

## EL IDIOMA CONTEMPORÁNEO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Dijo Condorcet en el siglo XVIII que la ciencia no es sino un lenguaje bien hecho, y lo dijo más o menos por la época en la que su paisano Condillac, en su magnífica *Gramática* para la instrucción del príncipe de Parma, afirmaba que las lenguas son otros tantos «métodos analíticos», o lo que es lo mismo, que el primer análisis de la realidad que tenemos nos lo da hecho nuestro idioma. Es así como, en plena Ilustración, se va preparando el decisivo giro en la historia del pensamiento europeo que llamamos el «giro lingüístico», y cuya primera y tal vez mejor expresión cabal se encuentra en la obra teórica de Wilhelm von Humboldt, a comienzos del siglo XIX. Ni en su época ni hasta mucho más tarde se entendieron bien las ideas de Humboldt. Sin embargo, nada sería ya igual a partir de él.

A comienzos del siglo XIX las Humanidades entraron en una dinámica de tensión extrema. Por una parte, se descubrió el parentesco entre la mayor parte de las lenguas europeas y lenguas orientales como el sánscrito o las lenguas iránicas. Esto dio lugar a una «ciencia del espíritu» totalmente nueva y distinta, en la que hechos de la cultura —no de la naturaleza— se estudiaban con métodos y técnicas propios de las ciencias de la naturaleza, y eso porque en el núcleo mismo de la cultura había aparecido un objeto de estudio, los sonidos del lenguaje y su evolución, que podía y prácticamente exigía ser estudiado como un objeto natural. Simultáneamente, los filólogos clásicos y los historiadores hallaban también en sus dominios zonas de trabajo que parecían exigir métodos análogos a los de la observación de la naturaleza: registrar hechos, contrastarlos, combinarlos para formar hipótesis nomológicas, verificar el cumplimiento de éstas. Es así como, a lo largo del siglo XIX y sobre todo en Alemania, cobra fuerza la noción de unas «Ciencias del espíritu» que se distinguen de las de la naturaleza más por su objeto que por su método y su lenguaje.

El de las ciencias de la naturaleza es, como decía Condorcet, un lenguaje bien hecho. ¿Qué significa esto? Significa que sus palabras designan inequívoco-

camente cosas o hechos que existen y pueden ser identificados, y que no se confunden con otros; y significa que las combinaciones sintácticas de esas palabras no son ambiguas ni difusas, sino que reflejan inequívocamente conexiones lógicas bien controladas. Son, como diría más tarde Tarski, lenguajes estrictamente especificados.

El lenguaje que llamamos natural no es así. Al menos, desde Humboldt, sabemos que las palabras que salen de la boca del hablante no cruzan el espacio acompañadas de un significado que el oyente decodifica en cuanto lo percibe, sino que cruzan el espacio como lo que son en él: como meros complejos acústicos. Es eso lo que percibe el oyente, y el significado que él entiende lo genera él mismo. Como decía Humboldt: la palabra recibida pulsa en nuestro instrumento interior la tecla correspondiente y suscita en él una reacción correlativa, pero no la misma que la del hablante. Pues en cada uno de nosotros es el conjunto de la experiencia acumulada el que reacciona al lenguaje que escucha y le da sentido, pero le da el que cada uno puede darle. No hay dos hablantes que se representen exactamente lo mismo a propósito de una palabra, de modo que «el lenguaje tiende puentes entre una individualidad y otra, pero la diferencia entre ambas más bien la acrecienta».

Las llamadas ciencias del espíritu tienen por objeto fundamentalmente textos lingüísticos. El filólogo, el historiador, el filósofo, el jurista, el psicólogo, el teólogo tratan ante todo de textos ajenos, de palabras dichas o escritas por otros, a las que se trata de dar un sentido que pueda ser integrado en un sistema coherente de ideas y explicaciones. Si un jurista quiere explicar qué significa exactamente un precepto legal, o cómo exactamente hay que clasificar en el cuadro de los conceptos jurídicos un hecho descrito de una cierta manera; si un filólogo quiere explicar qué quiere decir un poema, o qué pretende poner de manifiesto una novela; si un psicólogo quiere interpretar las expresiones de un paciente en el marco de un cuadro patológico determinado; si un historiador intenta determinar qué significa tal o cual expresión contenida en una cierta crónica o documento: todos ellos están realizando intentos de traducir un material que les llega en «lenguaje natural» a un idioma científico determinado. ¿Y cómo son los idiomas científicos?

