar, quebranta o por último, modifica el orden cotidiano. La noticia, ¿no es en cuanto tal, relato de una incansable contingencia transgresora?

Sobre esto habría mucho que decir; pero no concierne a nuestro tema actual. Y la razón es ésta: el hecho de que a la hora del Telenoche o, por la prensa, al desayunar, la opinión pública⁶ se informe de todo lo que pasa en este anchuroso mundo; esto ha llegado a ser parte de la rutina del hombre contemporáneo. Gesto significativo, por cierto, pero en ningún caso equivalente a un gesto transgresor. Al antiguo anhelo de tener una formación se le suplanta en nuestra rutina actual, por el estar informado, hecho que en verdad no alcanza a constituir un estado, sino que forma parte de la nueva rutina de lo contingente. En otras palabras: el estar informado 'al minuto' de las transgresiones que pasan, no nos convierte en ningún sentido en transgresores.

En todo caso, nuestro interés actual no es discutir la actitud de los destinatarios de un discurso determinado. Por el contrario: nuestro examen va a centrarse exclusivamente en actos lingüísticos de intercambio (hablar, responder) que implican ellos mismos una transgresión, independiente de qué hagan sus destinatarios.

II El Lenguaje Informativo

Pues bien, la rutina echa mano a un lenguaje que confirma y afianza su consabido modo de ser. Por tanto, antes de ocuparnos de los otros lenguajes, los transgresores, nos detendremos en éste, que es obsecuente con ella.

De partida: la rutina excluye celosamente de sí al lenguaje poético. Su 'estilo' es la prosa, el género prosaico. Esto se comprende. Pues con tal exclusión se asegura que la palabra no transgreda el orden de las cosas, no albergue sorpresas semánticas incontrolables que impliquen cambios de dirección; se asegura, en fin, de que vaya recta a las cosas: de los labios a la obra, a la máquina que hay que mover, al botón que hay que apretar, a la dirección por la que hay

6 Habría que hacer una distinción radical entre 'opinión pública', variable susceptible de ser manejada con cierta facilidad, de la experiencia común, sedimentación histórica, objetiva de las significaciones.

que seguir. Lo llamaremos a falta de un nombre mejor, lenguaje informativo.

Destinado a convertirse a través de la respuesta adecuada del receptor, en resultado previsto, más que mostrar, más que decir, desata una operación y así se encadena como engranaje preciso y transparente al mecanismo del quehacer cotidiano. Es el lenguaje propio del trabajo, del tiempo ferial y, por tanto, está regido exclusivamente por el principio de la eficacia.

Pero también es uno de los lenguajes de la calle: voces anónimas de los altoparlantes que informan de esto o aquello; señales peatonales o vehiculares que prohíben o permiten ciertas conductas; avisos, anuncios, etc. Y aunque la propaganda callejera envuelva a veces una retórica no exactamente informativa, cumple el oficio neto de producir en el transeúnte una operación subliminal con los objetos que indica o recomienda.

Por último, en el domicilio, si entendemos éste en su significado afectivo de 'hogar',⁷ de punto de re-unión cotidiana de seres afines: por cierto, hay allí continuo intercambio de informaciones, aunque siempre teñido de emotividad, y en medio de otros modos de comunicación localmente más propios.

Digamos para resumir este punto, que la información es un modo de intercambio lingüístico con uso preferencial en un determinado territorio de nuestra topología —en el trabajo— y con un uso complementario en el domicilio y en la calle.

III El Diálogo

Supongamos ahora que esto último no ocurra siempre así (como de hecho no ocurre); que haya algún hogar en el que el lenguaje informativo domine plenamente sobre los otros; que se vuelva el modo exclusivo de intercambio verbal. Y supongamos que, consciente de ello, un miembro del grupo afectado invite a los otros a 'entablar un diálogo franco y abierto'. Frases éstas que se escuchan frecuentemente.

¿Qué es el diálogo?

Tal vez en su acepción original signifique algo como 'a través del poder de la palabra razonadora', a través del logos. Pero esta referencia etimológica, que puede llegar a significar mucho, así expresada, dice muy poco.

