

## FISURAS RETÓRICAS. IRONÍA, ANALOGÍA Y CONOCIMIENTO LINGÜÍSTICO

*Amadeu Viana*



El presente trabajo plantea el sentido y el uso de los retruécanos tomados como parte del conocimiento lingüístico, tratando de reconstruir desde ese punto de partida el yugo viquiano de los saberes (filosofía y filología), y dotando de contenido el lado filológico. El trabajo destaca aportaciones contemporáneas congeniales con el planteamiento viquiano, e insiste particularmente en el significado de la ironía y en las analogías como construcciones retóricas del conocimiento lingüístico. Entre las conclusiones, cabe señalar las consecuencias que se derivan de una interpretación radical del contacto entre literatura y discurso.

The present paper discusses the meaning and use of puns considered as part of linguistic knowledge. It starts from the Viquian bond of learning, i.e. philosophy and philology, trying to give dimensions and content to the philological side. In this spirit, the paper refers to different contemporary approaches that match the Vichian program. Particularly, this paper defends irony and play as rhetorical devices and analogy as a parallel form of creativity. On of the conclusions appears to the consequences we may infer from a radical interpretation of the contact between literature and discourse..

als to the consequences we may infer from a radical interpretation of the contact between literature and discourse..

### I

J. L. Borges escribe contra Gracián: *Laberintos, retruécanos, emblemas, / helada y laboriosa nadería, / fue para este jesuita la poesía, / reducida por él a estratagemas*<sup>1</sup>. Quizás imponía un poco de distancia al mundo invertido y motivado verbalmente de *El Criticón*. Siguiendo el consejo del argentino, quizás deberíamos atender más a la trama del sentido. Borges sigue: *No hubo música en su alma; sólo un vano / herbario de metáforas y argucias / y la veneración de las astucias / y el desdén de lo humano y sobrehumano*. El retruécano no siempre inspira confianza. Parece una huida hacia adelante, una libertad llevada hasta el deterioro. Lo aceptamos sin más cuando surge como despropósito fonético, cuando se cuele la hilaridad. Pero es difícil considerarlo como objeto sistemático. Parece que invoca el descontrol generalizado, la caída de las palabras. Shakespeare lo utilizaba como un elemento más en sus conscientes despliegues dramáticos. Para Lewis Carroll ese juego entretenía sus cuentos, pero Alicia también tomaba su distancia. En Swift los retruécanos son el centro de sus críticas. En el evangelio una piedra es el fundamento de la iglesia. Molière escribe: *Ce n'est que jeux de mots, qu'affectation pure, / Et ce n'est point ainsi*

*que parle la nature*. En Flaubert el juego de palabras está cuidadosamente disimulado. Para Raymond Queneau el retruécano era *la réflexion philologique première*. En esta historia de confianzas y desconfianzas caben muchas posiciones. El filósofo alemán que fuerza la sintaxis quizás no se alinearía fácilmente con otros *wordplayers*. Ulises no sabe si juega cuando salva la vida llamándose Nadie.

La historia que cuenta Redfern<sup>2</sup> es ejemplar porque no agrupa el flujo de las opiniones y el uso del retruécano en un solo lado. Sabemos que hunde sus raíces en la motivación y en la creación, pero sospechamos también del ruido que produce y del descontento que sugiere. *In the beginning was the pun*, escribe Samuel Beckett, que los usaba con cuentagotas y exquisita prudencia. Culler<sup>3</sup> da a entender (con humor) la importancia en nuestro pensamiento de la separación entre lo causal y lo casual. Desde luego, nadie es perfecto. Los escritores que censuran el verbalismo conocen el material que tienen entre las manos. Unos y otros, los que esconden el mundo en una manifiesta red de alegorías y recontrasentidos, saben que su propio idioma sirve para pensar. Aquello mismo que la escuela moderna había dicho del latín, paradójicamente, hasta hace bien poco. Si el análisis del discurso, como disciplina, se tomara a sí mismo en serio, el problema del pensamiento y el uso del idioma podría ser abordado con alguna garantía. Sabríamos así como nos identifican los estilos y el margen que tenemos para ser comprendidos. El retruécano es un caso límite. Puede ser aceptado como parte de un discurso, pero ha de ser reconocido primero dentro de alguna categoría. Tenemos que saber qué quiso hacer el autor exactamente con esa pieza. Quizás era un error, o el capricho de la linotipia. O quizás lo vemos a través del trabajo concienzudo de la exploración lingüística, como al trasluz.

Mi punto de vista es que el retruécano no tendría que ser el tema, sino qué lugar ocupa dentro del conocimiento del lenguaje. Vico, desde luego, no practicó de forma consciente el recurso. Battistini<sup>4</sup> mostró el camino para la lectura de sus exploraciones etimológicas, entre la información textual, la fantasía especulativa y el compromiso con los conceptos. La rigurosa perspectiva histórica en la que Vico enmarcaba la filología lo exime de cualquier veleidad conclusiva. Pero no nos exime a nosotros de la lectura irónica, forzada precisamente por el paso del tiempo. Nosotros tenemos que luchar contra las leyes fonéticas, las hipótesis lógicas y los paradigmas léxicos regulares. A Vico sólo le ataban los textos, los diccionarios y su propio conocimiento del latín y el griego. En parte, esas son más ataduras que las nuestras. Sabemos que Vico desdeñaba especialmente los juegos irónicos, las argucias [*arguta dicta*], ante la rectitud de las agudezas [*acuta dicta*]<sup>5</sup>. Las primeras eran risa sin más, las segundas una vía para el trabajo intelectual. El Vico barroco, al mismo tiempo lejos de las argucias barrocas, concedía particular importancia al equilibrio heurístico entre *res* y *verba* en el curso de su exploración histórica y filosófica, como muestra la misma distinción apuntada. Su narración fundacional, el trueno de Vico (con Lucrecio), y el miedo, al igual que otras narraciones fundacionales como la caverna platónica, invita a que aquilatemos su valor lingüístico. Valdría la pena actuar como etnógrafos ante un texto indígena y que la interpretación muestre también nuestro conocimiento. Los investigadores han señalado repetidamente las conexiones parciales entre la etimología y el retruécano. La etimología también puede ser observada con recelo. Su historia y sus derivaciones tampoco caen todas en el mismo lado. En los apartados siguientes, voy a intentar una comparación entre las implicaciones de esa historia y una posible lectura de Vico con buenas intenciones.

## II

Cuando Vico propone el yugo de los saberes, filosofía y filología, la filología ha adquirido ya algunos compromisos sociales. Como gran disciplina auxiliar, se ha visto implicada en los procesos de recuperación y edición de textos, en el traslado de los manuscritos a las prensas de Gutenberg. Ha tenido que formar parte de la instrucción de los educadores, ha intervenido en la preparación de materiales para las nuevas exigencias de la cultura escrita. Para los primeros humanistas era un contexto abierto en el que trabajar y dirimir sus disputas. La necesidad de esquemas escritos, el apoyo de la memorización, los ejercicios argumentativos, los *comentarii* que prosiguen una tradición textual<sup>6</sup>, son parte de ese despliegue social. Los libros se difunden tanto en latín como en cualquiera de los idiomas vernáculos nacionales que participan de la *emulatio* retórica. En ese contexto surgen los debates sobre las lenguas y sus defensas, que creo que no hay que desvincular de la pluralidad (y la libertad) de los usos. En ese contexto surgen también las prescripciones gramaticales, las mismas que sustentarán la práctica moderna. Todo eso ocurre en proporciones diferentes según las naciones, como parece lógico. Es ésta la filología que Vico reclama (una filología que surge de la historia y de la escritura), aunque su objetivo es aplicarla (cfr. *De Antiquissima*) al conocimiento clásico –con intenciones nuevas–.

Sabemos que después de Vico su yugo de saberes correrá otra suerte. Cuesta imaginar en el conocimiento humanístico dos disciplinas cuyo destino haya sido tan dispar, al menos hasta mediados del siglo veinte. Desde luego, la carrera hacia la especialización afecta a cualquier ámbito (piénsese en el nacimiento y la posterior velocidad que toma la psicología), pero la distancia entre filosofía y filología ha sido especialmente significativa. La impugnación general de Nietzsche confirma *à rebours* el argumento de la distancia. Mientras la filosofía despega de los discursos de Fichte hasta las síntesis de Hegel (por decir algo), la filología crece desde las recopilaciones de los Grimm hasta la gramática comparada de Bopp. No quiero simplificar de ninguna manera los elementos en común (comenzando por la lengua de los investigadores); quiero destacar el grado de especialización.