Desde que, a comienzos del siglo XIX, las Humanidades descubrieron en el seno de sus propios objetos tradicionales (la gramática, la historia, la filología) núcleos que parecían requerir un tratamiento metodológico afín al de las ciencias de la naturaleza, el modelo o paradigma de idioma científico que más o menos inconscientemente se adoptó en las Humanidades fue justamente el de las ciencias propiamente dichas. Su lenguaje bien hecho, sus lenguajes estrictamente especificados. El modelo de un idioma cuyo vocabulario identifica hechos reales y cuya sintaxis se ajusta a la lógica formal. Y, en efecto, en Lingüística

histórica no caben expresiones difusas: las leyes fonéticas han de ser expresadas con el mismo rigor formal que el teorema de Pitágoras. Y pueden serlo de hecho. ¿Es éste también el caso en la filología, en la historiografía, en la psicología? ¿Lo es, más allá de los puros sonidos del lenguaje, en las otras zonas de éste, en la morfología y en la sintaxis?

Veamos un caso ciertamente extremo. En la cultura india existe una noción denominada «el *brahman*» (sustantivo neutro). Esta noción desempeña en aquel marco cultural un papel comparable al que en la Europa cristiana desempeña la idea de Dios. Se dice del *brahman* que es lo absoluto, que es lo radicalmente otro, que es inaprehensible e inefable, que es el todo, o que es el origen de todo, que es lo más real, quizá incluso lo único real. Sin embargo, el *brahman* no es Dios. En sánscrito hay un término emparentado con el nuestro, *deva*, que designa a los dioses del viejo panteón védico y luego a los del panteón hinduista clásico y actual, y que, por extensión, se aplica también al dios único de los monoteísmos indios. Pero un *deva* tiene todavía algo de más cercano y comprensible que la noción de un dios absoluto. Para el Dios único los indios usan más bien la expresión «*isvara*», que traducimos por «El Señor»; es Shiva en el shivaísmo y Vischnú en el vischnuismo. No es el *brahman*, pero a veces se afirma que sí lo es. Cuando se dice que el Señor es el *brahman*, se está identificando en una frase algo que entra en ella como distinto, como dos nociones diferentes que se equiparan en una ecuación, como  $a = b$ . ¿Pero qué es entonces el *brahman*? ¿Existe tal cosa? En la cultura india preguntar si el *brahman* existe es tan absurdo como en la nuestra preguntar si la realidad existe: tanto el *brahman* como la realidad son nociones que en su misma composición incluyen la necesidad incondicional de entenderlas como existentes. Pero nosotros, los europeos, no podemos identificar nada como el *brahman*. No podemos considerarlo como el nombre de algo que existe: tenemos que entenderlo como una cierta construcción mental de los indios. Y lo mismo les pasa a ellos con nuestra noción de la realidad y con nuestras nociones de Dios.

Y esto es lo que en realidad ocurre con todas las palabras de un lenguaje natural que van más allá de lo que es totalmente inequívoco porque es totalmente banal. Palabras como libertad, amor, discriminación, estado, naturaleza, arte, o incluso nociones mucho más concretas y no por eso más coincidentes de persona a persona, como amargo, programa, comida, disfrute, asco... No hay dos personas que asocien con ellas las mismas imágenes, las mismas connotaciones emocionales, las mismas consecuencias prácticas.

Nada de esto sale, sin embargo, a la luz si se toma como ejemplo válido y paradigma del lenguaje natural cosas banales como las mesas, las sillas, el nombre de la rosa, el color de la nieve, o si llueve o deja de llover. La ideología cientificista del siglo xx ha huido del problema del significado de sus propias

palabras, refugiándose en modelos teóricos del lenguaje basados en ejemplos banales. Y lo banal no es un ejemplo válido de lo problemático. Cuando una persona no entiende a otra, y le importa mucho entenderla, de nada sirve que recurra al diccionario; si yo no sé por qué mi pareja me ha dicho algo que me ha turbado profundamente, no encontraré la respuesta ni en el diccionario ni en la gramática de nuestro idioma. Tendré que aplicar una gran dosis de energía personal a un esfuerzo peculiar de interpretación, que ciertamente no será el de la traducción de lo que me ha dicho a un lenguaje estrictamente especificado. Será, tal vez, traducción, pero de otra clase. Y será sin duda una traducción comparable a la que me exige el intento de entender un nexo histórico complejo, un cuadro psicológico opaco, un poema críptico, una frase filosófica desconcertante.

