

# La ciencia: un asunto de palabras escritas

Juan Manuel Silva Camarena

Para Jorge Ríos Szalay,  
preocupado genuinamente por las palabras de la ciencia.

"...la escritura, la sola conservadora fiel de las ideas".  
Arturo Schopenhauer.

## I

La ciencia tiene que ver con las palabras. Si no perdemos de vista este hecho quedamos situados en la condición idónea para comprender la naturaleza de esta peculiar actividad humana que llamamos investigación científica. Todos los caminos de la comprensión comienzan invariablemente con una interrogación, y por eso es preciso plantear nuestra pregunta: ¿qué es la ciencia? La pregunta misma y su respuesta nos revelan, en efecto, que se trata de un asunto de razones, y por tanto, de palabras. La ciencia, en efecto, trabaja con palabras. Nadie ha de ignorar que usa más palabras que instrumentos de medición y registro, que matraces y morteros. La palabra científica es palabra teórica. Éste es el hecho principal. El saber científico se halla en las teorías, *y éstas se encuentran en los textos*, no en las mesas o las gavetas de los laboratorios. Los razonamientos de la ciencia cobran vida en lo escrito. Si no se escribe, no hay ciencia. Se trata de un menester de palabras, y en tanto que expresión teórica metódicamente vigilada, culmina en *un decir* riguroso, en extremo alejado de las formas de hablar arbitrarias propias de las opiniones personales. Se impone así la necesidad de dejar de creer que la actividad científica es algo que se decide finalmente en la práctica, el experimento, las cifras de los porcentajes estadísticos o el cálculo matemático. La aventura de la ciencia comienza y acaba con palabras, aunque en ella, incluso por encima de nuestras mejores razones, la última palabra la tienen las cosas mismas.

## II

Con fines publicitarios, o sin ellos, se ha dicho que hablando se entiende la gente. No podemos hacerlo de otra manera. Hablando expresamos tanto nuestro pensamiento como nuestro ser. Somos seres de la expresión, como ha quedado bien establecido en *La metafísica de la expresión* (1957) de Nicol. Comunicamos tanto nuestra forma común de ser como nuestra peculiar manera de ser. No solamente nos entendemos cuando hablamos. Hablando vivimos y morimos, sufrimos y gozamos, nos enfermamos y nos curamos, odiamos y amamos. Todo esto es algo bien sabido.

En realidad, todas las cosas de la vida humana representan un asunto de palabras. Después de advertir que en la naturaleza humana lo más natural son las palabras, no podría extrañarnos ya la generalidad de esta afirmación. Sin embargo, el enunciado puede aparecer como algo evidente de suyo, y al mismo tiempo, como un desatino, o

cuando menos, como una exageración. Por eso no puede evitarse cierta dosis de perplejidad. Es obvio que para el hombre nada es más familiar que las palabras. La naturaleza verbal de nuestro ser es algo bien identificado. Pero ¿acaso contamos con este hecho como lo hacemos con la silla en la que nos acomodamos plácidamente o el piso sobre el que caminamos, desplazándonos con seguridad? Si nos quitaran el útil en el que nos sentamos o se nos moviera el terreno que sostiene nuestros pasos notaríamos inmediatamente que nuestros apoyos se nos esfuman. En cambio, las palabras nunca nos abandonan, ni siquiera cuando por alguna circunstancia de la vida perdemos la capacidad de hablar. Incluso cuando no podemos decir nada, cuando declaramos, por ejemplo, que no tenemos palabras para expresar lo que sentimos o lo que nos pasa, es posible aún comunicar estos hechos de naturaleza silenciosa mediante alguna forma de lenguaje. Lo inefable, al fin y a la postre, se puede comunicar. Toda auténtica comunicación es lenguaje. Nada queda por debajo o por encima de las palabras. Como en casa, diríamos, siempre podemos estar seguros con las palabras: sólo con ellas podríamos intentar convencernos de lo contrario.

El gran poder del hombre es el poder de la palabra. Es un poder compartido, de todos y de cada uno. Sin límite: se puede hablar de todo, de lo que es y de lo que no es, de lo que existe y de lo que sólo es producto de la imaginación. La nada misma puede hospedarse en las habitaciones de nuestro discurso. El poder de la palabra consiste en que puede hablar de cualquier cosa. Podemos hablar de lo que tenemos y de lo que perdimos, lo que buscamos y lo que conseguimos; de lo que queremos, lo que anhelamos, lo que lamentamos; de lo que vemos y lo que sentimos, de lo que fuimos, de lo que quisiéramos ser, de lo que somos...

### III

¿Por qué en nuestros días parece que somos particularmente insensibles al poder de la palabra? Para bien y para mal, las cosas cambian. Todavía en la primera parte del siglo XX era común que la gente viviera con fe en la palabra. Salvo casos de excepción, se daba por descontado que las personas no hablaban por hablar. El ser humano tenía palabra. El hombre era un ser de palabra, no sólo el ser de la palabra. Esto quiere decir que lo que se decía valía tanto o más que eso que hoy exigimos que quede por escrito y firmado de puño y letra como garantía de confiabilidad. Cuando se confía únicamente en lo que el papel dice, es evidente que ya no se tiene suficiente fe en lo dicho. Entonces todo parece indicar que ha disminuido el valor moral de la palabra hablada (sin que necesariamente haya aumentado el de la palabra escrita). Sucede como si los hombres (pasándose de listos, como se dice), se creyeran lo suficientemente audaces para no confiar ya en lo que dicen los demás ni en lo que ellos mismos afirman. Al parecer, ahora es cosa del pasado apelar a la fidelidad que se debe a lo que las palabras significan, a la adecuación entre palabra y realidad, y a la veracidad, que establece una concordancia entre lo que se dice y lo que realmente se piensa. Como sin duda es cosa de otros tiempos el que los seres humanos perdieran la vida en defensa del honor. Pero cuando es preciso restablecer el peso de las palabras y restaurar la ética de la comunicación, vale la pena creer en las palabras y en lo que se dice. Sin embargo, el sentido de la verdad (que naturalmente tiene que ver con el sentido de nuestra vida)

retorna solamente ahí donde una ética de la creencia, en la expresión de Villoro, trabaja a favor de “la liberación de las formas de dominio sobre las creencias que imponen los intereses particulares”,<sup>1</sup> donde los seres humanos, nos parece, se comportan crédulamente porque hallan *buenas razones* en lo dicho, en lo pensado, en lo hecho.

#### IV

Verdad de Perogrullo: para decir cualquier cosa es preciso hablar. Si no pudiéramos hablar, tampoco podríamos vivir como seres humanos. Si uno está vivo, a uno le pasan cosas. Hablamos para decir lo que nos pasa. Hablando damos razón de lo que nos sucede. Hablamos y pensamos. Si no es lo mismo el ser y el pensar, como quería Parménides, sí lo es pensar, hablar y actuar. Toda palabra es pensamiento, y todo pensamiento es acción. Sin embargo, en el mismo malentendido de que por un lado hay palabras y por el otro pensamientos, cobra vida la contumaz creencia de que hay, separadamente, acciones y pensamientos. Por una razón que no viene al caso examinar aquí, hemos separado el pensamiento de las palabras y las acciones, y les hemos otorgado una vida independiente. Pero hablar, actuar y pensar son una y la misma cosa: las palabras de alguien que actúa y piensa; el pensamiento que en la acción misma se formula con palabras; la acción que toma cuerpo en actos, pensamientos y palabras. Las palabras, las acciones y el pensamiento no son partes aisladas y distintas de lo que somos. Cuando se coloca frente a nosotros un ser humano no vemos acá las ideas de su razón y allá sus palabras y sus acciones.

Si hablar de estas cosas parece muy extraño, es probable que así se pone de manifiesto claramente nuestra incapacidad actual para notar hasta qué punto el sentido común se ha apoderado de nuestra facultad de razonamiento, obstruyendo las vías de la comprensión. No existe ninguna forma de acción humana que no esté acompañada del pensamiento y sus palabras. Parecería que el hecho de que podamos pensar en silencio (sin articular sonidos) nos autoriza a suponer, erróneamente, que el pensamiento, para pensar, se despoja de las palabras; y que la acción, para ser efectiva, renuncia a la capacidad de razonar. Pero no es mudo el pensamiento, ni ilógica la acción. Piensa hablando. Hablando, silenciosamente, piensa. Las palabras no son cosas desechables, que el pensamiento pudiera tirar a la basura después de haberlas usado. Y tampoco el pensamiento es una especie de pegamento que se utilizara sólo para ir pegando letra con letra, palabra con palabra, idea con idea. No puede darse el caso de que haya palabras sin pensamientos, pensamientos sin palabras. Por alguna razón en castellano usamos dos palabras distintas para mencionar el acto de hablar y el de pensar. Y no se trata de una razón trivial, de la idea de que tenemos muchas palabras para referirnos a lo mismo. En el fondo de la dualidad de palabra y pensamiento hay una decisión metafísica de la filosofía que encontró ahí un acomodo fácil de cuestiones difíciles. Las palabras sin los pensamientos están vacías; los pensamientos sin las palabras son ciegos. La palabra es mucho más que sonido y grafía. La acción no es sólo movimiento. El pensamiento es algo más que un par o dos de silogismos girando lógicamente en la cabeza.