Durante la segunda mitad del siglo diecinueve la filología desarrollará los instrumentos que le permitirán formular hipótesis y sacar adelante conclusiones propias sobre los fenómenos lingüísticos. Max Müller declara explícitamente en el primer capítulo de *The Science of Language*<sup>7</sup> que por fin el estudio de las lenguas puede liberarse completamente de su antigua asociación con la filosofía. (Vico recordaba al comienzo de sus *Institutiones Oratoriae*<sup>8</sup> que estos manuales no eran necesarios cuando la retórica, en el mundo griego, trabajaba en el contexto de la filosofía.) Lo que indica la remarca de Müller es la independencia que adquiere la investigación lingüística. El ginebrino Saussure introdujo una ración considerable de sistema en lo que ya había sido descubierto y era en su momento una disciplina en ebullición. No deberíamos separar estas circunstancias del estado de cosas resultante tras las investigaciones de Friederich August Wolf sobre el mundo clásico. La introducción de métodos de investigación textual con una argumentación propia, de sistemas de análisis de datos que arrojaran conclusiones refutables en base a una discusión de las pruebas, es la contrapartida literaria del aparato comparativo producido por los lingüistas. En un caso un texto antiguo aparecía como una transposición de categorías de la oralidad; en el otro, textos actuales orales permitían acceder a un hipotético idioma antiguo sin ningún vestigio escrito. Con ello no quiero decir que se instaurase un sistema positivo de investigación

de la noche a la mañana<sup>9</sup>; el error siempre nos acompaña, y con él las tentativas y las falsificaciones. Pero sí que se empezaban a limitar las opciones posibles.

A los lingüistas nos gusta recordar las palabras de William Jones, el juez de Calcuta:

“El sánscrito, sea cual sea su antigüedad, posee una estructura maravillosa; más perfecta que el griego, más rica que el latín, y más exquisitamente refinada que uno y otro; pero presenta con éstos una afinidad, en lo que respecta a las raíces de los verbos y las formas gramaticales, que no podría haber sido producida sólo por azar; una afinidad tan fuerte que el examen filológico obliga a concluir que provienen de un origen común, que quizás ya no existe. Existen razones similares, aunque no tan imperiosas, para suponer que las lenguas gótica y celta, mezcladas con algún otro idioma, tienen el mismo origen que el sánscrito”<sup>10</sup>.

El coste de las “afinidades” era la supresión de las analogías incontroladas. Cuanto más evidentes se hacían los mecanismos de relación, más claras se veían las anteriores especulaciones con poco fundamento, las propuestas por analogía basadas simplemente en la comparación, o en definiciones por paráfrasis. El rigor de la flexión interna marcaba el punto de inflexión para construir una lingüística con reglas y hipótesis. En mi opinión, no ha sido un lingüista, sino un estructuralista como la copa de un pino, quien ha explicado mejor el desplazamiento de la mimesis filológica generalizada hacia la poesía y los experimentos literarios. Genette<sup>11</sup> tuvo muy bien en cuenta que las especulaciones anteriores al descubrimiento del sánscrito tenían valor filológico. La mimesis posterior al diecinueve, en cambio, se alimenta de la literatura (y los anuncios). De forma coherente, la doctrina lingüística moderna asume el principio de arbitrariedad que se deriva de la primacía de las reglas. Eso es lo que nos limita a la hora de establecer relaciones: ya no es todo posible, sólo lo que sabemos que es plausible según el criterio establecido. El retruécano y la paronimia caerán del otro lado. El que quiera ver chistes latentes en las cadenas de derivación fonológica o en el cambio semántico tendrá que salir de clase. La filología se alejará de los juegos de palabras.

La segunda parte de la historia es más conocida. El precio de la independencia de las reglas es una relativa frialdad ante los problemas del uso. Los lingüistas de la primera (y de la segunda) parte del siglo veinte parecían literalmente entusiasmados ante las posibilidades de la combinatoria comparativa. Creo que eso, las posibilidades de una lingüística autónoma, es uno de los datos que no deberíamos perder de vista cuando nos referimos al conocimiento lingüístico moderno. En cualquier caso, y más allá de ello, hay que agradecer que al menos Noam Chomsky tenga un interés serio por la filosofía. En la tradición autónoma que estoy comentando, ese interés brilla normalmente por su ausencia. Durante la segunda parte del siglo veinte, el entusiasmo ante las reglas aumenta con el desarrollo del formalismo. Unas cuantas fórmulas lógico-matemáticas podían dar cuenta de las antiguas oposiciones estructurales; los rusos se habían interesado también por la lingüística matemática. Eso, y las ideas platónicas de Chomsky sobre la capacidad lingüística humana cambian considerablemente el panorama; y desde luego los descubrimientos se aceleran y la disciplina se hace más precisa.

Como las escuelas no son compactas, su propia multiplicación asegura la existencia de la diversidad. Un lituano de Vilnius que había estudiado con André Martinet y Jakob Jud

llegó a la Universidad de Columbia de Nueva York con más preocupaciones contextuales. Uriel Weinreich estaba pensando en cómo el contacto entre hablantes cambia la estructura lingüística. Su punto de partida (y de llegada) era el material lingüístico mixto con que cualquier hablante se encuentra en su experiencia cotidiana. Como se ha dicho en diversas ocasiones<sup>12</sup>, la aparición y el desarrollo (en los Estados Unidos) de la sociolingüística y la sociología del lenguaje, constituyó una auténtica alternativa al formalismo lingüístico de la segunda parte del siglo veinte. Aquí cabía estudiar la constitución de comunidades lingüísticas y los recursos que se empleaban para el mantenimiento de los significados sociales. La escritura, como señaló Fishman<sup>13</sup>, volvía a entrar como categoría en el análisis cultural. Y “la naturaleza plural de las naciones” surgía (con un vocabulario distinto, abandonando ya las decimonónicas metáforas vitalistas) como punto de referencia relevante.

Desde luego, existían también los enfoques funcionalistas que en alguna medida tenían en cuenta el uso y el sentido. En los setenta emergió con fuerza la figura de M.A. K. Halliday, por sus preocupaciones teóricas y su desarrollo de hipótesis sobre el lenguaje vinculado a la experiencia. En este punto Vico podía ser recuperado con facilidad. Baron<sup>14</sup> destacó algunas de las similitudes y las diferencias entre el programa funcionalista moderno y el enfoque de Vico. En la perspectiva radical de Halliday, el discurso y los textos son los creadores de significado. Las funciones del lenguaje son producto de lo que hacemos. Adquirimos funciones lingüísticas a lo largo de la vida, que se traducen en complejos comportamientos verbales. Los diferentes tipos de codificación sociolingüística que estudió Bernstein<sup>15</sup> —y que interesaron a Halliday— son una traducción seria de la implicación fundamental entre lenguaje y experiencia social. Empezábamos a movernos otra vez cerca de la motivación. El lenguaje infantil daba pistas sobre la génesis de las funciones. En ese contexto nadie (que yo sepa) señaló los párrafos de la *Ciencia Nueva* de Vico sobre la aparición funcional de las categorías sintácticas<sup>16</sup>, interjecciones primero, luego pronombres, luego partículas, después nombres y finalmente verbos —que invierte prácticamente el orden establecido, y que Vico defendía a partir de la génesis del lenguaje infantil. Nadie, que yo sepa, se reclamó tampoco de tradición viquiana a partir de la referencia abiertamente crítica contra Sánchez de Las Brozas<sup>17</sup>, el autor de *Minerva*, la gramática latina que sería alabada a finales de los sesenta por cartesiana.