Provisoriamente, convengamos que el diálogo, en concreto, representa un modo de enfrentar, en común, problemas que emergen en medio de 'las dificultades de la vida'; un ¡alto! en el quehacer rutinario, con intención de volver a él, pero vivificado o hecho más

7 El domicilio es, como categoría de la vida cotidiana, un término descriptivo; no significa, como ya vimos en el Cap. I, 3 del artículo citado, necesariamente 'hogar'. Estrictamente hablando, es el lugar al que se vuelve regularmente.

efectivo justo en virtud de la conducta dialogante: vivificada la rutina pública, por ejemplo, en virtud del diálogo que Sócrates entabla con sus conciudadanos; la rutina familiar, en virtud del diálogo a que hemos hecho referencia. O simplemente, hecha más efectiva: la rutina laboral, por ejemplo, en virtud del diálogo entre obreros y patrones; la rutina científica, en virtud del diálogo interdisciplinario, etcétera.

Resumiendo: es porque la comunicación habitual rutinaria se halla seriamente entabada en su decurso o porque está francamente en crisis, que el diálogo llega a hacerse indispensable. Tenemos que entenderlo, pues, como meta-lenguaje y suspensión reflexiva de aquello que veníamos haciendo consuetudinariamente y que ya no nos resulta o no nos resulta tan bien. Un alto en el *modus vivendi*, en el curso rutinario de las cosas. Transgresión a su modo irreflexivo de ser.

Viene al caso recordar esto:

La idea del diálogo como transgresión es válida, y lo es sobremanera, aplicada a la actividad socrática. Sócrates fue, en verdad, el gran transgresor de la rutina ateniense; tábano, como él mismo se apodara, para el pensamiento pensado y no pensante; para ese pensamiento que suele adormecerse en la tibieza de las fáciles conclusiones. Que además transgrediera otras cosas, de lo que instintivamente se defendió el pueblo ateniense, éste es un punto sobre el cual hemos de volver.

En nuestro tiempo, la exasperación de los conflictos de la rutina social, la imposibilidad y, de todos modos, la inconveniencia de resolverlos impositivamente; por último, la concepción misma de la democracia como una 'comunicación infinita',⁸ todo esto ha devuelto al diálogo socrático el prestigio de mediador obligado entre subjetividades e intereses a primera vista irreductibles. Sin embargo, no siempre la buena disposición al diálogo intuye las dificultades teóricas y prácticas que éste implica: menos aún, la amenaza mortal que entraña para la rutina de quienes intervienen honradamente en él. Es posible que todavía no sepamos cabalmente hasta qué punto Sócrates pagó con su vida el haber hecho tan real y tan pública esta amenaza.

Alguien pensará que estamos exagerando. En primer término, ¿por qué el diálogo habría de ser una transgresión? Pero, además, ¿por qué habría de amenazar vitalmente a quien entra en su juego? Cuestiones que, por cierto, tenemos que examinar más detenidamente.

Como categoría de la vida cotidiana, llamamos 'transgresión', en general, a cualquier modo por el cual se suspende o se invalida temporalmente la rutina, en vistas, incluso, de la eficacia posterior de esa misma rutina: con miras a restablecer la normatividad dentro

8 Por ejemplo en J. Harbermas.

de normas más eficaces de convivencia. Es lo que ocurre con el diálogo.

Así, el diálogo es un drama que se prepara, que se convoca, que finalmente se entabla, en medio de una rutina suspendida y a causa de puntos de vista o intereses que se van explicitando, y van poniendo en tensión a las llamadas 'partes del conflicto': a los personajes del drama.

Un primer elemento importante en su estructura —sobre todo cuando se trata de intereses abiertamente en conflicto— es la heterogeneidad y contraposición funcional de los dialogantes (personajes): gobierno-oposición, civiles-militares, operados-patrones, acreedores-deudores, etc. Meta-lenguaje, como decíamos, de un lenguaje 'especializado' que ocasionalmente se pone entre paréntesis para articularlo mejor.