---

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1982, p. 269.

No es lo mismo lo práctico que lo teórico, pero cuando establecemos la diferencia entre la acción práctica y la acción teórica, no debemos caer en el error de creer que a la vez hemos puesto las bases para mantener la diferencia entre el pensamiento y la acción. No existe esta supuesta diferencia sino cuando se concibe la acción y el pensamiento en abstracto, como dos cosas tan enteramente distintas entre sí que luego es imposible restablecer su unidad. Después de creer lo contrario durante muchos siglos, nos cuesta trabajo admitir que es lo mismo pensar, hablar y actuar. Mas no está por un lado la acción y por otro el pensamiento. Esta noción popular, generada primero en el seno mismo de la reflexión filosófica es meramente una convención, muy ampliamente utilizada por el sentido común para comunicar fácil y rápidamente lo que hacemos y lo que dejamos de hacer. Pensar es hablar, hablar es pensar. Aunque no articulemos sonidos, cuando pensamos articulamos razones. No es cierto que el pensamiento sea algo independientemente de las palabras. Pensamos hablando, hablamos pensando. Es una distinción superficial y sin fundamento la que nos hace creer que primero pensamos y luego comunicamos lo que pensamos mediante palabras. No se puede pensar sino a través del lenguaje; no se puede hablar sin que entre en acción el pensamiento. El lenguaje es el agua donde nadan las razones. El pensamiento despliega libremente sus alas en el aire de las palabras. Cualquier metáfora es útil si nos sirve para entender que *la palabra y el pensamiento son una y la misma cosa*. No hay una sola palabra que no sea en sí misma un fenómeno de pensamiento. Del mismo modo, no hay un solo pensamiento que pueda subsistir como algo independiente de las palabras. Éstas no son, entonces, el “medio de comunicación” del pensamiento. Toda palabra, hablada o escrita, es pensamiento vivo. Todo pensamiento nace, se desarrolla y perece en la textura del lenguaje.

Que no corran tus palabras más rápidamente que tus pensamientos, sostiene la recomendación de la sabiduría bíblica, aconsejando medida en lo que se dice. Sin duda alguna la observación es útil, pues es bueno no decir cosas sin haberlas pensado cuidadosamente. Siempre es mejor meditar sobre lo que va a recibir el prójimo en nuestras palabras. Pero lo pensando, en sus propias palabras, no puede modificarlo nadie. Ni el sujeto que lo pensó. Después viene la selección de lo que se quiere decir, lo que conviene decir, lo que se puede decir.

También solemos afirmar que es mejor actuar que hablar, cuando nos importa que haya más actos que palabras. Entonces exigimos, con razón, menos palabras y más acciones. Pero tenemos la seguridad de que sabemos de qué estamos hablando, y por eso confiamos en que se entiende lo que queremos decir. ¿Y qué queremos decir? Por supuesto que no deseamos sostener que preferimos las acciones a las palabras (ambas cosas tan nuestras), aunque el sentido común, envalentonado cuando lo acompaña una actitud pragmática ante la vida, podría adoptar esta significación con entusiasmo para impugnar las palabras y aplaudir las acciones. Es mejor actuar que sólo pensar. Convenido. ¿Y cuando se hace algo de veras? Esta sola pregunta hace que salga a flote la falla: el criterio de realidad está fundado en una valoración práctica de las acciones. Cuando hay efectos visibles de lo que hacemos aceptamos de buena gana una causalidad que no dudamos en llamar acción. Pero si no se ven los resultados de un modo tangible, decimos que es algo solamente pensado. Hay, pues, una devaluación del pensar, frente a una

sobrevaloración de la acción práctica. Sin duda alguna el sentido común, de talante naturalmente pragmático, debió haber influido desde siempre tanto en la idea filosóficamente justificada de la separación de la acción y el pensamiento, como en la del divorcio de la palabra y el pensamiento. En realidad no tendríamos que preguntar de qué modo se puede pasar de la acción al pensamiento o a la inversa, porque advertiríamos que en ningún caso hay la posibilidad de dar ese paso. Es claro que no se trata de concretar intenciones, por ejemplo, sino de reconocer la acción del pensamiento. Pero una vez aceptados los supuestos, cualquiera opina que *el que no hace nada* está sólo pensando o corre el riesgo de ponerse a pensar. Supuestamente sería tan opuesta la acción al pensamiento, que éste podría representar incluso una amenaza para aquélla. El que piensa inquieta al hombre de acción, porque en despecho de cierta veneración del valor del tiempo renuncia a las prisas del que quiere actuar pronto para no perder el tiempo. Toda acción tiene una determinada finalidad. Se puede afirmar que la acción teórica es una cosa muy distinta de la acción práctica, porque tiene otra finalidad. Pero tanto la acción teórica como la práctica son formas de acción humana. En nuestros días, sin embargo, la utilidad es el fin obligado de toda forma de acción. Y de este modo el pensamiento juega el papel de lo inútil, porque *no se ve lo que produce*. Desde luego que siempre es preferible la palabra significativa y responsable que la cháchara hueca de la demagogia. Pero pensar es hablar, y hablar también es actuar. Y toda acción, a su modo, habla con palabras, pensamiento y obras.

## V

Las razones de la razón producidas por el pensamiento son nuestras mejores aliadas para todo. Vivir, actuar, pensar, conocer... Y si buscamos razones vale la pena ir tan lejos como sea necesario para conseguirlas, y de paso, para deshacerse de ciertas nociones arraigadas fuertemente en el sentido común. Se puede ir, por ejemplo, hasta el recinto mismo de la metafísica de Aristóteles, en la que se ve claramente asumida la tan frecuentemente invocada definición del ser humano como "animal racional". Desde aquí parte cierta tradición filosófica que pudo sostener la propuesta de una definición lógica en la que la razón, como diferencia específica, permitía establecer una distinción neta entre el hombre y el animal.

Podemos concentrarnos un momento en la *Política*, en el pasaje de la primera parte del libro primero, donde Aristóteles dice que el hombre es un ser político porque es el único animal que está dotado de palabra, mientras que los demás sólo disponen de la voz para comunicar sus penas y sus placeres. ¿Y para qué le sirve el hombre la palabra? Según el filósofo griego, para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto, ya que sólo él percibe lo bueno y lo malo. Pero no podemos hacer a un lado el hecho de que *lógos* es palabra y razón al mismo tiempo. El poder de la palabra es, a la vez, el poder de la razón. Ahora bien: ¿para qué queremos *tener* razón nosotros los seres humanos? ¿Para presentarnos ante los demás y ante nosotros mismos como el animal más poderoso de todos, como el magnífico animal racional? ¿Acaso el hombre puede estar orgulloso de sí mismo por constituir un ente de naturaleza privilegiada, que entiende (a veces) las razones de lo real?

Si fuera así, ahora tendríamos que ser indulgentes con nosotros mismos y aceptar

que no hemos visto bien (no podemos o no queremos ver bien) lo que somos. No se vale convertir una deficiencia en un mérito. Somos seres libres, por la insuficiencia de nuestro ser.<sup>2</sup> Del mismo modo, el gran poder de la razón compensa una gran debilidad nuestra: la de necesitar razones para vivir. Los animales no las necesitan. Solamente el hombre es *el ser menesteroso de razones*. Esta carencia, no menos importante que nuestra constitutiva merma ontológica, mostrada por primera vez en el *Banquete* de Platón, la pagamos con la *obligación ineludible* de dar razón de lo que sucede. La razón no consiste en el poder de conocer sino en la necesidad de saber. En otras palabras: porque no sabemos, tenemos que preguntar. Y necesitamos saber para que las cosas tengan sentido ante nuestra mirada. Nuestro prójimo, con particular vehemencia, claro que sí, está siempre dispuestos a exigirnos la cuota de racionalidad implicada en toda pregunta, y por tanto, en toda respuesta. El riesgo de ser calumniados, víctimas de las intrigas y la ambición ajena, no nos obliga más a dar razón de lo que hacemos y omitimos que la racionalidad misma de la vida humana. Queremos decir lo siguiente: no es suficiente con vivir, pues *tenemos que* dar razón de nuestra vida. No podemos hacer algo ni ser testigos de nada sin dar razones a los demás y a nosotros mismos de lo que hacemos y de lo que hemos presenciado. ¡Qué fastidio! ¡Desde siempre y para siempre empeñados en la persecución de razones!