En cualquier caso, había serias diferencias entre el funcionalismo tal y como se desarrollaba y las hipótesis viquianas. En primer lugar porque el funcionalismo de base semiótica estaba pensado para la descripción y la interpretación de contextos lingüísticos ordinarios, y las hipótesis viquianas eran fundamentalmente históricas. En segundo lugar porque la idea de Halliday de la construcción de contextos suponía partir del entorno inmediato para desarrollar más tarde la función retórica o textual, y Vico pensaba que la génesis del discurso era fundamentalmente poética (aunque también guiada por la utilidad). En tercer lugar porque para Halliday la escritura era un tipo de transposición posterior al lenguaje ordinario, y en Vico los signos escritos y impresos son substanciales en su idea de los tres estadios. Seguramente hay diferencias más importantes a nivel cognitivo, sobre el origen de los procesos de significación, pero también hay similitudes profundas. Vico estaba igualmente bien situado en el caso de una comparación con la investigación sociolingüística: el relieve que toman las naciones particulares, el papel explícito que adquiere el lenguaje en el conjunto social, la necesidad de proveer a la nación de medios de expresión y comunicación, todo eso

son puntos en común. Pero la perspectiva aplicada y desde luego positiva que anima la investigación vuelve a señalar la diferencias. Tendríamos que ascender al nivel político en Vico para encontrar algún tipo de parecido, y no sé hasta qué punto eso es parte de otra historia.

En esta historia de oportunidades y rupturas, los trabajos de Danesi y de Trabant<sup>18</sup> suponen una aportación cualitativamente distinta. El segundo se inscribe en una tradición europea congenial con la investigación histórica y filosófica que, a propósito, no he comentado aquí, y lleva a Vico hacia una interpretación semiótica que en cualquier caso es crítica, en su fundamento, con parte de la semiótica estructuralista (libresca) que hemos podido conocer durante los setenta. El primero se inscribe en la reciente tradición americana de la investigación cognitiva, y añade un suplemento de emociones, emblemas y metáforas a las prácticas, con toda seguridad demasiado sintácticas, de los últimos ochenta.

Los dos trabajos, en la medida en que son aportaciones originales, nos devuelven un Vico adaptado a las necesidades modernas de comprender la génesis del significado (más el primero) y a la vez en contacto con una tradición de pensamiento afín (sobre todo el segundo). Los dos trabajos, también, participan del amplio debate entre relativismo y racionalismo. Para Danesi los principios cognitivos del lenguaje humano en cualquier caso no son de tipo computacional: *There is no universal grammar in the human species; there is only the minds capacity to organize metaphorically forged concepts into cognitive structure*<sup>19</sup>. Para Trabant, el diccionario mental universal puede forjarse a partir de los elementos comunes de las lenguas de las naciones<sup>20</sup>. Incorporando ejemplarmente a Vico a la discusión moderna, los dos autores podrían saltar por encima de los ejercicios simplificadores y del *parti pris* de las posiciones absolutas: el aparente relativismo cognitivo de las prácticas de la lingüística californiana, y el estricto racionalismo del programa chomskyano. Sé perfectamente que las simpatías viquianas se decantan por las investigaciones sobre organización metafórica del cognitivismo californiano, pero no puedo dejar de tener en cuenta que en el mismo Vico existe el propósito declarado de explorar “la naturaleza común de las naciones” a través de la formación y el uso del lenguaje. En la medida en que se trata de un debate antiguo que además se extiende también significativamente a otras disciplinas<sup>21</sup> parece poco prudente cerrarlo o encerrarlo sólo en uno de los lados.

Entretanto, muchos más habíamos leído a Wittgenstein antes que a Vico. Con la difusión de Wittgenstein –y lo que vendría después, el famoso *linguistic turn*– la filosofía volvía a tomar el lenguaje como algo propio (si es que lo había abandonado). Austin y la escuela del lenguaje corriente hicieron mucho más de lo que nunca habían pedido los lingüistas –y estos últimos los leyeron y los incorporaron. Aún hoy es difícil explicar a los estudiantes de filología que Austin y Searle no son una especie diferente de gramáticos, aunque la pragmática parezca la invitada más moderna de los estudios filológicos. Pero el decantamiento de bastantes lingüistas por la pragmática –explicable sólo por el desencanto de los modelos formales que prescinden rigurosamente del contexto– no parece que tenga especiales implicaciones filosóficas. El programa de Wittgenstein en este punto es como si se hubiera diluido en miles de prácticas. Contra todo pronóstico, es perfectamente posible adquirir soltura en el análisis pragmático ignorando el mismo *background* de la pragmática. Una vez más, la autonomía de la lingüística parece que reclama sus derechos. El yugo de los saberes no ha llegado a ser suficientemente transparente ni con el decantamiento de los últimos años hacia el uso y las reglas del uso.

Pero al menos contamos con la crítica severa de Karl O. Apel de los primeros sesenta<sup>22</sup>. Apel sugirió un diálogo entre la tradición anglosajona de investigación empírica y la tradición alemana de reflexión sobre su propio idioma vernáculo. Recordemos que, en este punto, Apel introdujo las aportaciones del humanismo, y con ellas la llamada de la historia. Aquí Vico, con Cicerón y con Dante, tenía cosas que decir, incluso si no queríamos convertir la aportación (y la discusión) de Apel en algo simplemente histórico. Paul Ricoeur, a lo largo de más de veinte años, ha desarrollado seriamente muchos aspectos de lo que podría ser el diálogo entre las dos tradiciones que Apel sugería. Pero aparte de los historiadores de la lengua (y en otro terreno, de los teóricos de la literatura), los filólogos no han estado muy atentos a este planteamiento y esta discusión.

Creo que cabría (como parte de la justicia debida) plantear la reflexión de los lingüistas ante la pragmática a partir de sus implicaciones propias, digamos, con la filosofía. Sería una manera de escapar del “realismo” de los datos que preside buena parte de la investigación lingüística actual. Un ejemplo de enfoque original (y solitario) de la conjunción de tradiciones quizás fuera el trabajo de Den Ouden<sup>23</sup>. Otro intento interesante ha sido sin duda el esfuerzo parcial (y irregular) de estos últimos decenios para establecer correspondencias y contrastes entre las figuras de la retórica y la investigación pragmática<sup>24</sup>. Quizás eso nos permitiría no hablar de Vico sólo en términos de lo que el tiempo se llevó. Podríamos aprender de los contrastes (lo que se pierde y lo que se gana en cada planteamiento) y, desde luego, tener en cuenta la matriz social que produce en cada contexto su propia constelación de figuras retóricas –metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía–<sup>25</sup>.

He presentado (sumariamente y entrelazando mi opinión) la trayectoria del yugo de los saberes, desde la perspectiva de los lingüistas, como una serie de desencuentros parciales. La nueva conjunción producida por la sociolingüística en los sesenta podría revelar otros intereses, al margen de la autonomía de los procedimientos y los progresos formales. En su vertiente más teórica, esos mismos procesos formales parecen cerrados, por definición, a la investigación etimológica. En cambio, y al margen de los recelos adquiridos, el sociolingüista suele estar atento al origen social del discurso; también a los estilos y a la confluencia y la separación de géneros. El problema del estilo incluye el uso de los retruécanos y los géneros que exigen algún tipo de creatividad verbal. Vamos a aceptar, aunque sea tímidamente, esa posibilidad. Supongamos que los estudios sobre conversación nos lleven a una revalorización de la metáfora y la interpretación como actividades sostenidas en la vida cotidiana. Eso es lo que tenemos, y al menos como novedad, aquí el (desde hace un siglo) legendario poder de las reglas queda como mínimo en suspenso, y el lenguaje sistemáticamente se niega a aparecer en solitario. Un nuevo yugo, la sociología del lenguaje, propone un bi-conocimiento, en el cual –ironías de la historia– la filosofía parece ausente. Podríamos tomarlo también con ironía filosófica.

### III

I. Pero la historia podría empezar por otra parte. Cuando en sociología se habla de la “naturaleza social del lenguaje” ese sintagma se refiere a la “comunicación”. La palabra se puso de moda en los sesenta y los setenta y representó también un cierto marco de entendimiento entre antropólogos, sociólogos, teóricos de la información, semióticos, y otra gente. No sé si se ha escrito también la historia de los malentendidos mutuos. Huyendo de las ads-

cripciones, quien se tomó muy en serio la palabra “comunicación” y la exploró en diferentes niveles de la vida fue Gregory Bateson<sup>26</sup>, que investigó pautas para aprender a aprender entre gente de Bali, en delfines, entre personas con trastornos mentales y en el descubrimiento científico. La definía como una suerte de “ecología de las ideas”, de búsqueda de contextos en los que las ideas (en un sentido muy amplio, como diferencias significativas) pudieran sobrevivir. Se interesó especialmente por el arte y el juego. Es interesante notar que aquí el lenguaje no tiene un valor autónomo. La palabra comunicación incluye lo que hacemos con el lenguaje, su propia estructura, y lo que hacemos también sin él. La idea de que lo que transmitimos es comunicación incluye, por supuesto, la transmisión lingüística por medio de accidentes históricos –los idiomas concretos–.