La lógica del siglo XIX ha elaborado esta problemática a su manera. Dado que incluso en lenguajes estrictamente especificados no se pueden evitar conflictos lógicos como el de las antinomias, Bertrand Russell inventó una noción que ha tenido una trascendencia inaudita: la del metalenguaje. Esta noción ha influido enormemente en la manera como las ciencias del espíritu del siglo XIX se han visto a sí mismas, y ha causado en ellas no pocas confusiones. Quisiera por eso traerla a colación críticamente. Pero vayamos paso a paso.

Un lenguaje estrictamente especificado es un lenguaje que se obtiene por reducción a partir del lenguaje natural: para obtener un idioma científico sin ambigüedades, indeterminaciones ni confusiones, tengo que limpiar mi idioma de partida de todas esas impurezas. Tengo que *limitar su vocabulario* a los términos que admiten una definición precisa en los términos de cada ciencia en particular, y tengo que *depurar su sintaxis hasta dejarla en pura matemática*. Un lenguaje así es ciertamente más pobre que el lenguaje natural, pero a cambio es capaz de rendimientos que la ciencia y la tecnología necesitan, y que el lenguaje natural no produce.

Un metalenguaje es un lenguaje que trata de otro lenguaje. El lenguaje del que trata el metalenguaje es su «lenguaje objeto», y es uno de esos lenguajes que han sido reducidos para poder ser estrictamente especificados. Cuando en un lenguaje reducido se produce un conflicto interno, hay que salirse de él y subirse a un lenguaje que contenga al anterior y lo exceda en por lo menos un elemento, esto es, que sea esencialmente más rico, por poco que sea. Pero también ese metalenguaje puede entrar en conflictos internos que sólo podrán resolverse ascendiendo a otro metalenguaje más rico que él. Se forma así idealmente una jerarquía de lenguajes reducidos, cada uno un poco más rico o más pobre que el anterior. Y dice la teoría de los metalenguajes que el lenguaje natural es el último metalenguaje de todos los lenguajes reducidos. Porque es el más rico el que no ha sufrido ninguna reducción.

La idea del metalenguaje ejerció una comprensible seducción sobre una lingüística ávida de legitimación científica: ¿qué más natural para ella, y más prestigioso, que concebirse a sí misma como un metalenguaje? La opción contenía, sin embargo, riesgos que prácticamente nadie advirtió al principio, y que se tradujeron en graves problemas y fracasos más adelante. Pero para comprender esto tendremos que volver un poco atrás otra vez.

El descubrimiento de las leyes fonéticas en la lingüística histórico-comparativa fue el disparo de salida para un movimiento en el conjunto de las Humanidades: el de intentar convertirlas también a ellas en ciencias nomológicas, esto es, en ciencias que descubren regularidades y formulan leyes generales, las leyes que se supone que gobiernan el comportamiento de los objetos. Los historiadores empezaron a buscar regularidades en la Historia que permitiesen formular leyes históricas, los psicólogos buscaron leyes psicológicas, los recién inventados sociólogos, leyes sociológicas, etc. En 1875, el lingüista Hermann Paul publicaba sus «principios de la historia del lenguaje», en los cuales se daba por sentado que también los llamados «objetos culturales», como los idiomas, se rigen por principios que pueden ser descubiertos, comprendidos y formulados como leyes, nomológicamente. Sin embargo, la profundidad de comprensión que se estaba alcanzando en el estudio de las ciencias del espíritu no permitió a los científicos ser demasiado ingenuos. Por lo menos, los más inteligentes de entre ellos, y Hermann Paul también, tuvieron que preguntarse qué exactamente era una ley en el dominio de la cultura y del espíritu. Qué es aquí una regla, y qué quiere que un comportamiento humano, un acontecimiento histórico o un texto «se ajustan a una regla» o «están gobernados por una ley». La nomología de las ciencias del espíritu era, eso lo intuía la mayoría, una nomología análoga, no igual a la de las otras ciencias. Las ciencias del espíritu eran tales ciencias sólo en un sentido analógico. El paradigma de las leyes fonéticas tenía sus límites, y casi ningún otro objeto cultural se comportaba como los sonidos lingüísticos en la historia. Las ciencias del espíritu necesitaban fijar su estatuto en la geografía de las ciencias, y definirlo, a ser posible, en términos formales.