Podríamos creer, tal vez asustados por la tarea, que sería mejor la irracionalidad. En todo caso, el destino de la vida de los animales mejoraría notablemente si cesáramos de concebirlas equivocadamente como entes irracionales. Considerémoslo de este modo: ¿en qué radica su irracionalidad? ¿En que no piensan? No tienen por qué pensar. No buscan razones. No tienen la posibilidad de hablar, afirmando y negando, preguntando y respondiendo. Su naturaleza no incluye la (extraordinaria) experiencia del pensamiento, porque no la necesitan. Como tampoco la incluye, por supuesto, la de los vegetales y los minerales (sin que nadie, al parecer, quiera reclamárselo). No debíamos opinar más que el animal obra irracionalmente. Actúa por instinto, decimos, y el instinto en el animal, como la locura en el hombre, no es algo irracional. Sean correctas o incorrectas nuestras teorías del instinto y de la demencia humana, lo que nos debe quedar claro es que se trata de explicaciones que intentan dar razón de la racionalidad de su comportamiento. La explicación de algo, en última instancia, no es sino la exhibición (más o menos aproximada) de sus razones. Explicar es proporcionar razones.

El hombre es un ser racional, porque toda su vida está al mismo tiempo llena y necesitada de razones. Razones para vivir, razones prácticas, razones de lo real, razones de la razón. Antes de que la filosofía tratara de explicar el hecho teóricamente, los hombres sabían bien que *nada sucede sin razón*. Tienen la necesidad de razonar constantemente frente a las cosas del mundo, para averiguar por qué pasa lo que pasa. Saben que pasan cosas, y no ignoran que suceden por alguna razón. Antes de que en Grecia tuviera lugar el nacimiento de la filosofía como ciencia y de la ciencia como filosofía estaban habituados a la necesidad de dar razón de todo, simple y sencillamente para evitar la insufrible vivencia del absurdo.

---

<sup>2</sup> Cfr. Eduardo Nicol, "Vocación y libertad", tr. de Juan Manuel Silva Camarena, en *Ideas de vario linaje*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

## VI

La ciencia ofrece razones de las cosas, y también da razón de sí misma. Para hablar de la ciencia tenemos que usar palabras. Para saber hay que preguntar. Preguntar consiste en articular las interrogaciones de la razón mediante palabras. Hacer ciencia es plantear preguntas y formular respuestas utilizando palabras. Al plantear la pregunta ¿qué es la ciencia? no suele dársele importancia al hecho de que esta interrogación no es como cualquier otra. Puede creerse que esa pregunta, pongamos por caso, es igual que la que se formula para saber qué es el fuego. Sin embargo, el fuego no requiere de palabra alguna para arder. La ciencia, en cambio, necesita palabras, tanto para hablar de sí misma como para explicar cualquier otra cosa. Por ser razón y palabra al mismo tiempo, está situada en un lugar particular del conjunto de las cosas reales. Está del lado del lenguaje. El fuego, en cambio, pertenece al otro lado, al de las cosas de que se habla, sea su naturaleza material o inmaterial. En medio, si se quiere, el ser que habla (el que puede hablar incluso de las palabras).

Sin duda lo que en este panorama resulta más extraño para nuestras nociones comunes es el hecho de que la ciencia sea una forma de hablar (luego veremos que es también una forma de escribir y de pensar, a la que corresponde una forma de ser). Insistimos en que ella, como otras cosas humanas, es una cuestión de palabras. Desde luego que no queremos sostener que se trate de un mero asunto de palabras, en el sentido peyorativo de esta proposición. La ciencia no es palabrería ni un simple juego de palabras. Es algo serio. No quiere sorprender a nadie con sus razonamientos (se ocupa en digerir sus propias sorpresas) ni le satisface embaucar a despistados en la opulencia de paralogismos y sofismas. Y tampoco se reduce a un parloteo ingenioso como el que tiene lugar cuando importa más el impacto subjetivo o expresivo de las palabras que su significación estricta y objetiva.

La acción cognoscitiva es también un asunto de palabras y pensamientos. Conocer consiste en saber lo que las cosas son. El conocimiento consiste en decir lo que una cosa es. Cuando se señala verbalmente lo que algo es también se indica el modo en que cambia. No solemos darnos cuenta de que muy naturalmente afirmamos que se trata de *un decir*. Ciertamente conocer algo es un privilegio del poder de la razón, del verbo humano. Ningún acto del conocimiento es posible sin las palabras. Sólo la llamada intuición parece ser una captación directa del objeto del conocimiento. Pero sin palabras para hablar de la cosa conocida el conocimiento resulta tan ineficaz como “los palos de ciego”. Una verdadera intuición sería inútil para el conocimiento, pues en todo caso captaría lo “inexpresable” de la cosa, como dice Bergson en su *Introducción a la metafísica* (1903) y reclamaría siempre una especie de traducción para formular su descubrimiento discursivamente. El conocimiento es un discurso que hilvana razones para explicar lo que sucede o bien para decir lo que algo es. Incluso el *lógos* silencioso del alma consigo misma que Platón llamó *diánoia* en el *Sofista* es un discurso al que no le faltan palabras por carecer de sonidos. Si hay palabras, hay pensamientos. Si hay pensamiento, hay dos personas hablando, en diálogo. Las razones de la razón se gestan en la acción dialógica tanto del sentido común como de la actividad científica.

La filosofía griega descubrió a la razón como *lógos dinonai*, como *razón que se da*. En el seno de un proceso dialéctico peculiar, sólo tenemos propiamente lo que damos.

El dar razón graciosa o gratuitamente requería de la experiencia del desinterés, que los griegos asociaron inmediatamente a la experiencia del amor. Una *philia* por la *sophía*. Ciertamente algunos productos de la razón se mantienen como posesión privada y hasta secreta, y por eso mismo se venden en el mercado (como la tecnología) en forma de dispositivos que sirven para esto o lo otro. Otros se vuelven populares cuando ya han sido adoptados por el sentido común, defendido a toda costa como una posesión de todos que nadie debía atreverse a poner en duda, ni siquiera en nombre de la lógica de la razón. Aunque el sentido común no piensa, porque nunca plantea preguntas ni se deja abatir por la perplejidad (es obvio que el que se cree en posesión de la verdad se siente dispensado de buscarla), parte del principio de que bajo su invocación se consiguen autorizadamente razones verdaderas. La razón de verdad que llamamos ciencia, en cambio, es un bien común que no está a la venta, porque verdaderamente es de todos (aunque algunas universidades de hoy tomen el aspecto de almacenes para la compra y la venta de conocimientos).

¿Qué es la ciencia? Ya lo hemos dicho: un asunto de palabras, de palabras con razón. ¿Y en qué consiste la peculiaridad del pensamiento científico, si todas nuestras palabras son palabras de razón? En efecto, aún cuando la razón no se propusiera dar razón de nada, funcionaría obligadamente con razones, (razonablemente, lógicamente), o sea, dando razón. Tal como ése que un día sorprendido descubrió que hablaba en prosa, cualquiera puede notar que hablamos siempre con razón, ofreciendo razones. ¿Por qué razón? Porque no toleramos el absurdo. Porque soportamos mal que algo suceda "porque sí". Porque necesitamos razones para vivir. Por un lado, es menester que nuestra vida tenga sentido (y en gran medida lo adquiere cuando tenemos razones para explicar lo que nos sucede), y por otro, no damos un solo paso sin tener alguna razón para hacerlo. Requerimos razones de esto y lo otro. Tanto es así que podría afirmarse, con razón, que el saber científico sale sobrando, porque la razón, espontáneamente, da razones de lo real. Entonces: ¿qué más se le puede pedir?