Las implicaciones de este planteamiento son bien conocidas, tanto en antropología como en sociología. Las estructuras sociales transmiten comunicación, son productoras de significado. La idea de Durkheim, que nació vinculada a la religión y a sus manifestaciones rituales, era que la sociedad era la matriz que producía la idea de individuo. En un sentido muy preciso, era la sociedad también la que producía el pensamiento. Las categorías sociales decidían lo que podía ser dicho o lo que podía ser pensado. Una de las conclusiones era presentar la cognición humana como radicalmente relativa. Eso no le quitaba valor a los estudios sobre cognición que se fijaban en las aptitudes individuales; de la misma manera que saber cómo han utilizado las naciones los números no le resta valor a la investigación matemática. La cognición humana era radicalmente relativa a la constitución y a la organización del grupo, precisaba sus límites, anclaba sus posibilidades. A mi modo de ver, una de las personas que ha seguido con más fidelidad el programa de Durkheim ha sido la antropóloga Mary Douglas<sup>27</sup>. Una de sus premisas ha sido no presuponer la racionalidad en toda construcción social, sino verla precisamente como un producto –favorecido en unas circunstancias y relativamente impedido en otras–. Otra premisa ha sido considerar las emociones también como producciones sociales, como parte substancial de lo que arma y establece las relaciones humanas a nivel más básico. Su devoción por el ensayo de Mauss sobre el don parece muy justa si estamos interesados en obtener una visión de los grupos sociales unidos por lazos humanos. Douglas se interesó por el trabajo de Bernstein en sociolingüística<sup>28</sup> y por las trabas y las estructuras del pensamiento colectivo<sup>29</sup>, fijándose especialmente en la génesis del vocabulario –en una especie de etimología de productos modernos–. Además de su seria implicación con la religión<sup>30</sup>, su interés por vincular la investigación con los aspectos cognitivos humanos se vuelve especialmente claro en su ensayo *The a priori in Nature*<sup>31</sup>.

Todo ello nos lleva hacia los sociólogos que se tomaron en serio el problema del lenguaje, que lo vieron como una pista para descubrir correlaciones sociales, si no el pensamiento mismo. Simmel, o Veblen, o Mannheim tuvieron en cuenta el origen social del vocabulario y por lo tanto sus imbricaciones históricas. No había que ir sólo con cuidado con los nombres propios; los nombres comunes cambiaban de significado, esquivaban la denominación que se buscaba, descubrían sus propios compromisos. Los primeros sociólogos no se quejaban de la vaguedad, sino que indagaban en la multiplicación (normal) de significados las analogías más productivas y las contradicciones más elocuentes. Estuvieron atentos también a la forma coloquial de las denominaciones –a la forma nativa, en muchos casos. La preocupación de Malinowski y Firth por la traducción en antropología es bien conocida.

Creo que podemos mirarnos estos trabajos (y también los de Lévi-Strauss) como un extenso tejido de implicaciones lingüísticas, como muestras de un reflejo “en la tradición vulgar” de “los primeros hombres poderosos de la tierra”. En esta tradición la motivación (y la mimesis) son bien recibidas. Cabe, por lo tanto, considerar y apreciar de la misma manera la opción inversa: los lingüistas, como Benveniste, que se ocuparon del vocabulario antiguo como reflejo de las instituciones o los historiadores que seleccionaron su léxico para dar cuenta de las poderosas redes de significados<sup>32</sup>. Quisiera tener también aquí en cuenta la (escasa) obra publicada de Ll. V. Aracil, de rigurosa estirpe sociológica, incluyendo su último trabajo sobre *la muerte humana*<sup>33</sup>.

II. En este punto es donde la introducción de otro programa puede ayudar. La sociología de los setenta y los ochenta (como la misma sociolingüística) ha derivado hacia problemas contemporáneos y su propio rigor la ha hecho más impermeable. De alguna manera, la competición con la filosofía sobre el origen y la forma del conocimiento no es tan aguda como antes de los setenta. No voy a indagar aquí si la sociología del conocimiento está cumpliendo todo lo que prometía hace algunas décadas, porque no es exactamente mi tema. Quiero introducir otro programa, a partir de la difusión de la obra de Gadamer y la hermenéutica. En primer lugar porque su propia escritura lo hace permeable y abierto a la discusión. Tengo bastante con *Verdad y Método*<sup>34</sup> porque plantea muchas de las cuestiones que han quedado abiertas aquí. Gadamer sabe también que trabaja con las palabras de su idioma, pero no fuerza especialmente ni la sintaxis ni el léxico. Es bastante sorprendente que sus reflexiones (yo diría, casi, filológicas) hayan sido esquivadas en filología durante tanto tiempo. No quisiera de ninguna manera resumir el libro ni alargarme con mis opiniones: sólo señalar de qué manera su trabajo responde a los enigmas del yugo de los saberes.

Podemos empezar por su tratamiento de la conversación, que envuelve por un igual a la filosofía y la lingüística. Para Gadamer la conversación continua mientras hay personas, aparte del hecho de que éstas continúen efectivamente hablando; continua porque siempre hay cuestiones –y siempre hay cuestiones en la medida en que hay gente pensando–. Esta definición involucra por un igual la práctica lingüística, la génesis de las ideas, las personas mismas y los límites de lo que sabemos. Como hubiera sugerido Bateson, sólo hay comunicación cuando la pregunta quiebra realmente un tema. Desde luego, aquí “comunicación” se aleja del enfoque práctico y *behaviorista* –simplificado, predecible–. Seguramente no hay un método para preguntar, porque las preguntas son ocurrencias que van apareciendo en el flujo del discurso. Todo eso ya es bastante interesante.

En segundo lugar, está su enfoque radical de la historia. Los enunciados no aparecen en solitario. La palabra forma parte de un discurso, de una historia que está ocurriendo. Lo que llamamos “autoridad” y “tradición” son condiciones previas de la comprensión y la interpretación. En una tradición se entra compartiendo temas. Ahí surgen, cuando surgen, los métodos; de ahí abstraemos los enunciados para construir proposiciones lógicas. Gadamer define la “formación” en el sentido clásico como un proceso del cual formaba parte la retórica. *Verdad y Método* se abre con una defensa del conocimiento práctico ante la *philosophia* tradicional. En ese conocimiento práctico la “formación” y el “buen sentido” eran una guía. En palabras de Bergson, *tandis que les autres sens nous mettent en rapport avec des choses, le bon sens preside à nos relations avec des personnes*. El “sentido común” estaba en relación a la educación por la palabra, tan apreciada por los humanistas, y era una

orientación tanto estética como ética, de acuerdo con la situación, no una valoración abstracta sobre los enunciados.

En tercer lugar, está su apreciación de las metáforas, la analogía y la mimesis lingüística. Esta apreciación ocurre dentro de un discurso que incluye el arte como descubrimiento de la verdad y el juego como parte integrante del conocimiento. No quiero separar las tres cosas. La idea de las designaciones unívocas pertenece al dominio de la ciencia, que puede abstraer del contexto. Pero el lenguaje es un proceso dentro de una comunidad, y comporta navegar entre diferentes regiones de significados, siempre parciales, siempre variables. Los usos lingüísticos no están siempre sujetos a la utilidad. La creatividad es una de sus propiedades. El arte, por lo tanto, no es un ir más allá, sino un acercamiento a la verdad. Cuanto más cerca de la comprensión, más libertad lingüística. Lo que sabemos del juego nos ayuda: la paradoja de las reglas, su seriedad propia. “El sentido cognitivo de la mimesis es el reconocimiento”.

Esta interrelación conceptual es especialmente sugerente y une cabos sueltos de nuestra exposición anterior. En primer lugar, la idea de una filología comprensiva, que abrace diversos aspectos tanto de la práctica como de la interpretación; también una filología rigurosamente histórica (y a la vez separada del rigor de una disciplina); y luego una noción de palabra *à l'ancienne*, comprometida con diferentes implicaciones discursivas (*logos, verba*, conceptos). Su valoración del arte en esta discusión nos presenta un horizonte distinto del que hasta ahora habían considerado (generalmente) los lingüistas (y sociolingüistas) modernos, atentos a no invadir el campo próximo. Con Gadamer tenemos elementos para empezar a proyectar las especulaciones sobre el lenguaje como construcción social también a la literatura, y a tratarla con respeto. Finalmente, su defensa de la metáfora, la mimesis y el juego nos advierte sobre la apertura de los significados. Los usos y el discurso construyen sentido. La polisemia no es un accidente. Nadie puede estar seguro de que no se le escape una asociación imprevista o un significado inesperado cuando acabe la frase. Estamos lejos de la visión del significado como una operación de empaquetar y desempaquetar.