Como convocatoria, el drama dialógico —el drama de advenimiento— es, pues, 'mera' suspensión de la rutina. Y bastaba eso para que lo llamáramos 'transgresión'.

Sin embargo, el desenlace de este drama bien puede quebrantar la rutina y sus normas, en un sentido mucho más pleno y definitivo. Y esto es lo que vamos a examinar en seguida.

Desde que el hombre aceptó en su alma convivir con otros seres humanos, desde entonces, ya no puede disputarles directamente las cosas. Desde entonces lo que disputa con ellos es el derecho a poseerlas. Así, cuando se entabla un diálogo sobre cualquier argumento —teórico o práctico— el conflicto tiene que transformarse por fuerza y sin excusas en un conflicto de ideas. Y suspender la norma, la normalidad para replantearse la actualidad de un derecho, constituye uno de los más violentos remezones a esa rutina que 'cuenta siempre con las cosas'; que es posesiva, por naturaleza.

Ahora bien, para llegar al diálogo hay que quererlo. Esto significa, por lo menos, dos cosas sustanciales: en primer término, reconocer la existencia del conflicto; reconocer que 'hay aquí un problema'. En segundo término, querer alcanzar una solución que convenga, o si esto no es posible de ninguna manera, que convenga a las partes. Pero, si lo que está en juego, en última instancia, son ideas, principios; si lo que se busca es una experiencia común, entonces, la finalidad última del diálogo no es otra que el convencimiento. Su modo ideal de vencer. He aquí su gran dificultad.

Y he aquí también la actitud que puede parecer altamente peligrosa: poner en juego 'estas ideas mías', por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y es justo; ponerlas en juego, exponerlas imprudentemente a la eficacia —nótese bien: a la eficacia— de las ideas de mi contrincente; y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen y, desposeído de ellas, quedar a merced de otras ideas —de 'las ideas foráneas'— que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal, el riesgo.

Mientras se consideran las ideas como posesiones; útiles, ade-

más, maravillosamente útiles, para justificar otras posesiones (fundamentar derechos), pocos están dispuestos a correr este riesgo de perderlas. (¿Quién lo decía?: ¡El error no tiene derechos!⁹ Ni siquiera a ser escuchado) Salvo que nos acomodemos a la virtud del hombre que Parménides llama 'bicéfalo': llegar a pensar las cosas de un modo y seguirlas haciendo de otro.

Pero nosotros hablamos aquí de un diálogo verdadero, en contraposición al diálogo de sordos: en el que nadie se expone a la cualidad intrínseca del argumento ajeno; y en contraposición al diálogo infecundo: en el que sus conclusiones no importan lo más mínimo a la vida.

La naturaleza de un diálogo tal podría, pues, resumirse en lo siguiente: desde un punto de vista objetivo, ha de estar regido por el principio de verdad: No sólo se quiere el diálogo. Se lo quiere justamente para alcanzar por su intermedio una experiencia común, esto es, un conocimiento teórico y una valoración práctica de las cosas¹⁰ que constituya un criterio válido para zanjar las dificultades y reanudar la rutina suspendida. En esta eficacia, en esta fuerza resolutive consiste justamente su verdad.

Ahora, desde un punto de vista subjetivo, al diálogo debe regirlo un principio de veracidad, virtud ésta propia de una conciencia hospitalaria, que sabe, llegado el caso, tratar a las ideas más como huéspedes que como propiedades personales; por una conciencia que sepa 'dejarlas partir'.

Lo que resulta sumamente arduo para las cuestiones de fe; allí la virtud argumental del otro encuentra un límite insuperable en 'aquello que se sabe sin poder demostrarlo'; a veces, sin siquiera poder expresarlo.¹¹ Ese es su drama.

Para la argumentación política, en cambio, en la que se juegan los intereses terrenales de los individuos, la instauración de una 'sociedad dialogante' es un imperativo moral. En esto se juega nada menos que la humanidad del ser que sólo mediante (dia) el 'logos' es hombre.

IV La Polémica

La degradación del diálogo se llama 'discusión' o 'polémica'. Sin embargo, no es preciso que sea un diálogo el que degenera en discusión, para que ésta surja. Ambos modos son independientes.