La idea de que la lingüística era un metalenguaje parecía aportar una solución precisa al problema del estatuto lógico de la ciencia del lenguaje. La Lingüística trata de los idiomas que estudia: ellos son, pues, sus «lenguajes-objeto». Ella es su metalenguaje. Ella se elabora para su propio uso un idioma propio, cuyas palabras designan los hechos del lenguaje y cuya sintaxis es lógica. Y de acuerdo con este paradigma operan también las otras Humanidades: la filología, la psicología, la ciencia jurídica, la sociología: todas ellas se componen de un vocabulario que designa inequívocamente los hechos del objeto, y lo combinan mediante una sintaxis depurada de ambigüedades. *Los textos en los que consisten los objetos son así los lenguajes-objeto de estas ciencias que son sus*

*metalenguajes. El problema es, claro está, que como lenguajes científicos, éstos han de asumir reducciones, y que, en cambio, sus lenguajes-objeto son precisamente lenguaje natural, o sea, último metalenguaje de los que se pretenden metalenguajes suyos.*

Todo esto no se hizo nunca explícito, pero se infiere con toda claridad cuando se leen los textos fundacionales de las escuelas correspondientes. Se instaure así en las Humanidades lo que se ha llamado su científicismo ingenuo, que consiste en creer confiadamente en que una terminología, por el mero hecho de serlo, designa realidades, y que una sintaxis científica es lógica, aunque se sirva de medios del lenguaje natural. Esto nos lleva a creer que palabras como comportamiento, complemento directo, delito o revolución son palabras como mesa, silla o armario, y no palabras como «*brahman*», «libertad» o «arte». Que algo, o es una revolución, o no lo es, y yo puedo saberlo directamente con sólo mirar, y lo puedo designar inequívocamente. ¿Pero era la guerra civil española una revolución? ¿Hasta qué punto lo era o no lo era? Alguien con agudo sentido del humor la llamó «una revolución de los ricos contra los pobres»: extraña revolución, en verdad.

Para que una ciencia sea tal, tiene que poder estar segura de que sus palabras designan realidades inequívocas y no cosas como el *brahman*. ¿Pero cómo distinguir nitidamente en el terreno de la cultura las palabras de una clase de las de otra? ¿Cómo estar seguros de que conceptos como el de revolución, o el de delito, no son construcciones mentales nacidas de un cierto contexto, y que con el paso del tiempo no alteran su sentido o incluso lo pierden? Necesitamos un idioma del que fiarnos «ontológicamente», pero ¿dónde encontrarlo? Las ciencias de la cultura no son experimentales: no podemos parar la historia, la literatura o el derecho y empezar a crear contextos artificiales para comprobar si nuestras palabras valen para todos o sólo para algunos.

Y no podemos salirnos del lenguaje natural y subirnos a otro que sea su metalenguaje, porque él es el último metalenguaje. Los conflictos que se producen en su interior no pueden solventarse en ninguna instancia más alta. ¿Cuál puede ser entonces el idioma de las ciencias del espíritu? ¿Es siquiera imaginable que puedan tener un idioma simultáneamente científico y natural, o sea, último metalenguaje?

En realidad, sí. Esto es posible, pero lo es bajo condiciones muy especiales y excepcionalmente exigentes. Veamos cómo y por qué.

Un metalenguaje es, por definición, esencialmente más rico que su lenguaje objeto. Pero es también, por definición, un lenguaje que trata del lenguaje objeto, y no de otra cosa cualquiera. Es el lenguaje superior en el que se intenta resolver un problema del lenguaje inferior. Es un lenguaje creado para resolver un problema del otro lenguaje.

Si esto es así, la tesis de que el lenguaje natural es el último metalenguaje de todos los lenguajes reducidos tiene que ser entendida en sus dos características definitorias. No sólo es un lenguaje más rico que cualquier lenguaje reducido, sino que es además el lenguaje que trata de los lenguajes reducidos. Sólo cuando lo hace es su metalenguaje. Cuando yo voy a la compra y pregunto cuánto debo, estoy hablando en lenguaje natural, pero ese lenguaje natural que estoy generando en ese momento no es el último metalenguaje de ningún lenguaje reducido, porque no trata de ninguno de ellos. No todo lenguaje natural es, pues, último metalenguaje. Sólo lo es aquel que se genera como tal, con esa intención.