Seguridad. Queremos seguridad en nuestras razones. Bien mirado, el asunto toma otro aspecto: si no hubiera ciencia, nos haría falta, porque el saber científico representa la única oportunidad (brindada por la realidad y la razón) *para buscar, hallar y ofrecer razones fidedignas de lo real*, o sea, *sin segundas intenciones*. Damos por cierto que no se puede dar razón de la realidad sino a través de las palabras. Por ahora no es necesario averiguar si en el curso de nuestra vida también nos sirven las palabras para alguna otra cosa. En todo caso: si es preciso obtener y dar razones de algo, se impone la necesidad de que en el universo exista *el ser de la palabra*. Este hecho extraordinario, que pareciera no sorprendernos para nada, es más impresionante que todos los fenómenos astronómicos cuyo espectáculo y explicación suelen dejarnos con la boca abierta. Si la mera posibilidad de hablar basta para quitarnos el sueño noche tras noche (obsesionándonos día tras día), no cabe duda de que la de *dar razón* es suficiente para provocar un peculiar e inquietante vértigo en nuestros razonamientos. Ahora bien: en el ojo mismo de este huracán interior, sin embargo, cobra vida la experiencia del pensamiento (cuando éste decide averiguar lo que es la ciencia).

La ciencia es la única clase de conocimientos que se apoya existencialmente en una vocación personal. Sin la distinción ética o vocacional de la ausencia de segundas

intenciones no es posible establecer la diferencia entre un conocimiento cuya garantía de verdad es parcial (parcialidad de la verdad que suele compensarse con la ganancia extra del objetivo perseguido por las segundas intenciones), y uno cuya garantía completa se asienta precisamente *en la ausencia cabal de segundas intenciones*. Cuando la ganancia extra se produce, se otorga menor importancia a la verdad del conocimiento. Así queda a la vista que el peligro que amenaza constantemente a la verdad no lo constituye la falsedad o el error, sino las segundas intenciones. Ellas echan a perder la búsqueda científica al pervertir su finalidad esencial. Sin ellas, hay ciencia; con segundas intenciones, hay toda clase de conocimientos, desde los que se obtienen *con buenas intenciones*, como las de la curación del enfermo que guía la búsqueda médica de la verdad y los que se consiguen con la intención declarada de alcanzar el aprovechamiento requerido en la atención de la necesidad, hasta los de *inmorales intenciones* de manipulación o utilización de cosas y personas que se buscan para el provecho de individuos o grupos.

## VII

En verdad no importaría con qué fuerza nos viéramos obligados a renunciar a la pobreza espiritual que nos hace creer a ciegas, sin razonamiento ni cuestionamiento. La auténtica fe no está exenta de las visitas de las dudas y las interrogaciones. Pero se las arregla para hacerles frente. Ahora bien: nadie puede sustituir la creencia auténtica mediante razones. Análogamente, ninguna creencia puede ahogar el incansable y tenaz afán de la razón de proporcionar razones de lo real. Razones que (¿extrañamente?) son mejores cuando se dan, cuando se ofrecen generosamente. Es mejor dar razón que tenerla.

Las razones que ofrece la ciencia son confiables. Se puede confiar en ellas porque se trata de razones suficientes (nunca verdades a medias), fundadas en las cosas mismas, y no de opiniones personales. Ahora bien: el rendimiento natural de la razón (de dar razón de lo que sucede) queda por entero fortalecido en la razón científica, cuya apelación a la verdad es su único compromiso. Es cierto que hoy y siempre ha sido necesario hacer referencia a la verdad, como hay que hacerlo, por ejemplo, frente al mentiroso o al que solapadamente comete un delito; para que haya justicia se acusa al culpable y se desenmascara al que miente. La verdad, entonces, presta un servicio completamente valioso. Pero la ciencia es el único camino en el que la razón se da el lujo de perseguir razones sin segundas intenciones. Por eso, aunque siempre está expuesta al error, representa el tribunal más alto de apelación a la verdad, liberada enteramente de *cualquier tipo de arbitrariedad*, y al mismo tiempo se ve libre de las interferencias de *cualquier otro interés*. Por esta razón se trata de un saber fidedigno. Se explica así que los beneficios que trae consigo el trabajo científico no dependen de las verdades encontradas (cuyo carácter hipotético puede mantenerse todo el tiempo), sino del cumplimiento cabal de la *exigencia ética* que lo hace posible. En verdad la ciencia sería algo superfluo frente al funcionamiento normal de la razón (que proporciona razones sin tregua alguna), si no abriera el paso a una versión nueva de la realidad. Esta versión diferente de lo real es especial porque no depende de nuestros intereses, genuinos o bastardos.

La ciencia es un asunto de palabras desinteresadas. Mejor dicho: una manera distinta

de hablar que consiste en decir lo que las cosas son, independientemente de lo que quisiéramos que fueran (en función de otros intereses). Esta es la gran diferencia. Se trata de un decir rigurosamente vigilado: la vigilancia estricta de sus razones es lo fundamental en la ciencia, porque de ese modo se logra evitar, por un lado, *las arbitrariedades* del sentido común, y por otro lado, las creencias y los prejuicios ligados a los intereses humanos. La ciencia es *explicación* de hechos. Sin embargo, la constatación de hechos, útil para la ciencia, no es ciencia ella misma. La investigación científica *no dice lo que pasa sino por qué razón pasa lo que pasa*. También el sentido común ofrece explicaciones de lo que sucede, pero sus explicaciones no están fundadas en razones suficientes de las cosas mismas. La ciencia no es un conjunto de conocimientos aislados acerca de la realidad ni un aglomerado de opiniones personales. La teoría es un conjunto sistemático de razonamientos metódicamente vigilados, cuya finalidad es la de explicar un determinado fenómeno, hecho o acontecimiento. La vigilancia es necesaria *por razones éticas*: se trata de vencer, en el nivel de los conocimientos, la anarquía intelectual de las opiniones humanas. Por eso es siempre una opinión fundada. Fundada porque refiere sus enunciados a los hechos mismos (sin importar nuestras consideraciones personales), procedimiento que impide que en la mente del buscador aparezca el poder de los intereses ajenos a la búsqueda misma de la verdad.

En la acción práctica el sujeto se relaciona con la cosa para saber qué puede hacer con ella. En cambio, a la finalidad teórica se le llama 'desinteresada' porque corresponde a una acción que se agota en saber lo que la cosa es, sin ocuparse de lo que pudiera hacerse con ella. El hombre es él mismo, y la cosa también. Pero cambia el fin de la relación. Es otra la manera de mirarla, porque se adopta un dispositivo existencial distinto frente a la cosa. Esta distinción radical en la actitud frente a la realidad produce dos formas de acción completamente distintas. Situado enteramente en la actitud práctica, el sujeto no puede advertir la diferencia y trata de hallar también una utilidad práctica en el saber científico. La renuncia (consciente o inconsciente) a la utilidad práctica hace posible la actitud desinteresada, a partir de la cual se ve claramente la diferencia. El hombre sabe que es interesado cuando puede dejar de serlo. Nota que habla en prosa, cuando empieza a hacer poesía; advierte que es interesada la actitud práctica cuando comienza a producir un conocimiento desinteresado. El interés por la verdad no permite establecer al mismo tiempo la vinculación práctica con la cosa (como no se puede servir bien a dos amos), en la que la verdad de la cosa pasa a un segundo plano respecto al fin esencial, que es el de saber cuál es el mayor provecho que de ella puede obtenerse (aunque nunca se sepa lo que realmente es). Si en la disposición práctica llega a adquirir importancia la empresa de conseguir un conocimiento verdadero de la cosa es porque se cree poder hallar en él un aliado incondicional para su uso práctico. Es algo noble, por ejemplo, la fabricación de alimentos, el amasar la masa y satisfacer el hambre de los seres humanos con el pan de cada día. Pero la dignidad humana alcanza un nivel mayor de nobleza cuando su acción puede llevarse a cabo liberada de la atadura con la necesidad de lo necesario (haciendo valer la redundancia). La verdad pertenece al ámbito de la libertad. La elaboración del pan es una acción libre dentro del marco de lo necesario; la búsqueda de la verdad es plena libertad respecto a toda otra conveniencia. Por eso deriva de

ella un servicio extraordinario, como el de cualquier acción enteramente libre. El desinterés cobra realidad ahí donde se puede hacer algo sin esperar nada.