Habría que decir que, en contraposición al diálogo, la discu-

9 Donoso Cortés, *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, p. 83.

10 No hay experiencia común sin una valoración implícita en el conocimiento que ella posee de las cosas.

11 'La dolorosa experiencia de la individualidad pura', de la individualidad sin ventanas, Humberto Giannini, *La Tolerancia* ('Cuestión Disputada'), 1973, Los Salesianos.

sión no se prepara, no se convoca: ocurre simplemente, en el cruce ontológico de dos individualidades. (En la calle, en el trabajo, por 'el turno del baño' en el domicilio; por último, a raíz de una conversación o de un diálogo previos.)

Tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde irá a parar: si en trompadas o en un diálogo conciliador.

Tiene, pues, el rasgo de la emergencia pura y de la imprevisibilidad. Y este rasgo suyo de imprevisible, tanto por su ocurrencia como por su desenlace, crea expectación, concita curiosidad, tiende, en fin, a desviar el curso pacífico de la rutina. Por eso, aparece como una forma más vistosa, y más sonora también, de transgresión que el diálogo. No obstante, esto es ilusorio.

En cierto sentido todo es discutible. Y lo es a causa de la aparente ambigüedad de las cosas con que trata el hombre: ambigüedad de los hechos, ambigüedad —terrible ambigüedad— de las palabras, ambigüedad de los valores y de los sentimientos, etc. Ambigüedades que al ponerse repentinamente de manifiesto, desatan el conflicto de las intenciones, de las interpretaciones, de los intereses que se encuentran allí, oponiéndose.

En un hecho: quien discute sólo percibe la verdad o la justicia de sus propias ideas, a las que se aferra y por las que se juega ciegamente. A la discusión se llega con la 'Verdad', con el sentimiento irrenunciable de tenerla y con la voluntad de retenerla a toda costa. En estas condiciones, el otro es más que un opositor. En última instancia, lo que se busca en el enfrentamiento es hacer pasar el conflicto a través de la responsabilidad del otro. Este es el culpable, el Enemigo. Entonces, cualquier argumento resultará bueno para demoler su versión de las cosas: desde el argumento sofista, especioso, hasta la descalificación resumida del otro: su rebajamiento moral, el insulto, la contumelia, la maldición,¹² para quedarnos en el plano exclusivamente verbal.

En resumidas cuentas: a la discusión se va a ganar, a quedarse con toda la razón y con la última palabra; lo que implica que allí no ocurre en momento alguno el reconocimiento de la perspectiva ajena o que de partida se la da por falsa. La mueve, pues, un principio erístico, agonal, de cuyo uso los sofistas y alguna vez, hay que confesarlo, el propio Sócrates platónico fueron maestros.

V Mito y Logos

Pues bien. Discutir, dialogar, son modos de transgredir el lenguaje informativo por el que la rutina camina a sus anchas; a su vez, modos de expresar transgresiones, conflictos reales, en el plano de la convivencia.

12 Acerca de las formas airadas de la discusión, Humberto Giannini, *Desde las palabras*, 'El lenguaje de la ira', p. 89, Ediciones Nueva Universidad, 1981.

Hablemos ahora de la conversación.

¿Qué pasa con ella: qué pasa con la afable conversación de los amigos o con la tertulia familiar? ¿Es que no son sino una mezcla caótica de todos los otros modos, desde la información hasta la disputa? ¿O suponen, como lo pensamos, una disposición de ánimo tan radicalmente diversa como lo es la disposición hacia el *mithos* en relación al *logos*?

Contestar esto último nos lleva a evocar uno de los momentos más dramáticos y decisivos de la historia de Occidente: la agresiva instalación del diálogo socrático en medio de la vida ateniense; y a plantear la repetición a nivel cotidiano de una vieja pugna en el corazón de la humanidad.