El antropólogo Clifford Geertz se ha mostrado sensible a estos planteamientos y los ha importado, en forma de método de trabajo, a su propia disciplina. Propone que la interpretación –y quizás, el discurso<sup>35</sup> sea el objeto/tema de la investigación, y recuerda que los antropólogos se enfrentan a conocimiento social y por lo tanto a personas que piensan, sienten y planean. Creo que hay que saludar estas intersecciones metodológicas, porque ayudan a completar lo que, a ojos nuestros, podría llamarse “el programa viquiano”, quizás (eso sí) prescindiendo de sus estrictas adherencias históricas. Como señaló hace tiempo George Gusdorf, “antropología” parece un nuevo nombre (en griego) de lo que llamábamos antes “humanismo”. Y la correlación no es sólo formal.

Hacer permeable el programa sociológico moderno a las exigencias de la interpretación filológica y textual implica rendirse a diversos tipos de evidencias: la aparición y el desarrollo de los géneros discursivos, el carácter metafórico y creativo de la conceptualización, la historización de las categorías o, aún, el carácter “hablado” (que no “negociado”) de los principios sociales. Eso es lo que abordó de forma solvente Richard Harvey Brown, primero en *A Poetics for Sociology* y después en *Society as a Text*<sup>36</sup>. En el primer ensayo proponía una suerte de “estética cognitiva” para las ciencias sociales, que combinara narración y descripción con biografía y sociología. En el segundo, entraba en las “gramáticas de la per-

sona” en la tradición occidental, en la relación entre epistemología y discurso, y en la estructura retórica de las narraciones sociales. A título de declaración, Harvey Brown apuntaba:

“If we took rhetoric seriously as a context-giving tradition, how would that affect our making of theories? For one thing, [...] we would become more aware that there are alternative ways of truth telling, and that we are therefore responsible for the forms we use to tell our truths. In this way the relativity of reason accords with the responsibilities of communication. Furthermore, the tradition of rhetoric suggests the metaphor of society as narrative text. This metaphor explicitly pays homage to the rhetorical nature of both theoretical and political praxes and also invites an intelligible ‘plot’ that reconciles hostile theoretical-ideological positions. These positions include, among others, structuralism versus hermeneutics, grammatics versus pragmatics, and determinism versus intentionality. The image of society as narrative text might help overcome such fissures within social-science discourse itself, as well as the dual alienation of positivists and romantics within the larger political culture.”<sup>37</sup>

Creo que debemos alegrarnos cuando vemos a la retórica tan lejos de su adscripción curricular dieciochesca (y decimonónica) y tan cerca de lo que sabemos sobre la sociedad y la historia. Harvey Brown se refiere directamente a Vico cuando abre el capítulo sobre el fundamento de su propio discurso, y al final del libro, recuerda que la ironía puede ser y ha sido el modo expresivo de muchos de nuestros contemporáneos –una ironía dialéctica que nos lleve hasta el origen de la retórica y que abra, más que cierre, nuestra propia conciencia:

“My intent is to bring this literary term, irony, as a penitent of its philosophical confessor, dialectic. And in hearing their dialog, social thought may find a voice of its own that conjoins the existential immediacy of literature with the normative rigor of logic.”<sup>38</sup>

Estaba pensando en esa ironía creadora que libera los significados cuando me refería al principio a nuestra actitud ante el retruécano y el colapso de las palabras. Tanto si se trata de la ironía ritual como válvula de escape, como si se trata del ejercicio de la reversibilidad poética cercana a la libertad y el juego, la ironía se constituye como un lenguaje propio –en términos de intersección comunicativa. Nos da el ámbito de una lectura abierta para enfocar de otra manera nuestras conexiones entre pasado y presente. Harvey Brown propone que tomemos nota de lo que implica como sistema de expresión para nosotros los contemporáneos.

Mi última aportación a la permeabilidad de las tradiciones es el ensayo de John Shotter sobre la conversación<sup>39</sup>. No lo cito sólo porque aluda a Vico antes de abordar el tema de la imaginación, la experiencia social y el realismo, sino porque constituye un enfoque singular sobre los valores prácticos y la vida cotidiana en términos de algo que está continuamente desarrollándose. Es la obra de un psicólogo constructivista un poco descontento con su propia tradición. Una de las tesis de su ensayo es la construcción de la realidad a partir de fragmentos; en los fragmentos, la percepción de la conversación (no sólo la conversa-

ción práctica, empírica, claro) es básica para no poner más de lo que el fragmento sugiere, para ceder la palabra a otras voces. Ya tenemos bastante con lo que la conversación anima. Aquí el lenguaje tampoco es una cuestión de empaquetar y desempaquetar. Y desde luego, aparece directamente entrelazado con la realidad “civil”, como Shotter la llama: con la realidad política construida prácticamente por los individuos.

En estos enfoques, casi explícitamente, el yugo viquiano de los saberes se muestra con bastante claridad; mi intención era destacar, en cualquier caso, que, en su curioso traslado hacia otras disciplinas, en las que el pensamiento y los textos han de trabajar juntos, la correlación viquiana no sólo no pierde interés, sino que permite reunir elementos alejados y hasta imprevisibles de nuestro propio conocimiento.

III. El paso siguiente sería explorar al propio Vico tras estos encuentros y desencuentros. ¿Qué posible lectura de Vico resulta? No habría que plantearlo como un retroceso sino como un reaprendizaje. El filósofo Alasdair MacIntyre nos advirtió sobre la tentación y los peligros de la falsificación histórica<sup>40</sup>. Él mismo señaló la paradoja que puede suponer el hecho de que desde el punto de vista histórico que Vico tomó, quizás no hubiera habido sitio para el mismo Vico —un filósofo original en su propia época<sup>41</sup>. MacIntyre nos avisó también sobre la fascinación incondicional ante la imaginación viquiana, especialmente ante el relato del trueno y la primera voz. Tomándolo como la invención de Vico (no como su descubrimiento), quizás nos situemos mejor para entenderlo. En aquel relato, y en otros similares, estaríamos ante expresiones lingüísticas premetafóricas que por su particular rango de aplicación presentan un conjunto de parecidos y analogías —ante un Platón del revés que acepta la *mimesis*<sup>42</sup>—.

Quizás cabría llamar a esas representaciones (o a esos relatos) iniciales *fisuras retóricas*, en honor a la propia tradición que las hizo posibles. Fisuras, porque partiendo de una tradición venerable, abren la brecha de la creatividad, a través del desconcierto y de las emociones. Para nosotros, “fisuras” también porque aparecen ante nuestra mirada histórica —irónica, no literal—. Aquilatar el relato de la primera voz exige moverse entre las ironías y las certezas que produce nuestro conocimiento, entre la manera como sabemos que se construyen las metáforas. Sabemos que hay algo así como un instinto natural para construir significados. Esa construcción puede ser una constricción cuando intervienen las instituciones y el pensamiento organizado. Pero los relatos iniciales siguen ese instinto analógico de significar, que involucra particularmente las emociones. Según el enunciado viquiano, *Dios* es una onomatopeya. Eso es a la vez una ruptura (una inversión de las correlaciones tradicionales) y una propuesta, en términos de nuevas significaciones.

Un interesante artículo de Attila Fáj relacionaba la *inventio* viquiana con la *metábasis* aristotélica<sup>43</sup>. La metábasis era una forma ilícita de transición de un género (o especie) a otro (o a otra), basada principalmente en la ambigüedad. La *metábasis* produce una suerte de doble visión, al reunir rasgos de distintos elementos en una calificación. Podemos estudiar su forma silogística, pero es más sorprendente la transgresión lógica que produce, la inferencia injustificada. Para Fáj, las etimologías arbitrarias y poco precisas de Vico tienen el valor de impulsar la metábasis en el conocimiento. Diríamos casi que su (supuesta) metábasis responde a sus metátesis; de manera que el corpus de etimologías heredado se activaría con las asociaciones inventadas, que propondrían nuevos marcos de relación. Mirada en positivo, con fórmula heurística, la metábasis le parece a Fáj un caso de *felix culpa*, y la base

argumental de los *topoi* viquianos –como preconcepciones o *prolepsis*–. Con ella, Vico habría podido moverse de ciencia en ciencia y anticipar conocimientos no existentes en su tiempo.