La distinción rigurosa de esas dos principales formas de la acción, según su propia finalidad no implica en modo alguno la apología de una y la impugnación de la otra. Cada una de las dos formas de la acción mantiene su particular dignidad y su peculiar servicio para el ser humano. Lo único que en todo caso resulta lamentable es, por un lado, la confusión de estas dos formas de la praxis, y por otro, el predominio de una de ellas hasta el punto de eliminar a la otra. Sólo artificial y aparentemente podría quedar desdibujada esta diferencia esencial en el peculiar híbrido de una ciencia práctica, que en sí mismo es algo tan imposible como un hierro de madera o un círculo cuadrado. Ciertamente de palabras y compromisos vocacionales de carácter ético no quiere saber nada la actual concepción utilitaria de la ciencia (que la piensa así porque así la quiere: como un instrumento de conocimiento útil para satisfacer deseos, necesidades e intereses, personales y de grupo). Pero en su propósito principal de patrocinar un saber que se pueda utilizar pierde lo esencial: no la verdad misma, sino la posibilidad objetiva de conseguirla. Puede pensarse, con sentido común, que hay un conflicto por resolver, pues la ciencia *no sirve para nada*, y sin embargo, se le busca por sus verdades. ¿Para qué sirve la ciencia? Prácticamente, para nada. Teóricamente, para incrementar el acervo de los conocimientos científicos. Humanamente hablando, su importancia es fundamental, pues su fundamento vocacional, del que depende su incontrovertible en corrupta *responsabilidad moral de la verdad*, sin las sujeciones de los intereses particulares, pone de relieve la existencia del hombre como ser de la verdad y como ser del bien (que no le da lo mismo una afirmación falsa o una verdadera, algo bueno o algo malo), sobre la base del principio ético de la vida que en su propio ser le impide ser indiferentes frente a lo verdadero y lo falso, ante el bien y el mal.

El nudo existencial del conflicto desaparece cuando se está en condiciones de advertir que *las verdades que sirven no son las que ofrece la ciencia*, sino las de la sabiduría de la vida y la autognosis (que nos permiten alcanzar una idea clara del modo en que vale la pena vivir), y las del conocimiento práctico de la realidad (cuya complejidad puede ser semejante a las de la investigación científica). Lo que la ciencia proporciona es algo que nos hace tanta falta como las verdades mismas: un régimen de la verdad, como le llama Nicol,<sup>3</sup> en el que con toda naturalidad, por decirlo así, siempre es posible exigir *las razones por las cuales se dice lo que se dice*, recurso maravilloso de la libertad humana (llevado a cabo por la razón) que alivia considerablemente nuestra bien fundada inquietud de ser víctimas de engaños y embustes, imposiciones y arbitrariedades.

## VIII

El ente es racional en su contingencia: viene a ser y deja de ser, no era y llega a ser, no es mientras es... A excepción del ser, *todo tiene razón de ser*. Por lo tanto, es posible la ciencia como un modo peculiar de buscar y encontrar razones de lo real. Las palabras

---

<sup>3</sup> Cfr. Eduardo Nicol, "El régimen de la verdad y la razón pragmática", en *Ideas de vario linaje*, ed. cit.

del conocimiento práctico son confiables, porque contamos siempre con el hecho de que sus errores y sus arbitrariedades pueden ser rechazados (a veces severamente) por la realidad misma, pero no se apoyan en explicaciones sustentadas de una manera teórica. *Teóricamente*, es más seguro el conocimiento científico; *prácticamente*, es más efectivo el saber práctico. La ciencia no es un simple espejo de la realidad, sino la *creación teórica*, por medio de la palabra y la razón, de los razonamientos que nos permiten entender lo real (viéndolo con los ojos de la razón, como dirían los antiguos). *La actividad científica es un esfuerzo del pensamiento para lograr que nuestras razones coincidan con las razones de la realidad*. Los razonamientos científicos incluyen, desde luego, operaciones lógicas como la deducción, la inducción y la abducción, y además, representaciones de la realidad, hipótesis y demostraciones, ejemplo y contraejemplos, falsaciones y contrastaciones, principios y leyes. La lucha contra la arbitrariedad, metódicamente organizada, implica una clara distinción ontológica entre el sujeto y el objeto de conocimiento, coherencia lógica y adecuación epistemológica. Por el razonamiento y sus recursos (la sospecha, la presunción, la conjetura...) aparece, primero, la necesidad de explicar algo, luego, la correspondiente propuesta hipotética, y al final, el proceso probatorio por medio del cual se establece como verdadera la explicación del fenómeno en cuestión, y de este modo, la coincidencia entre lo que dice la investigación científica y "lo que dice" la realidad de sí misma. La interpretación de la palabra de lo real está incluida en el trabajo científico como algo decisivo, y por tanto, como algo que exige del ingenio humano una riqueza mínimamente comparable a la de la propia realidad.

La ciencia es teoría. La ciencia da razón de las cosas teóricamente. Esto es lo que no hay que perder de vista. Ahora bien: la naturaleza de la teoría es verbal, sus palabras son textuales. Toda teoría es un texto. Todo lo que no forma parte de la ciencia en calidad de texto, es sólo un medio auxiliar de la investigación científica, aunque juegue un papel fundamental en la prueba o comprobación de alguna idea básica. La teoría es una reconstrucción verbal de la realidad que convoca, mediante interrogaciones científicas, las razones de las cosas mismas. La teoría es la elaboración de esas razones. Desde el ámbito de esta elaboración racional, mediante experimentos y razonamientos, tiene lugar la prueba, mostración o demostración de la verdad de las razones formuladas para explicar la realidad. Ha de quedar en claro que los ladrillos y la mezcla con los que se edifica esta construcción son las palabras y los razonamientos, materia verbal en la que va tomando cuerpo y forma el discurso del texto científico.

Dentro y fuera de la ciencia, los hechos y la experiencia no significan nada sin el reconocimiento de la razón, reconocimiento que se formula *siempre* mediante palabras. En efecto: es el razonamiento el que reconoce a la experiencia como experiencia, es decir, como algo que *no es producto del razonamiento o las ideas*, y al hecho como hecho, o sea como algo que *no depende de la argumentación de las opiniones*, y por tanto, como algo indiscutible. La discusión, si la hay, sólo podrá versar sobre la explicación del hecho.

En los planteamientos del Platón del *Teeteto* aparece la explicación como tarea esencial del pensamiento: "Para mí, el pensar es una especie de discurso que desarrolla el alma en sí misma acerca de las cosas que examina. Te doy esta opinión mía como si

fueses un hombre ignorante. Así se me aparece el alma en el acto de pensar (preguntando y respondiendo): esto y no otra cosa es el diálogo o las preguntas y las respuestas que el alma se dirige a sí misma, unas veces afirmando y otras negando. Más cuando ha encontrado una explicación precisa (...) entonces mantiene tajante su afirmación y aleja de sí la incertidumbre...".<sup>4</sup> La disolución de la incertidumbre, lo sabemos bien, no siempre se lleva a cabo de un modo completo. Las correcciones del pensamiento pueden invitarla de nuevo. Y por otro lado, el diálogo que va alejándola poco a poco en el proceso de conocimiento en el que se va formulando la explicación rebasa el ámbito cerrado del pensamiento propio, pues invariablemente se cuela el otro, o mejor dicho: las razones del otro que ha pensado el mismo asunto, iniciando o continuando una cadena de razones compartidas, bajo el esquema de una estructura triangular del conocimiento,<sup>5</sup> formada por dos sujetos y un objeto (en lugar de un objeto y un sujeto naturalmente comunicados).

Explicar es exhibir o mostrar las razones por las cuales algo sucede. Si en el lenguaje ordinario tener un problema económico es lo mismo que no tener dinero, de modo parecido se presenta un problema de conocimiento cuando no se tienen razones suficientes para explicar algo. Plantear un problema es mostrar la ausencia de razones que puedan explicar un determinado fenómeno. Formular un problema es poner de manifiesto que, según el estado de la cuestión, *no hay razones* para explicar algo. En general, un problema de conocimiento consiste simple y sencillamente en la carencia de razones para explicar algo. Un misterio, en cambio, es algo frente a lo cual la razón *no puede* formular explicación alguna. El misterio degenera en un mero problema, cosa que le preocupaba especialmente a Marcel,<sup>6</sup> si tomamos por explicación del mismo la afirmación de que es algo que no se puede explicar. En la ciencia, un problema de conocimiento tiene lugar ahí donde no hay aún razones suficientes, científicamente fundadas, para formular una explicación. Las razones científicamente elaboradas son razones obtenidas mediante razonamientos metódicamente vigilados. En la actividad científica la solución de un problema consiste en proporcionar razones necesarias y suficientes para la explicación de algo.