Como con saña lo supuso Nietzsche, tal vez en algo muy importante tuvo razón Atenas contra Sócrates. Tal vez, en este punto: Sócrates arremetió sin piedad contra un hecho cotidiano, espontáneo e inocente, cálido y placentero; semillero irremplazable además de la experiencia común de un grupo humano o de una ciudad: arremetió contra la institución venerable de la conversación. Y pretendía convertirla en algo rígidamente encauzado hacia la obtención 'allí mismo' de verdades eternas; 'allí mismo' donde los parroquianos sólo deseaban intercambiar experiencias y hacer de este intercambio un espectáculo placentero para ellos mismos.

Ha quedado pendiente en la historia de la filosofía el resultado de esta disyuntiva: saber a ciencia cierta si aquella sustitución forzada favorecería, en última instancia, la pesca de la verdad, oficio al que Sócrates dedicara su existencia. El otro disyunto: que en esta forzada 'depuración dia-lógica' socrática se reprima la expresión histórica, social, de una experiencia solidaria de la vida y su sentido. Pero, en el fondo, uno puede preguntarse si aquí no ha quedado pendiente la vieja contraposición entre *logos* y *mito*.¹³

No corresponde a nuestro actual cometido seguir las vicisitudes históricas de esta contraposición. Conformémonos con examinar ahora la enemistad que se origina entre sus eventuales descendientes: el diálogo y la conversación.

VI La Narración

Entre tantas funciones que asume en la vida teórica y práctica, es principalmente un método (un camino = *odos*) ancho y común para acceder a la realidad de algo. Un camino que en vez de subsumir el presente desconocido bajo una ley conocida, como hacen las ciencias, en general, da cuenta de, o mejor, cuenta, cómo tal cosa determinada ha llegado a ser lo que es, a través de una historia también determinada.

13 El gran debate en este siglo acerca de mito e historia (Historia Sacra-Historia Profana) lo abrió R. Bultmann en su célebre proyecto de demitización.

Empecemos destacando este hecho curioso: 'contar' significa en castellano tanto 'narrar' como 'numerar'; y ambos sentidos se corresponden con la disposición anímica dominante en la conversación. En efecto, se cuentan, se narran, hechos propios o ajenos; y se cuentan, en primerísimo lugar, para hacer comprensible una existencia (preferencialmente la nuestra), o una situación, ante los otros.

Y he aquí la correspondencia: sólo a través de un tiempo vivido como narrable (digno de ser narrado), sólo a través de un tiempo esencialmente cualitativo, es que vamos contando, numerando, en la memoria esta vida que nos pasa. Sólo de este modo contamos el tiempo existencial.

Se narra lo que pasa, y justamente por pasar no queda, salvo en la palabra que lo narra, salvo en la palabra del narrador que lo devuelve a la realidad, tal vez para iluminar ésta en su ser pasajero; tal vez, por pura diversión. Pero, si esto es así: si se narra lo que no puede volver a la existencia sino en virtud de la palabra, entonces, la narración es algo insustituible en el conocimiento de las cosas que pasan; a lo menos de las cosas que no vuelven a pasar nunca de la misma manera. Salvo que imaginemos que nada nuevo ocurre bajo el Sol, que todo lo que pasa se pueda subsumir sin residuos bajo una misma fórmula abstracta y general; que todo sea susceptible de ser explicado en una ecuación lineal, sin desniveles de tiempo.

Parece que la comprensión de las cosas, al menos de las cosas humanas, exige más: parece que cuando uno se pregunta seriamente, por ejemplo, por qué tal persona hizo tal cosa determinada, sonaría a chanza que se nos respondiera, trayendo a colación una ley de validez universal del proceder humano y no señalándonos las razones personales y libremente evaluadas que tal persona tuvo para actuar así y no de otro modo. En tal caso, pese a la importancia infranqueable del marco general, es la narración de los hechos y la interpretación de las intenciones lo que importa.