Para el lingüista que conoce el rigor de las reglas, el planteamiento de Fáj le avisa de otras cosas. Le recuerda que, aparte de la ironía de las asociaciones libres, está el descubrimiento de nuevas relaciones. La crítica benigna de Fáj permite contemplar con interés igualmente la importancia crucial de la información etimológica y el salto lógico producido por el retruécano. Ya sé que no podemos hablar siempre de retruécanos: que hay todo tipo de figuras y traslaciones en la *Ciencia Nueva*. Pero resumamos en este modo su procedimiento. Tomémoslo como el modo (genérico) que le permite a Vico proyectar sus asociaciones lingüísticas en el trayecto de las ciencias, en la construcción de sus relatos, en sus propias definiciones múltiples. El retruécano explota la ambigüedad tanto como Vico saca partido de sus analogías. Sus descomposiciones léxicas (por ejemplo, en el libro segundo de la *Ciencia Nueva*, donde aparecen las diversas subciencias) le parecen a Fáj el caso más claro de metátesis heurística, basada en la naturaleza composicional del lenguaje.

Por otra parte, de nuestros autores preferidos hemos aprendido que la retórica es la base del edificio. Que no es algo que añadimos al texto sino algo a partir de lo cual lo construimos. Y un tema preferente en la retórica son los estilos. Sabemos reconocer un estilo libresco, composiciones con rasgos orales, o tipos de formalismo. Podemos practicar inversiones: como nos enseñó Auerbach, san Agustín sorprendió a todos con sus preguntas y sus diálogos frescos, con su composición coloquial. Para Fray Gerundio de Campazas la retórica significaba tantas cosas que quedó completamente atrapado por ella –un buen ejemplo de penetrante ironía–. Vico insistía en que no era un ornamento, sino un mapa de relaciones. Battistini<sup>44</sup> estudió cuidadosamente el despliegue de metáforas (y otras figuras) en Vico: en Vico, que había propuesto la capacidad creativa y la contextualización de las metáforas como principio histórico. El escrutinio completo y preciso de Battistini va mucho más allá de lo que el común de la gente sabemos sobre figuras literarias. Sobresale una impresión entre el conjunto: las metáforas, el encadenamiento de figuras, se constituyen realmente en *topoi* del discurso, en temas sobre los cuales luego se vuelve, y en los cuales se sustenta la narrativa. Como *topoi*, efectivamente, continúan otros *topoi*, pertenecen estrictamente a la tradición (recordemos, por ejemplo, el tema del miedo de los niños). Eso es algo que sabemos que ocurre en literatura. De manera que podemos apreciar a Vico desde este punto de vista, sin ningún menoscabo de su sentido y su valor. Si fuera una narrativa irregular, suspendida por descubrimientos y otras digresiones narrativas, entenderíamos bien su uso de los *topoi* metafóricos. De manera que sus historias, sus postulados y sus conexiones entre ciencias emergen siempre sobre el fondo de un estilo y la consistencia de unas figuras de sentido.

La primera premisa de cualquier investigación sobre la analogía es la multiplicidad de los significados. Las instituciones y el pensamiento organizado se las arreglan para limitar la batería de significados posibles. La sociedad estipula qué correspondencias son preferibles, construye tanto el recuerdo como el olvido. Antinomias básicas como consciente y inconsciente no pueden desligarse de los procesos sociales. La verdad es que destruimos activamente significado cuando renunciamos a otras opciones, cuando las dejamos de lado por inviables o por ingenuas. Sin este tipo de constricciones, las palabras podrían decir

muchas más cosas. Por ejemplo, cabría la posibilidad de entretenernos con los significados antiguos, y entendernos con ellos, al lado de los modernos; o alternatively, explorar las variaciones contextuales, los desplazamientos.

Charlie Chaplin, en una de las primeras escenas de *Candilejas*, aduce ante Claire Bloom (que se interroga por el sentido de la vida) que la vida no es significado sino deseo. Me gusta esa referencia (por ser de quien es) y me parece una buena pista para interpretar las fisuras viquianas, su ausencia de significados cerrados, su capacidad de producir novedades. El deseo significa muchas cosas. Desembarazar el discurso de correspondencias unívocas es un buen paso para entender las relaciones entre lengua y pensamiento. El uso de metáforas propias puede ser el paso siguiente, que ya tiene que ver con los relatos posibles, y nos indica qué caminos se han preferido. A propósito de la revolución filológica del Renacimiento, Ernesto Grassi recordaba a Leonardo Bruni (1370-1444) y su rechazo de “toda interpretación apriórica y ahistórica del lenguaje”: *Una palabra transmite contenidos diferentes y cambiantes en casos diferentes, dependiendo del contexto individual en que se halle. “Todas las palabras están conectadas ceremoniosamente [inter se festive coniuncta] como un mosaico multicolor”*<sup>45</sup>.

Todo eso nos devuelve a la palabra hablada, a las variaciones históricas, y a las analogías léxicas y fonéticas. Las tres cosas fueron objeto de atención para Vico, y parte de su reflexión y aportación más significativa. Ese mosaico multicolor sugerido por Bruni nos causa aún perplejidad y es una intriga para muchos investigadores. En cualquier caso, la multiplicación, tanto contextual como histórica de los significados (y los deseos), puede establecerse como propuesta (filológica), aunque quiebre levemente el mismo marco retórico en que se desarrolla.

He recorrido, desde el punto de vista del lingüista, algunas de las vicisitudes del yugo de los saberes para indagar en qué se ha enriquecido y cómo se ha transformado, para volverme después hacia Vico y reclamarlo en parte en función de ello. Una de las conclusiones que creo que se derivan de lo que he expuesto hasta ahora es la reconsideración de nuestra perspectiva sobre la literatura. El poco conocido ensayo del investigador escocés Graham Dunstan Martin<sup>46</sup> apunta en esa dirección. Presenta de forma inteligente el pleito (contra las ciencias sociales) del papel central del lenguaje y la literatura en lo que él llama *la arquitectura de la experiencia*.

Sé que a veces miramos escépticos a los profesores de literatura cuando arguyen que la Biblia es literatura de primera calidad. Pero la mirada de Frye<sup>47</sup> era exactamente esa. No quitamos nada si consideramos su papel justo. Los argumentos de Martin abogaban por la restauración de la literatura como parte del conocimiento. Invertiendo la sentencia de Aristóteles –que la poesía habla de lo general–, Martin aducía que, en el marco de la construcción de categorías y orden social, la literatura irrumpe para desclasificar y enunciar lo concreto, para proponer hechos de la experiencia que desafíen las certezas del conocimiento que damos por supuesto; para intervenir en la conciencia (y en las categorías morales) creando experiencia y personas (a través de las formas de creatividad).

Bruner, Polanyi o las imágenes de Valéry se cruzan aquí para reclamar flexibilidad a nuestras categorías cognitivas, para crear un discurso que hable de nosotros y, desplazando (y enriqueciendo) los significados, construya también la realidad, la relatividad. Para Martin esa libertad de combinación es imprescindible para captar lo que no se presenta a primera

vista en el mundo (el conocimiento tácito), y como consecuencia, transforma el sentido de lo que llamamos corrientemente “cultura”. Recordemos que es la misma creación literaria la que hace surgir los géneros, como diversidad discursiva, constituyentes activos de la comunicación. El error grave es desconectar esta parcela del conocimiento de la matriz social y significativa que la alimenta. Su conexión con el resto de ciencias sociales (y desde luego, con la filosofía, como ya debemos saber) parece parte inexcusable del trabajo del filólogo.