Pues bien: se puede ciertamente concebir las ciencias del espíritu como intentos de hablar un metalenguaje superior a los lenguajes de los textos que son nuestros objetos de estudio; un metalenguaje en el que lo que no se entiende bien en nuestros textos se explique de forma que resulte inequívoco. Podemos concebir nuestras ciencias como el lugar lógico en el que se resuelven los problemas del lenguaje de los textos. Pero para eso tenemos, en primer lugar, que cerciorarnos de que ese lenguaje nuestro es más rico que aquel en el que se han generado los problemas que intentamos resolver. El historiador tiene que estar seguro de que habla un idioma más rico que el de sus documentos; el psicólogo tiene que estar seguro de que el suyo es un idioma más rico que el del paciente; el filólogo tiene que estar seguro de que el suyo es un idioma más rico que ¿el de... Shakespeare? ¿Cervantes? ¿Goethe? ¿Pero qué filólogo podría satisfacer semejante requisito?

¿Hemos entrado tal vez en una vía equivocada? ¿Nos estamos planteando un imposible?

No, no es un imposible, pero sí es algo muy difícil. *Y aquí no valen atajos*: yo no podré de hecho explicar satisfactoriamente a nadie la problemática de las tragedias de Sófocles si no estoy en primer lugar a la altura de su autor intelectual y moralmente, y si no apporto además la riqueza adicional —necesaria por definición— de una perspectiva histórica. Pero tengo que renunciar al modelo de lenguaje según el cual las palabras designan inequívocamente porciones existentes de la realidad, y tengo que volver al modelo humboldtiano: las palabras que estudio, procedentes de los autores que son mi objeto, no han de ser decodificadas por mi dispositivo interior para restaurar la intención significativa del autor, sino que han de desencadenar en mí una reacción que sea por lo menos no más pobre que la del autor.

El significado lo tengo que generar yo, y será el resultado del conjunto de mi experiencia tanto literaria como lingüística como de la vida en general. Queda claro, pues, que nunca generaré un significado del que pueda creer que es el que esas palabras tenían para su autor. Pero si aspiro a ser reconocido como

científico, *tendré que poder garantizar que ese significado no es menos rico*. En caso contrario, estaré engañando. La filología y la historia, entendidas como metalenguajes, plantean al científico la exigencia insoslayable de una *riqueza del lenguaje de la interpretación que sólo puede ser resultado de una profunda experiencia histórica, además de una impecable competencia lingüística*. Si no se garantiza esto, no se está ofreciendo ciencia, sino a lo sumo comentarios de aficionado.

Y lo que es obvio es que ninguna terminología profesional es un medio adecuado para configurar el idioma de esta ciencia, pues las terminologías son siempre reducciones que generan lenguajes reducidos, y el lenguaje de la interpretación de la cultura tiene que ser natural, pues sólo así podrá ser último metalenguaje.

Pero como ya decía, un lenguaje natural sólo es último metalenguaje cuando, además de ser más rico que el lenguaje reducido que es su objeto, trata específicamente de él, y es generado para resolver sus problemas. ¿Cómo se cumple este requisito en el lenguaje de las ciencias del espíritu? ¿Cómo se genera un metalenguaje capaz de tratar y resolver competentemente los problemas de comprensión de lenguajes a su vez naturales, y además tan ricos y complejos como los de la literatura, el derecho, la filosofía? ¿Cómo se vuelve un lenguaje natural competente para actuar de metalenguaje de esos lenguajes?

Sólo hay un camino, nuevamente arduo y sin atajos. El único metalenguaje capaz de tratar competentemente de todos los demás discursos es aquel que los tiene en su totalidad como objetos, y que se niega a sí mismo toda reducción. *Es el discurso crítico de todos los lenguajes reducidos realizado en un lenguaje no reducido a su vez*. Ésta es mi tesis «fuerte», y quisiera explicarla brevemente.

La «riqueza» lingüística es básicamente la no reducción. En la literatura la riqueza es el cultivo deliberado de la plurivocidad, de las connotaciones diversas, de las sugerencias sólo parcialmente determinadas, de la ambigüedad, de los sentidos múltiples, incluso de las contradicciones; en la filología la riqueza es no clausurar *a priori* ninguna perspectiva posible sobre los textos, no limitar la visión ni histórica ni temáticamente; en la lingüística la riqueza es sostener la tensión de la totalidad, no reducir el objeto lingüístico a una sola dimensión, o a unas pocas.