## IX

Varias formas de acción humana toman cuerpo en un texto fundamental. Se trata siempre de verdades y acciones importantes para la vida. Este texto suele instruir, inspirar o comunicar las nociones fundamentales de una doctrina, un conjunto de creencias y convicciones, o de un saber. Algunos textos simplemente narran una historia real o inventada con los recursos de la creación artística. Esto pasa con la actividad literaria, la religión, la filosofía y las ciencias, incluso con la ley, en la legislación y la jurisprudencia. La literatura que llamamos clásica es precisamente *un conjunto de textos* cuya lectura es ya imprescindible, desde la *Odisea* y la *Iliada* de Homero, hasta

---

<sup>4</sup> Platón, *Teeteto*, 189d.

<sup>5</sup> Cfr. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, cap. segundo.

<sup>6</sup> Cfr. Gabriel Marcel, *Posición y aproximación concreta al misterio ontológico*, tr. de Luis Villoro, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955, p. 27 y ss.

las extraordinarias novelas de Proust, *En busca del tiempo perdido*, y Mann, *La montaña mágica*, pasando por Dante (*La divina comedia*), Milton (*El paraíso perdido*), Cervantes (*Don Quijote de la Mancha*), la obra poética de Sor Juana y el teatro de Shakespeare, Goethe (*Fausto*), los grandes novelistas y poetas extraordinarios de las diversas culturas de la humanidad, y muchos otros más. Los textos religiosos, como lectura guía fundamental para determinadas comunidades de creyentes: la escritura sagrada del taoísmo: *Tao Te King*; los *Seis King* del confucianismo; el *Canon Pali* del budismo; la *Biblia* de la tradición cristiana y judía; el *Talmud (Misnáh y Gemará)* de las creencias religiosas del judaísmo; el libro sagrado de los musulmanes: el *Corán*; los *Vedas* del hinduismo, etcétera, etcétera. En el pensamiento filosófico, desde el texto más antiguo de la filosofía del que tenemos noticia, el fragmento B1 de Anaximandro, hasta el escrito tal vez más revolucionario e innovador de la filosofía de la primera mitad del siglo XX, *El ser y el tiempo* de Heidegger, situados entre las lecturas obligadas de los maestros del pensamiento: Platón, Aristóteles, San Agustín, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Hegel y Husserl... En las ciencias naturales, los textos fundacionales de la física (la *Física* de Aristóteles), la geometría, (Euclides, *Elementos*), de la teoría de la continuidad natural (Aristóteles, *Historia de los animales*), de la historia del dinero y la acuñación de monedas (Plinio, *Historia natural*) la teoría de la construcción arquitectónica (Vitruvio, *Diez libros de arquitectura*), de la anatomía humana y del mono en los escritos de Galeno, los grandes textos de Copérnico, Galilei, Bacon, Newton, Einstein, Linneo, Lavoisier, Lamarck... El texto fundacional de la teoría de la evolución (Darwin, *El origen de las especies*); la teoría de los números (Gauss, *Disquisiciones matemáticas*). El famoso libro fundacional de la medicina experimental (Bernard, *Introducción a los principios de la medicina experimental*)... Las investigaciones de Pasteur, Lister, Poincaré, Planck, Bohr, Mendel, Schrödinger, Heisenberg... Los textos ya clásicos de la geometría no euclideana escritos por Lobachevsky, Bolyai y Riemann...

Los textos de la humanidad, como los llamaríamos en su conjunto, evidentemente no son un mero suplemento de la palabra hablada. Son mucho más que eso. De un modo u otro, lo escrito representa una referencia obligada en el decir en el que unos a otros los hombres se comunican cosas de importancia para su vida. La intención de una *gramatología* como la de Derrida<sup>7</sup> es la de constituir una ciencia de la escritura y el texto, en peculiar diálogo con el Rousseau del *Ensayo sobre el origen de la lengua*. Su tarea sería la de mostrar sagazmente que el lenguaje no es sino una apariencia o disfraz de una escritura primera, más fundamental que la del texto, que ha venido pasando como simple suplemento del habla. Esa escritura fundamental, anterior a la escritura del texto, tampoco sería un “simple suplemento” del lenguaje.

A nuestro juicio, sólo desde la escritura se interroga consistentemente la escritura y el lenguaje, la palabra y la razón, y todas las demás cosas. En todo caso, sin la fijeza del texto se nos mueven tan rápidamente las palabras y las razones que poco o nada nos dejan como herencia patrimonial para la ciencia y la sapiencia. Investigar es nadar profesionalmente en las aguas verbales del texto. Atreverse en sus profundidades, sin

---

<sup>7</sup> Cfr. Jacques Derrida, *De la gramatología (De la gramatologie, 1967)*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971.

la seguridad de la superficie, es mérito del investigador. No hablamos, desde luego, de una pura "investigación bibliográfica" que frente a la "investigación de los hechos" (con el aire fresco del campo) parecería como averiguación de segunda (en la atmósfera cargada de alguna biblioteca), y para muchos, como mero saber libresco. Las bibliotecas, por cierto, no son simples almacenes de libros, sino el lugar, en cierto modo sagrado, del atesoramiento más valioso de nuestro saber. El libro se convierte en un texto cuando lo podemos leer. Cada lectura hace posible el renacimiento de la palabra viva que el texto guarda pacientemente hasta la aparición de un nuevo lector. Entre la visita de uno y del otro puede transcurrir un día, un año, un siglo... La ciencia no es sino investigación de textos, porque en ellos es donde aparece *la realidad comprendida científicamente*. La vista con los ojos de otros intereses, por legítimos que sean, no es la que se intenta mostrar en la razones de la investigación científica.

## X

Sin rozar siquiera el tema de los pasajes secretos entre la lectura y la escritura, podemos traer a cuento una idea de Séneca (de la carta LXXXIV a Lucilio) en la que se sostiene que es tan necesario leer como escribir. "Ni debemos exclusivamente escribir ni leer exclusivamente, porque la primera cosa enervará y agotará las fuerzas (hablo de la composición), y la otra las disolverá y diluirá". Este pensador romano inmediatamente añade, como preocupándose sólo por lo que le pasa al sujeto que aprende leyendo y escribiendo, para precisar el sentido del proceso: "Hay que pasar de un ejercicio al otro y hay que atemperar el uno con el otro a fin de que la pluma organice en cuerpo y unidad todo cuanto fue acarreado por la lectura".<sup>8</sup> El texto propio unificaría las ideas recogidas en las plumas ajenas. En verdad sucede algo semejante en el trabajo científico, teniendo en cuenta además la aportación personal que se obtiene y se ofrece por ser quien se es, y por ver, por tanto, con una mirada enteramente peculiar lo que los demás no podían haber advertido antes de habérselos comunicado. Se trata de lo que Nicol llamó la relación dialógica del conocimiento en *Los principios de la ciencia* (1965), y que podríamos transmitir fácilmente diciendo que somos capaces de decir lo que decimos, precisamente por lo que los demás han podido decir. Los textos, por fortuna, nos proporcionan lo que los demás, como obsequio para nosotros, han dicho.

En general, la lectura y la escritura forman dos caras de un mismo proceso. Y la lectura, en cierto modo, se opone a la escucha que tiene lugar en el aprendizaje. El peligro de leer, si hemos de creer a lo que Platón dice del sofista, es menor que el de escuchar un discurso en vivo. Cuando Platón reflexiona en torno a la amenaza que se agazapa tras la aparentemente segura y bondadosa actividad del aprendizaje, revela un peculiar peligro en la enseñanza: después de la lección no hay forma de deshacerse sin daño de lo aprendido, si nos enseñaron irresponsablemente. En este punto podemos ceder un espacio a la argumentación platónica:

"-¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo,

---

<sup>8</sup> Lucio Anneo Séneca, *Obras completas*, tr. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1957, p. 618.

examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas, si habías de confiar o no tu alma al extranjero ése recién llegado, sino que, después de enterarte por la noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo. Entonces él, después de escucharme, contestó:

“-Tal parece, Sócrates, por lo que tú dices.

“-Ahora bien, Hipócrates, ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así.

“-¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

“-Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro. Pero si no, ten cuidado, querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas en otras vasijas, y antes de aceptarlas en su cuerpo como comida o bebida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuánto y cuándo. De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado” .<sup>9</sup>

No sale sobrando entonces una reflexión sobre lo que sucede cuando la enseñanza se consigue mediante la lectura, haciendo hincapié en el hecho de que cuando leemos podemos volver una y otra vez sobre las líneas del texto para entender bien lo que dice,

---

<sup>9</sup> Platón, Protágoras, en *Diálogos I*, tr. de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1990, p. 510 y ss. 313a/314b.

antes de llevárnoslo en nuestra propias razones, y de este modo, evitar que el daño que pudiera haber en nuestro aprendizaje dependiera de las malas interpretaciones de lo escrito. Por otro lado, ha de tenerse en cuenta que el beneficio de la vigilancia de lo que se dice a través de las palabras escritas debe sumarse al servicio que nos brinda nuestro propio estado de alerta en la apropiación de lo dicho por el autor del texto.