La segunda conclusión que sacaría, derivada de la anterior y ya en clave viquiana, sería tratar de aprovechar mejor la lectura de Joyce sobre Vico<sup>48</sup>. En primer lugar porque en la misma *Ciencia Nueva* discurre mucha literatura. El napolitano está empapado de historias poéticas y narraciones legendarias –también de interpretaciones de leyes y de recusaciones de filósofos, ya lo sabemos– y son materia de primer orden en sus argumentos (recordemos el libro tercero sobre Homero). Aquellas narraciones forman un nivel propio de realidad. Son parte de la historia literaria en la que se mueve su pensamiento –y en la que se mueve el nuestro cuando lo leemos y lo disfrutamos–. Joyce activó ese nivel narrativo cuando compuso su sueño de Finnegan. *Ordovico viricordo*, escribió. Nos dejó un resumen del mundo en una feliz aliteración: *they lived und laughed ant loved end left*. Joyce se soltaba y su literatura como sueño, de ramificada y abstrusa lectura, tuvo la altura de la indisciplina. El lingüista puede disfrutar, el filólogo volverse loco, el filósofo rastrear la plantilla oculta del napolitano. Para todos, construyó un arquetipo, un héroe con secuelas como los que habían atraído la atención de Vico. Los héroes, como las piezas literarias, son singulares. Los universales fantásticos residen en las narraciones particulares; dejar de lado este aspecto parece una negligencia.

Con ello Joyce abrió un camino que quizás podamos seguir. Sabemos, al menos desde la magnífica actualización de Cantelli<sup>49</sup>, cómo el sentido de la comunicación en Vico parte del cuerpo y sus correspondencias simbólicas. Ahí encuentran su lugar la magia primitiva y los arquetipos que llamamos (muy impropriamente) inconscientes. Desde luego, Cantelli insistió en el hecho de que el lenguaje para Vico no era sólo un artificio retórico ni un formalismo. En todo caso la retórica viquiana, invertida –las palabras en lugar de las cosas, las cosas en lugar de las palabras– e histórica, le sirvió para descubrir la relación entre la comunicación social y el intelecto humano, entre mente y mundo, y su desarrollo progresivo. Cantelli destacó bien el papel mediador y constructivo de las emociones para Vico, y su capacidad de acercarnos al horror y al conocimiento primitivo, entre lecciones de humildad filosófica.

De manera que esa interpretación nos aproxima los problemas viquianos. Si quisiéramos continuar su lección sobre los arquetipos, sobre la construcción de universales fantásticos, tendríamos que buscar también en la literatura moderna. Continuar su juego sería traernos hacia aquí a Rimbaud, a Mallarmé, a Valéry. Extraer de estos héroes del siglo que ha terminado sus experiencias singulares y sus valores arquetípicos, su idea del sueño y la vida. He nombrado a tres y sé que quien me lea pensará en tres más. No hablo de ningún muestrario, sino de la consistencia y la adaptación de los arquetipos. Vico escogió a sus héroes, nos dijo lo que hicieron y lo que le sugirieron. Joyce seleccionó y escribió lo mejor de las narraciones viquianas, con frases cortadas y retruécanos, sobre la plantilla de la letra antigua de Irlanda. Los héroes también se trasladan, y los arquetipos se transforman. Mi argumento continua siendo que la literatura aquí tiene algo que decir. Que ese conocimiento particular (y hoy más complejo, seguramente) que supone la creación literaria sigue formando

en nosotros metáforas, provocando emociones y produciendo ideas. ¿No hay poemas buenos sobre el miedo? ¿O sobre la fe? ¿No sabemos desde Rimbaud qué es perderse y emborracharse con la pérdida? ¿No sabemos nada de los cementerios desde Valéry? ¿Habrá prescindido nuestro discurso hasta de referencias concretas y próximas como esas? Saber que pertenecen a nuestro mundo es volver a las historias concretas, fijarse en los particulares, admirar los fragmentos y las peripecias. También es envolver el lenguaje con esa parte de realidad que necesita, no desabrigarlo. Hasta Descartes parece que sacaba sus sintagmas de Plauto<sup>50</sup>. La literatura que nos acompaña es parte de nuestros sueños y de nuestras construcciones –también de nuestra prosa, también de nuestra materia reflexiva–. En cualquier caso, los arquetipos que vamos construyendo a lo largo de la vida son dimensiones con las que nos explicamos, con las que nos narramos; sin ellas, casi estaríamos más fuera que dentro, como diría el napolitano. Nuestra capacidad de conocer la experiencia a través de las dimensiones en las que vivimos es uno de los temas preferentes de la *Ciencia Nueva*. Habría que dar la bienvenida a los estudiosos de la literatura que se remontaran a partir de estas cuestiones hasta Vico.

En el *Finnegans Wake* de Joyce, la dimensión lingüística principal es el retruécano. Eso incluye otra lección paralela, de otro orden. He asumido hasta aquí que Joyce continúa la lección literaria de Vico, y que a nosotros nos puede invitar a enlazar narrativamente otras literaturas en nuestro propio conocimiento, a descubrir el origen de nuestras metáforas contemporáneas. En el orden lingüístico, el desorden joyceano exige una alta capacidad de juego. Si nos tomamos en serio el juego, a la manera de Gadamer, el *Finnegans* es un experimento fascinante, a la vez divertido y complicado. Todas las cosas que descubre no cabrían en la propia novela reescrita. Ya sabemos que el retruécano sugiere más cosas de las que muestra, y que cabe utilizarlo con valor heurístico. Visto así, quizás el *Finnegans* no nos parecería una galería de curiosidades, sino una filosofía filológica.

Pero la perspectiva correcta exige un poco más de distancia, o un poco menos; porque cualquier palabra, contemplada en su naturaleza composicional (por decirlo así), puede ser otra cosa y hacer refír. Quisiera recordar también, a la manera de Jakobson, que cualquier poema cifrado en la rima explota ese mismo recurso. La aliteración o la homonimia parcial convierten cualquier dístico en un desafío nocional. Borges en un bello poema hace rimar *cobarde* con *arde*. Así, fuera de contexto, como señaló Gabriel Ferrater en referencia directa a Saussure<sup>51</sup>, esa conexión imprevista que parte de la segmentación abre una puerta nueva a la analogía, por el lado imaginativo. La tradición antigua de construir piezas con ritmo verbal puede ser contemplada como parte del trabajo heurístico, si nos la tomamos en serio. Una vez más, el escrutinio del filólogo descubrirá matices y figuras de forma (y de sentido) diferentes, en lo que yo ahora tomo como procedimiento general; pero la alusión, la concentración o el desplazamiento surgen tanto de un dístico inocente como de la exuberancia cincelada y atrevida del irlandés.

Nuestras rimas parece que invocan como principio de asociación la sentencia clásica, *post hoc ergo propter hoc*, una cosa que ocurre junto a otra acaba pareciendo su causa; el hecho de ocurrir juntas lleva a pensarlas en términos lógicos. Desde luego, ese es sólo un lado de los principios asociativos, pero es el que da pie a los retruécanos y a su agitada historia. La rima no siempre se puede separar de la risa. Vico pensaba en las primeras *narraciones* humanas. Joyce en su última obra desplegaba la *fíngesis*. Cuando se cruzan nuestras

intenciones podemos hablar de *intersecciones*. Los límites de nuestra percepción son, respectivamente, la sinapsis y la sinopsis. El linotipista se pudo equivocar y grabó *intentar* en vez de *inventar*. El lenguaje es la causa del ser. Una certeza importante es la conciencia de que es imposible expresarlo todo, que siempre hay un mundo que queda detrás, que interpretamos. Por eso la alusión parece imprescindible. El camino indirecto lo recorreremos muchas veces; en ese camino abordamos historias particulares, y seguramente necesitamos narraciones.