Ahora bien: la reducción es lo espontáneo en la vida del lenguaje. Todo el mundo tiende a refugiarse en expresiones más o menos estereotipadas con las que no se corren riesgos, porque están socialmente aceptadas como correctas. Un lenguaje reducido al ámbito del de los demás da seguridad. En el trabajo científico lo más seguro es adoptar el lenguaje del propio maestro, o de su escuela, y atenerse a sus limitaciones: es también la forma más segura de apro-



bar y conseguir una plaza docente. La reducción lingüística es una forma esencial de economía de la personalidad. Es un limitarse a los prejuicios vigentes y a las expresiones que los reflejan y refuerzan. Así que comprometerse a no reducir el propio lenguaje equivale a comprometerse en la empresa infinita de revisar críticamente cualquier costumbre expresiva, cualquier uso consagrado del lenguaje que pudiera limitar nuestra percepción de la totalidad. Es comprometerse a sostener siempre la tensión de producir el propio lenguaje por propia iniciativa, sin reposar en la fraseología ya hecha, sin acogerse a las reducciones usuales. Y es comprometerse a no construir terminologías nuevas, a no edificar nuevos sistemas reductores del lenguaje de la ciencia. Es, en suma, comprometerse con una *actitud filosófica*.

La riqueza consistente en la no reducción es uno de los requisitos del último metalenguaje, pero sólo uno. El otro es tener a los demás lenguajes por objeto expreso, y hacerlo sin reducciones. Esto implica crítica: *la única forma de ocuparse de otros lenguajes sin autorreducirse es realizar, en concreto y en cada caso, la crítica de las reducciones de esos otros lenguajes, lo cual es una definición de la filosofía*. Crítica es aquí reconstruir el punto en el que un lenguaje se ha apartado de la totalidad al asumir una cierta reducción. La crítica reconstruye, pues, la génesis de la reducción y examina su legitimidad: comprueba hasta qué punto era necesaria esa reducción para resolver el problema que la motivó, y examina en qué sentido esa reducción cegaba la percepción de la totalidad. Examina también el planteamiento del problema en virtud del cual se procedió a reducir la perspectiva, y estudia la relación de ese planteamiento con la posible percepción de la totalidad.

El criterio es, pues, la totalidad. ¿Pero cómo podemos saber que la tenemos? ¿Cómo estar seguros de que, a la hora de enjuiciar la manera de resolver los problemas de los demás, no estamos nosotros también perdiendo de vista la totalidad? ¿Cómo saber si nuestro punto de vista es o no es, a su vez, alguna clase de reducción, alguna de esas «cristalizaciones de la conciencia» que llamamos ideologías?

Tampoco aquí existen atajos: el único modo de saberlo es conocer la historia lo suficientemente bien como para saber que al menos uno no ha perdido de vista algo que otros ya han visto alguna vez. No podemos saber que tenemos la totalidad en un sentido metafísico, pero sí podemos, y debemos, cerciorarnos de que no estamos repitiendo errores ya corregidos anteriormente en la historia. No podemos acceder a una comprensión cabal suprahistórica, pero estamos *obligados a conocer las comprensiones anteriores y a reconocer y asumir sus logros críticos*. Eso, sin embargo, no es posible si la historia no se estudia a fondo y desde esta perspectiva crítica. No se puede acometer un solo problema filosófico, lingüístico, filológico, teológico o jurídico si no es desde

el conocimiento de la historia de ese problema, estudiada precisamente para poner de manifiesto el cómo y el porqué de las anteriores reducciones por referencia al grado de totalidad ahora posible. No se puede caer por detrás de lo que ya se ha logrado, porque también eso sería engañar.

De este modo *la totalidad que puede y debe ser nuestro criterio es la que en cada caso nuestra historia nos hace posible*. Para mantenerla como criterio se requieren de nosotros dos cosas: experiencia histórica y libertad. La experiencia histórica nos hace cultos y garantiza la riqueza de nuestro idioma; la libertad nos emancipa de las reducciones lingüísticas y nos capacita para el discurso radicalmente crítico de un verdadero metalenguaje último. Ambas cosas exigen mucho tiempo y esfuerzo. No hay atajos en las Humanidades.

ANA AGUD