Ley e historia —o en sus modos paradigmáticos: logos y mitos—, dos caminos (métodos) para acceder a la realidad; caminos que se entrecruzan, se confunden, se chocan a lo largo de la historia del pensamiento vivo de los pueblos; dos modos irreductibles, uno al otro: Pues, mientras en la explicación —en el universo del 'es'- todo está dado, tanto lo invisible (para nosotros) como lo visible; mientras que en este universo el ser ya está ahí sólidamente constituido y emanando de sí su soberbia identidad; la narración, en cambio, es narración de algo que adviene, o más bien, que irrumpe por caminos no transitados, desde el no ser, para instalarse en medio de lo que pasa tranquilamente todos los días. Lo que se narra adviene como pura novedad de ser. Por eso justamente se narra.

Y este es el punto que ahora nos importa: narrar es transgredir el Ser justamente en el órgano por el cual mantiene su virtud de ser: la identidad sin novedad ni historia. Es decir: el irremediable regreso a sí mismo. Pero, ¿no era este ser lo que definía a la rutina?

Por el contrario, lo que pasa, justamente pasando cambia el

rumbo y el destino de aquello que, sometido a una ley o una rutina, pasaba siempre: la dialéctica del pasar-quedar, de la que hemos hablado en otro lugar.¹⁴ Una transgresión, puesto que invierte la prioridad del ser sobre el devenir, de lo necesario-universal sobre lo contingente-individual; de lo rutinario sobre la novedad; y en vez de hacer derivar ésta, pacífica, mecánicamente, de aquel Ser universal, da vueltas las jerarquías y funda el Ser o el hábito de ser de los entes en el Advenimiento (adventus) o en la irrupción de lo que Pasa:¹⁵ en la trizadura de lo continuo, de lo racional puro. Y es esta irrupción, el triunfo siempre renovado y siempre inestable del mito sobre el logos.

Así, con la narración se quiebra el círculo de hierro de lo idéntico, que explica lo mismo por lo mismo; y se quiebra también la rutina que sólo sabe seguir adelante por un mismo camino, que no lleva a parte alguna.

Esto, en cuanto la narración es, como decíamos, 'un método' para acceder a la realidad de las cosas.

VII La Conversación

Ahora bien, 'el estilo narrativo' corresponde esencialmente a un modo de ser con los otros, a un modo de acoger y ser acogido, no reductible a ninguno de los modos antes mencionados.

Es claro que en la conversación los sujetos no se contraponen, no se enfrentan, como de alguna manera ocurre en el diálogo, y de todos modos, en la discusión. No obstante, como ya habíamos adelantado, este modo de ser con los otros es también una transgresión a la rutina en que dejamos correr la vida. Y en su aparente inocencia, el modo lingüístico más significativo y esencial.

Volvamos a nuestro esquema topológico:

Evidentemente en la rutina del trabajo conversar es una transgresión. Y explícitamente sancionada. También en los trámites laborales representa un elemento distractivo y reprobado por las normas de eficiencia y economía. En todo caso, llega a aceptarse como parte de la rutina y del trámite mismo, en el manejo de las relaciones públicas y en aquellos encuentros de conveniencia que abren contactos y ablandan voluntades.

Por lo que respecta a la calle: el detenerse a conversar en la vía pública, visto en sí mismo, es un acto de des-vío, una transgresión al sentido de 'tránsito' y a la condición de transeúntes que asumimos en él.

Tal condición de homo viator, de transeúnte, termina, sin embargo, cada día en el domicilio. El domicilio representa simbólicamente, como lo hemos venido diciendo, la suspensión de la munda-

14 Sobre esta dialéctica del pasar-quedar ya hemos dicho algo en el Cap. I, 2, del artículo citado.

15 Frédéric Berthet, *Elements de conversations, Communication*, París. 1978.

nidad del mundo, la suspensión de la cotidianidad como rutina y trámite. Y si además este domicilio resulta ser la conversión de los afines, tendría que ser, por lo mismo, el conversatorio, por excelencia.

Un hecho curioso: Hasta el siglo XVIII conversar significaba 'habitar', 'vivir en algún lugar'.¹⁶

Establecido su lugar más propio, examinemos ahora algo tan importante como su principio rector. Ya nos hemos referido al principio rector del diálogo: la reposición de la verdad o de la eficacia práctica; o al de la discusión: el triunfo sobre el argumento ajeno. Nos queda hablar, entonces, acerca del principio que rige a la conversación, si es que tiene alguno.