## XI

No a todas, pero a muchas palabras sabemos qué fácilmente se las lleva el viento. *Verba volant*. Para que no vuelen como plumas por el aire es preciso anclarlas a la responsabilidad ética del que habla. Y en verdad quedan bien sujetadas a su autor, aunque compartidas por el lector, cuando constituyen un texto. La corrección de lo hablado tiene otros propósitos y otros alcances, y tal vez cueste más trabajo retirar lo dicho que borrar lo escrito.

En su ensayo sobre las lenguas, Rousseau distingue tres formas de escritura: “La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros, y el alfabeto, de los pueblos civilizados”.<sup>10</sup> Si hay alfabeto, se escribe; si hay escritura, hay textos. Si se piensa escribiendo, hay ciencia. La ciencia se escribe. La ciencia es un asunto de palabras seguras, porque se trata de palabras escritas. La consignación del pensamiento, empero, queda sujeta a la contingencia de una buena lectura. La seguridad, en verdad, depende también de las vicisitudes de la interpretación. Por el contrario, ningún conocimiento práctico, incluyendo la llamada tecnología, depende de lo escrito. Aunque requiera de textos para su manejo (en la forma típica del manual de procedimientos o el instructivo de uso), lo esencial en este saber es el producto en sí mismo, y en especial, el éxito de su funcionamiento. En la experiencia misma, con pocos razonamientos, o mejor dicho sin ellos, se demuestra su efectividad. El efecto no usa palabras, aunque tenga su propia elocuencia. El texto, si lo hay, es sólo un medio de comunicación; en la ciencia, en cambio, es lo fundamental. *Lo que pasa* es lo más importante para el saber práctico. Después se puede poner por escrito. *Lo que pasa*, en la ciencia, pasa *textualmente*. En ella sólo es importante lo *pensado* en lo escrito. El texto es todo.

No es enteramente descabellada la idea de que el pensar, como huyendo de la fugacidad de su propio transcurrir, parece anhelar tanto un texto para reposar como el campesino añora su propia casa, por humilde que sea, para protegerse de las inclemencias del clima. Pero da la impresión de que la razón pone sus condiciones. Cualquiera que escribe sabe por experiencia propia que el pensamiento, inopinadamente, puede tomar su propio camino si no sujetamos firmemente la rienda de las palabras. Cualquiera sabe que a veces no se puede escribir lo que realmente se quiere decir. Cuando no podemos decir claramente lo que tenemos que decir nos fallan las palabras, nos faltan las palabras adecuadas, porque no hemos entendido bien lo que pretendemos comunicar. Si no somos dueños del pensamiento es porque no

---

<sup>10</sup> Citado por J. Derrida, *De la gramatología*, ed. cit., exergo, p. 7.

nos hemos apropiado puntualmente de las palabras y las ideas, de nuestras palabras y nuestros razonamientos. Incluso, cuando parece suficiente nuestro dominio de la materia, la autonomía del pensamiento no suele someterse completamente a nuestro designio. Sólo en el continuo vivo de la palabra el pensamiento va fluyendo natural y espontáneamente, y nos brinda solamente un margen relativamente pequeño de libertad de expresión, que solemos denominar estilo (aunque éste no está bajo nuestros designios). Paradójicamente nos obedece el pensamiento únicamente cuando lo reconocemos como dueño de nuestras propias palabras. Ciertamente todos podemos y tenemos que razonar. Pero aprender a pensar bien es aprender a hablar bien. Es preciso hablar bien para que no se nos escape el ser de las cosas (y no tanto para colmar los anhelos de una defensa a ultranza del idioma). La ciencia es una manera correcta de hablar, porque es un modo correcto de escribir. Sólo cuando aprendemos a hablar bien, el pensamiento se muestra dispuesto a colaborar (mediante su capacidad para explicar, comprender y mostrar lo real) con su poder de respuesta ante las interrogaciones que provocan su funcionamiento.

El investigador de la ciencia tiene que desplegar un especial esfuerzo lingüístico para que el diseño gramatical de los términos armonice de la mejor manera posible con la creación del texto teórico, el que alberga los razonamientos que intentan atrapar las razones de lo real. En general, es preciso hablar bien para poder razonar correctamente. La lógica misma de la razón, más que las lógicas creadas por la filosofía, permite razonar bien, hablando correctamente. El recto uso de la razón, con corrección o coherencia lógica en el manejo de premisas y conclusiones, implica el correcto uso de las palabras. Ningún escrito científico contiene lo primero que se le ocurrió a su autor. Los textos de la ciencia se trabajan una y otra vez, diligentemente, hasta que es posible aproximarse con precisión a la presentación de *lo que se está pensando* en función de *lo que se está viendo* en la realidad. Un texto *bien escrito* permite *ver bien* lo real. La gracia de un texto bien hecho consiste en mostrar las cosas tal como son.

## XII

El lenguaje verbal, en cambio, parece no poseer todo el poder que la palabra escrita tiene para mostrar las cosas de la realidad. Schopenhauer duda tanto de lo que se le atribuye a Sócrates, que en sus *Fragmentos de historia de la filosofía*<sup>11</sup> asegura que el maestro de Platón es “un artículo de fe filosófica”. Al filósofo griego le reprocha, en primer lugar, que haya tenido una gran barriga, pues eso “no pertenece precisamente a los signos del genio”. Pero sobre todo le parece sospechoso el hecho de que Sócrates no escriba: “La misma duda existe respecto a las altas facultades intelectuales de todos aquellos que no han escrito, inclusive Pitágoras. Un gran espíritu debe reconocer gradualmente su vocación y su situación frente a la humanidad, y llegar, por consiguiente, a la convicción de que no forma parte del rebaño, sino de los pastores,

---

<sup>11</sup> Arturo Schopenhauer, *Fragmentos sobre la historia de la filosofía* (Fragmente zur Geschichte der Philosophie, 1851), tr. de Vicente Romano García, Sarpe, Madrid, 1984, p. 3 y ss.

es decir, de los educadores de la raza humana. Y entonces se le impone el deber de no limitar su acción inmediata y cierta al pequeño número de hombres que la casualidad le acerca, sino de extenderla a la humanidad, a fin de que pueda alcanzar las excepciones, los mejores, los elegidos. Pero el único órgano por el que se dirige a la humanidad es la escritura". La sospecha sigue en pie, incluso cuando alguien quisiera emprender una defensa del magisterio socrático: "Verbalmente no se habla más que a un número restringido de individuos; por eso es asunto privado lo que se diga, en relación con el género humano. Pues esos individuos son, por lo común, el mal suelo para la noble semilla, en el que o bien no nace, o bien sus productos degeneran rápidamente: por tanto, ha de conservarse la semilla misma. Y esto se efectúa no por la tradición, falsificada a cada paso, sino únicamente por la escritura, la sola conservadora fiel de las ideas". Este atinado comentario es oro intelectual para lo que deseamos entender: la palabra de razón, como noble semilla de comprensión, sólo mantiene su fertilidad en el texto.

Las otras observaciones del filósofo alemán conservan la misma estrategia, la cual concentra su mirada más en la persona que en la obra: "Además, cada espíritu que piensa con profundidad tiene, necesariamente, la tendencia, para su propia satisfacción, de retener sus pensamientos y llevarlos a la mayor claridad y concreción posibles, es decir, a encarnarlos en palabras. Pero esto no se obtiene en plenitud sino a través de la escritura. La palabra escrita es, en efecto, esencialmente distinta a la oral, porque ella sola permite la mayor precisión y concisión, la brevedad por excelencia, lo que hace de ella el puro *ektypos* del pensamiento. De acuerdo con todo lo que acabamos de decir, sería una petulancia rara en un pensador no querer aprovechar la invención más importante del género humano. Por esta razón me es difícil creer en la inteligencia realmente grande de quienes no han escrito. Más bien me siento inclinado a tenerlos por héroes sobre todo prácticos, que han actuado más por su carácter que por su cerebro". (*Ibid.*)