Mi tercera y última conclusión tiene que ver con la traducción –y a la vez, con una definición satisfactoria de *discurso*–. Heidegger escribió una vez (o quizás más de una) que hablar es traducir. Aunque aceptemos cordialmente el postulado y lo que parece implicar, la frase contiene un interesante desplazamiento semántico. Traducir es pasar de un idioma a otro; hablar es producir verbalmente ideas. ¿Qué hay detrás de la comparación heideggeriana? Para el lingüista, la comparación descubre un enfoque diferente de lo que llamamos idiomas. Parece que propone tratar los idiomas como si fueran discursos (“ideas”) y seguramente, también lo inverso, tratar los discursos (“las ideas”) como si fueran lenguaje (“idiomas”). En ese sentido exacto hablar es traducir. Los idiomas ocurren como productos históricos. Si no me equivoco, eso supone restituir a los idiomas su papel en la formación de los discursos, y a los discursos su base lingüística, restituir la correspondencia entre *hablar* y *decir*, para recordar la fórmula de Ortega. Ortega<sup>52</sup> se refirió exactamente a esa partición moderna, representada según él en los lingüistas, por un lado, y los filólogos por el otro. El antropólogo americano Alton Becker<sup>53</sup> tuvo presente de forma singular esta formulación de Ortega en sus propias peripecias en Indonesia, donde se tuvo que enfrentar a problemas prácticos de traducción e interpretación, a partir de los cuales entrevio también que hablar es traducir. Recientemente, sus trabajos han sido rescatados en la investigación moderna en pragmática<sup>54</sup>. Es interesante que en lugar de ver la correspondencia entre *hablar* y *decir* como una impugnación general de la lingüística estricta (que se ocupa del hablar) o del funcionalismo (atento al decir), podamos aprovechar la conexión heideggeriana (por ponerle un adjetivo) a partir de lo que sabemos ahora, de los conocimientos que tenemos. Creo que en Vico también estaba presente esa conexión, en su propio tratamiento de los idiomas (el latín y el griego) sin fronteras estrictas, como parte de las ideas; y en su examen de las narraciones, como contenido verbal.

Voy a acabar con lo que parecería ser una objeción. Cuando escribimos, podemos preferir mucha estructura o poca estructura. Siempre expresamos significado con nuestra elección. Esta era una de las aplicaciones preferidas de la retórica. Podemos escoger un equipo de metáforas ante otro, optar por la expresión dramática, por metáforas consolidadas por el uso corriente o, contrariamente, por el estricto vocabulario especializado. Prestar atención a la estrategia verbal es una de las opciones. Quizás Borges se autoparodiaba cuando escribía contra Gracián. Podemos aprender de los dos y de sus diferencias. En definitiva, no hay lenguaje que no hunda sus raíces en la historia, en sus sistemas, sus temas, sus descabros.

## NOTAS

N.B.- El presente trabajo ha podido ser llevado a cabo gracias a una estancia de investigación en el *Centro di Studi Vichiani* de Nápoles en otoño de 1997, sufragada por una beca de la Generalitat de Catalunya. Agradezco a los miembros del *Centro* todas las amabilidades y la ayuda que me prestaron con motivo de la investigación.

1. J. L. BORGES, *Antología poética 1923-1977*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 57.

2. W. REDFERN, *Puns*, Blackwell, Oxford, 1984.

3. J. CULLER, "The Call of the Phoneme", en J.CULLER (ed.), *On Puns*, Blackwell, Oxford, 1988, pp. 1-16.
4. A. BATTISTINI, "L'etimologia mitopoietica", en *La dignità della retorica*, Pacini, Pisa, 1975, pp. 101-152.
5. G. VICO, *Varia*, Centro di Studi Vichiani, Nápoles, 1996, pp.58-72; S. CERASUOLO, "Le fonti classiche della dottrina del riso e del comico nelle 'Vici Vindiciae'", *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, XII-XIII, 1983, pp. 319-322.
6. W. J. ONG, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958.
7. M. MÜLLER, *Lectures on the Science of Language*, Longmans, Londres, 864.
8. G. VICO, *The Art of Rhetoric / Institutiones Oratoriae 1711-1741*, G. A. PINTON & A. W. SHIPEE (eds.), Rodopi, Amsterdam, 1996.
9. A. VARVARO, *Historia, problemas y métodos de la lingüística románica*, Sirmio, Barcelona, 1988, pp. 17-65.
10. W. JONES, *Asiatic Researches*, apud L. POLIAKOV, *Le mythe aryen*, Calman-Lévy, París, 1971, p. 216; utilizo una fuente intermedia especialmente interesante; en cualquier caso, la traducción que doy de W. Jones es mía.
11. G. GENETTE, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Seuil, París, 1976.
12. Por ejemplo, cf. S. TOULMIN, *Human Understanding: the Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton University Press, New Haven, 1972.
13. J. FISHMAN, *The Sociology of Language*, Newbury House, Rowley, Massachusetts, 1972.
14. N. BARON, "Writing and Vico's Functional Approach to Language Change", en G. TAGLIACOZZO (ed.), *Vico, Past & Present*, Atlantic Highlands, Nueva Jersey, 1981, pp. 115-131.
15. B. BERNSTEIN, *Class, Codes and Control: Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, Routledge, Londres, 1970.
16. G. VICO, *Ciencia Nueva* [CN44], trad. esp. de R. de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, § 448-455.
17. G. VICO, *Ciencia Nueva* [CN44], cit., § 455.
18. M. DANESI, *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, Bloomington, Indiana University Press, 1993; J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Bari, 1996.
19. M. DANESI, *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, cit., p. 79.
20. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, cit., pp. 93-118.
21. Cf. el interesante planteamiento de M. HOLLIS & S. LUKES, *Rationality and Relativism*, Blackwell, Londres, 1982.
22. K. O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier Verlag, Bonn, 1963.
23. B. D. OUDEN, *Language and Creativity. An Interdisciplinary Essay in Chomskyan Humanism*, Peter de Ridder Press, La Haya, 1975.
24. CH. PERELMAN & L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Université de Bruxelles, Bruselas, 1958.
25. G. VICO, *Ciencia Nueva* [CN44], cit., § 405-409.
26. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, San Francisco, 1972; *Mind and Nature*, Fontana, Londres, 1980.
27. Para una visión comparada de lo que se ha llamado el análisis cultural, cf. R. WUTHNOW, J. D. HUNTER, A. BERGENSEN & E. KURZWEIL, *Cultural Analysis. The Works of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*, Routledge, Londres, 1984.
28. M. DOUGLAS, *Natural Symbols*, Penguin, Harmondsworth, 1973.
29. M. DOUGLAS, *How Institutions Think*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1987.
30. M. DOUGLAS, "Pascal's Great Wager", *L'Homme*, 93, XXV (I), 1985, pp.13-30.
31. M. DOUGLAS, "The a priori in Nature", en *Implicit Meanings*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975, pp. 203-218.
32. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, París, 1969; R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951.
33. LL. V. ARACIL, *Dir la realitat*, Països Catalans, Barcelona, 1983; *La mort humana*, Empúries, Barcelona, 1998.

34. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Siebeck, Tubinga, 1960.
35. C. GEERTZ, *Local Knowledge*, Basic Books, Nueva York, 1983.
36. R. HARVEY BROWN, *A Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; *Society as a Text. Essays on Rhetoric, Reason and Reality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
37. R. HARVEY BROWN, *Society as a Text. Essays on Rhetoric, Reason and Reality*, cit., p.3.
38. R. HARVEY BROWN, *op. cit.*, pp. 173-174.
39. J. SHOTTER, *Conversational Realities*, Sage, Londres, 1993.
40. A. MACINTYRE, "Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene", *New Vico Studies*, VI, 1988, pp. 21-30.
41. *Ibid.*, p. 23.
42. *Ibid.*, pp. 24-25; a partir de D. P. VERENE, "Imaginative Universals and Narrative Truth", *New Vico Studies*, VI, 1988, pp. 1-19.
43. A. FÁJ, "Vico as Philosopher of *Metabasis*", en G. TAGLIACOZZO & D. P. VERENE (eds.), *Vico's Science of Humanity*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, pp. 87-109.
44. A. BATTISTINI, "La funzione connativa delle immagine", en *La dignità della retorica*, Pacini, Pisa, 1975, pp. 173-241.
45. E. GRASSI, *Vico y el humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
46. G. D. MARTIN, *The Architecture of Experience*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1981.
47. N. FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routledge, Londres, 1982.
48. Para mi punto de partida, cfr. D. P. VERENE (ed.), *Vico & Joyce*, University of New York, N.Y., 1987.
49. G. CANTELLI, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Florencia, 1986.
50. B. GARCÍA-HERNÁNDEZ, *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid, 1997.
51. Se trata de una observación inteligente sobre las asociaciones saussureanas sintagmáticas y paradigmáticas, y el papel de la rima: G. FERRATER, *Foix i el seu temps*, Quaderns Crema, Barcelona, 1987, p. 75.
52. J. ORTEGA Y GASET, *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, VII, Alianza, Madrid, 1987 [1957], pp. 61-271, concretamente pp. 233-258.
53. A. L. BECKER, *Beyond Translation: Essays towards a Modern Philology*, University of Michigan, Ann Arbor, 1995.
54. D. TANNEN, *Talking voices. Repetition, Dialogue and Imagery in Conversational Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

\* \* \*