Sin embargo, antes de referirnos a esto, quisiéramos decir algunas pocas palabras sobre un principio genérico que, como tal, está en la base no sólo de los actos lingüísticos de intercambio, sino de cualquier proposición asertiva.

Vamos a llamarlo 'principio de mostración' y significa simplemente esto: se habla para mostrar algo que, supuestamente, no está percibiendo el actual destinatario de nuestro discurso, y es interesante o vital que lo perciba. Por eso y sólo por eso hablamos: para guiar al receptor a algo actualmente invisible, que no se le muestra.

En el intercambio verbal, en el discurso de ida y vuelta, tal principio general podrá estar reforzado o no por el principio particular que mueve a cada 'estilo' de intercambio: en el intercambio informativo, por ejemplo, quedará limitado, esquematizado, regido como está por el principio de la eficacia y de la economía; en el diálogo, en cambio, quedará reforzado, justamente por el principio de mutua mostración que lo anima; distorsionado, en la discusión, por ese principio suyo de competencia.

Y bien, ¿qué pasa con la conversación?

¿Cuál es el principio particular que la rige, además de aquel otro, general, de mostración?

No deberíamos hacernos en este momento muchos problemas: a la conversación la rige sin contrapeso un principio hedonístico: simplemente el placer de conversar. Representa una de aquellas acciones que se cumplen, como diría Aristóteles, por amor de ellas mismas, y no por otra cosa: ni para superar adversidades ni para superar algún adversario. La conversación surge por el placer de ella misma, y a falta de este placer, se disuelve.

Ahora nuestro problema consiste en determinar qué es lo que alimenta dicho placer; qué es lo que hay en la conversación de humanamente placentero. He aquí el quid.

Desechemos de inmediato la idea de que tal placer provenga de un puro gusto narcisista de hacerse oír. Hacerse escuchar, escucharse a sí mismo y entusiasmarse por lo hermoso y oportuno de lo que decimos, produce ciertamente placer. Puede ocurrir que algún pro-

16 Sobre esto, un mayor desarrollo en mi libro, en prensa, *A la búsqueda del tiempo común*.

fesor en su cátedra se deleite alineando con fruición sinónimos y palabras afines para exhibir su dominio en el tema o las sutilezas de sus distinciones. O con placeres semejantes, el orador y el charlista. Pero está muy lejos de ser éste el placer propio del contertulio.

Tal placer no deriva, nos parece, de algo tan sensual o 'subjetivo' como el de los casos supuestos. Deriva, en verdad, de una cosa más simple y más profunda a la vez. A ver si podemos expresarla:

Conversar es acoger. Un modo de la hospitalidad humana. Y para la cual deben crearse las condiciones domiciliarias tanto de un 'tiempo libre' (disponible) como de un espacio 'aquietado, al margen del trajín'.

Como la plaza lo es espacialmente, la conversación representa un tiempo lúdico-contemplativo en el que las subjetividades exponen sus respectivas experiencias, acogiendo y siendo acogidas en un espectáculo que allí mismo se hace y se deshace graciosamente; representa un tiempo absolutamente cualitativo, un tiempo que no transcurre, o que 'ha transcurrido' sólo cuando nos salimos de la magia de su Presente. Alguien ha dicho 'La conversación no pide, o más bien, no intenta sino durar al infinito'.¹⁷

Para que este placer sea pleno, la conversación ha renunciado desde siempre a las exigencias y propósitos del diálogo. En contraste con la estricta delimitación de éste, en contraste con su avanzar sistemático y coherente, la conversación es esencialmente abierta. No se programa. (¿No sería eso matarla?) Ni se le asignan puntos de partida o de llegada. Surge en cualquier momento; y se hace a la mar, sin destinación, serenamente a la deriva, sin más guía que una libre asociación de ideas y motivos. Así, sin cartas marinas ni principios de navegación, se deja conducir a cualquier parte. Y durante este tiempo abierto por el anudar asociativo, los contertulios, a su arbitrio, entran al círculo mágico y salen de él, sin orden de mociones ni exigencias de índole alguna. Por lo que allí cualquier ocurrencia va a dar al fogón común: un chiste, una anécdota, una observación.