Meditando sobre el oficio verbal de la filosofía,<sup>12</sup> Nicol piensa al filósofo como artífice de la palabra, y a ésta como el único medio por el cual es posible "acceder" al ser o la realidad, buscándolo y poseyéndolo *cuando se puede hablar bien*: "Y aquí espero que hayamos llegado a tocar el meollo de la cuestión. El filósofo es artífice de la palabra porque es *buscador del ser*. Me doy cuenta de que esto contraviene las nociones admitidas, y me disculpo por ello. Pero les invito a que recapaciten sobre estas admisiones. Tradicionalmente, el itinerario de nuestro quehacer filosófico se presenta con el siguiente esquema. Primero se piensa el pensamiento: la búsqueda sería puramente intelectual. Luego se expresa el pensamiento pensado: la verdad encontrada previamente. Siendo esto así, la belleza sería cuestión de estilo, de arte lingüístico, y la verdad sería indiferente respecto del valor belleza". Pero cuando se busca la verdad no se utilizan aparatos que detectan metales o calor, ni palas y linternas

---

<sup>12</sup> E. Nicol, "El filósofo, artífice de la palabra", en *Ideas de vario linaje*, ed. cit.

de mano. La búsqueda es verbal, dice Nicol. "No existe un pensamiento que sea puro pensamiento, en el sentido de no contaminado por la palabra. Los psicólogos nos lo aseguran, aunque hay una razón más profunda para creer que no existe verdad sin palabra, y es que la verdad es una posesión y es un don al mismo tiempo. Esta posesión no la conseguiría un pensamiento sin palabras. El ser sólo puede poseerse en el acto mismo de ofrecerlo. De hecho, el don del ser por la palabra no termina nunca, porque empieza con la búsqueda. Quiero decir que la búsqueda es ya una posesión". Si se habla con propiedad, la ganancia es la realidad, la cual no se alcanza con la mano sino hablando de ella: "La apropiación del ser es la auténtica propiedad de la palabra: lo que se llama "hablar con propiedad" es hablar del ser con intención de verdad. Esta es, dialécticamente, una intención a la vez posesiva y generosa. Y como el ser no se da ni se posee con las manos, sino sólo con el verbo, el buscador de verdades es modelador de palabras, artífice nato de la palabra. Su instrumento no es el arte retórico. Aunque su oficio requiere destreza profesional en la expresión, su vocación misma impide que el artífice sea artificioso, que lo buscado resulte rebuscado. Su recurso es el método. La belleza verbal reside en lo que Descartes llamó "*la recherche de la vérité*". La búsqueda, entiéndase bien. Hablar del ser como es debido sería, literalmente, un discurso del método: una palabra metódicamente encauzada hacia el ser. 'Método' significa camino: el curso de ese discurso es la vía que toma el filósofo buscando el ser con palabras". Pero el discurso es palabra, y ésta es texto en el plan de la búsqueda de la filosofía y la ciencia.

### XIII

En el taller del pensamiento se trabajan los textos, sus palabras y sus razonamientos, en un proceso semejante al que convierte el carbono cristalizado de un diamante en un espléndido brillante, tallando sus facetas por el haz y el envés. Lo escrito se deja pulimentar, como se pulen rústicos caracteres. Por esta razón la marcha segura de la ciencia requiere de una permanente vigilancia de las palabras, de su definición correcta y su acepción precisa. La definición esencial y nominativa de las palabras es una exigencia metodológica del trabajo científico. El desarrollo del vocabulario técnico de una disciplina científica guarda una relación directa con su avance epistemológico o cognoscitivo, y no depende, como pudiera parecer a simple vista, de una unidad artificial de significados que se hubiera logrado mediante un acuerdo o contrato verbal (en una especie de consenso lexicológico), sino de la riqueza conceptual que la disciplina en cuestión pueda justificar mediante su natural diversidad teórica. Las razones que toman cuerpo en las palabras claves del conocimiento de una determinada zona de lo real constituyen conceptos cuya fertilidad cognoscitiva depende directamente de su claridad y distinción, las cuales, desde siempre, pertenecen a los requerimientos esenciales del trabajo científico. El pensamiento filosófico siempre ha dado importancia a los mecanismos y las justificaciones lógicas y gramaticales de los términos, ya que éstos allanan o entorpecen el camino en el que la cosa misma aparece por gracia del lenguaje.

Pero el lenguaje puede caer en desgracia. Pueden faltarnos las palabras o no decir lo que con ellas podíamos decir. Cuando nos faltan las palabras podría tratarse de algo más que una mera carencia de vocablos, diccionarios o repertorios lexicológicos. Podría

revelarnos una profunda alteración en las coordenadas ontológicas básicas formadas por el ser, el hombre y el lenguaje. Dentro de este tablero filosófico suele notarse la falta de sentido de algunas palabras fundamentales señalando principalmente una decadencia del lenguaje. Según Heidegger<sup>13</sup> la destrucción de nuestra referencia al ser explica el deterioro general del lenguaje, y no al revés: “El hecho singular de que el ser ya sólo es una mera palabra y un humo evanescente se tendería a subordinar al hecho más general de que a muchas palabras, y precisamente a las esenciales, les ocurra lo mismo y que, en general, el lenguaje esté desgastado y deteriorado, al ser medio de comunicación imprescindible pero sin amo, arbitrariamente utilizable, tan indiferente como un medio de transporte público, como el tranvía al que todo el mundo puede subir y del que cualquiera puede apearse. Cualquiera habla y escribe sin impedimentos y, sobre todo, *sin riesgos*, usando el lenguaje a su antojo y gusto. Esto es así, sin duda. Además, sólo muy pocos tienen todavía la capacidad de pensar en todo su alcance esta mala relación y desproporción en que la existencia actual se halla con respecto al lenguaje”. La mala relación con el lenguaje es fundamentalmente una mala relación con el ser. “Las organizaciones que se proponen purificar el lenguaje y preservarlo de la progresiva desfiguración, merecen respeto. Pero tales empresas sólo demuestran más claramente que ya no se sabe qué es lo importante en el lenguaje”.

¿Y qué es lo importante en el lenguaje? Tal vez lo que pudiera quedar de manifiesto al revelar la existencia de una mala relación nuestra con el lenguaje, sea cual fuere su relación con el ser, que consiste en una inmoral relación con el prójimo y con nosotros mismos al descuidar, ignorar o destruir el sentido ético de las palabras que normalmente nos obliga a hablar bien para bien de todos, ya que el destino del lenguaje, a nuestro entender, se funda en una referencia del hombre al ser *de carácter moral*. Todo haría suponer, entonces, que esta referencia *decide* el tono moral de la existencia y el saber, en su vinculación con el bien y la verdad, y por tanto, la estatura de la vida humana.

Pero las palabras se acaban. Pueden escasear en nuestro pensamiento como escasea el agua en algunos ríos. Podríamos ya no tener palabras ni para hablar de la falta de las palabras. La vida se empobrece notablemente en la penuria de las palabras. Con pocas palabras el pensamiento se marchita y muere. En las palabras mal usadas el pensamiento degenera, se deforma, se anula, y sus razones fallan. En la investigación científica, y en la existencia misma, hablar bien no es dominar el arte de la oratoria. No es un lujo cultural sino una exigencia de la razón de verdad. Es necesario hablar bien con el fin de que en el cuerpo de las palabras encarne la precisión y la agudeza del razonamiento con el que es capaz de perseguir y atrapar la verdad. Ciertamente el pensamiento práctico de la inteligencia permite subsistir, pero consume pocas y sencillas palabras, como si cuidadosamente se hubiera extirpado de ellas la ambigüedad y la riqueza semántica de la complejidad propia de la experiencia humana. Lo práctico no requiere de la fineza de la expresión ni la disfruta. Como por obra de una especie de maleficio siniestro, cuanto más esquemático y automático es el curso de la acción práctica, más

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica (Einführung in die Metaphysik, 1953)*, tr. de Angela Ackermann Pilári, editorial Gedisa, Barcelona, 1995, cap. I, p. 54.

pobre y tosco es el lenguaje que la acompaña. Para decirle al prójimo que lo amamos, o para hablar de la serenidad que se conquista cuando por fin estamos en paz con nosotros mismos, se requiere de mayor sutileza de lenguaje que cuando averiguamos el precio de las cosas o pagamos una mercancía y exigimos el cambio correcto. La lógica simple del sí y el no, la que no se compromete nunca con el problema ontológico del ser y la nada, y con la cuestión de la libertad, es suficiente para desplegar toda la fuerza de la razón calculadora, la que rige algunos afanes humanos arduos y malintencionados, quehaceres prácticos del más variado tipo, artificios de toda laya, así como a la técnica, incluyendo su pariente rica la tecnología y sus aparatos. Por el contrario, la razón pensante convierte a cada persona en un usuario responsable del lenguaje, y a cada científico en un obrero de la palabra. La ciencia, hablando con propiedad, es un asunto de palabras.