Gratuita en su origen, inconcluyente en su término, la conversación es, como la calle, el paradigma de lo abierto, de lo imprevisible.

Alguien fruncirá el ceño: placentera, abierta, descomprometida de 'la Verdad', y más encima, inconducente, por naturaleza, ¿no es esta conversación un entretenimiento bastante subjetivo y arbitrario, por lo demás? ¿Algo insignificante que no cuadra con la nobleza y seriedad de la filosofía?

Para mostrar lo contrario remitimos al *Fedro* de Platón, que más que una apología del diálogo es esa obra una apología de la conversación. Notemos, en primer lugar, que el estado de subjetivismo que tiñe a la charla no significa, por ejemplo, como en el caso de la discusión, un propósito ciego, irracional, de imponer nuestras propias perspectivas. Nada de eso. Aquí la subjetividad se asocia a otras en un quehacer esencialmente mágico, incalificable en el orden

17 Daniel Sibony, *Conversa-t-il? Communication*, 1978, París.

de 'lo conducente' o lo 'no conducente'.¹⁸ Se asocia en la obra de volver pura cualidad de ser a lo real, a través de la palabra re-presentativa. Obra de rescate contra las demoliciones de un tiempo lineal y heracliteano.

Sin embargo, algo esencial ocurre en este juego de rescate, algo que trasciende en mucho el plano de lo placentero.

Nos referimos a esto: hay una experiencia de vida —apreciaciones, impresiones, sentimientos apenas formulados, juicios a medio pensar, etc.—; experiencia acumulada en el tiempo lineal del trámite, arrinconada y fragmentada, por el engranaje diario de lo 'que hay que hacer'. Pues bien, es a esta experiencia de vida a lo que más propia y principalmente podría llamarse 'vida interior': al denso silencio de lo no formulado.

Sin embargo, una vida interior necesita ex-presarse,¹⁹ necesita ser rescatada permanentemente de su interioridad, a fin de que pueda vivir como interioridad humana, racional. Es un hecho que el arte y la literatura, que la filosofía la rescatan; pero también, vital y cotidianamente, lo hace la conversación. En ella, al exhibir y proponer ante otros su propia experiencia de vida, sus apreciaciones, sus juicios marginales, etc., cada narrador objetiva esa interioridad mediatizada día a día por la herramienta, o mantenida a raya por las diversas formas de evasión cotidiana. En cierto sentido, se hace más objetivo ante sí mismo. Se acoge a sí: esa es la palabra.

De tal manera que en la conversación, el narrador no sólo rescata, como en la historia, lo otro que es digno de ser salvado de la irreversibilidad del tiempo; su rescate es un acto de restauración (re identificación) de sí mismo. Un acto liberador.

No se trata, entonces, de un hecho entre otros hechos o de una inauténtica libertad de decir cualquier cosa, cercana a la arbitrariedad pura.

Por ser búsqueda de mi tiempo perdido en la linealidad de la rutina, corresponde a un hecho radical, a uno de los actos más humanos de la 'racionalidad del hombre': incluso, más humano que el diálogo. O tan humano como aquel diálogo sublime del alma consigo misma, de que habla Platón. Fundamento, por lo demás, de la experiencia común, sin la cual un alma no podría llegar a dialogar consigo misma.

Anuncia, por último, la condición previa a cualquier acto de libertad efectiva; una cierta disposición de ánimo: la disponibilidad de sí.

Sobre este sentido de la libertad, hablaremos en otra ocasión, aunque ya hemos venido preparando cierta atmósfera para el tema, a propósito del domicilio y del domingo, lugar y tiempo simbólicos de la disponibilidad para sí. Entre este 'para sí' y el 'de sí' hemos de enfrentar en otra ocasión el enigma de la libertad.

18 'La conversación es irregistrable', R. Barthes, *La Conversation*, 1980.

19 Un aspecto de la libertad es la expresión: la represión (por causas internas o externas), su negación.