Poesía y filosofía:

El verso y el juicio

Jaime Labastida

Platón desterró a los poetas de la República. Martin Heidegger, por su parte, afirmó alguna vez que "el lenguaje es la casa del ser", de modo que la poesía y el pensamiento son los lugares privilegiados donde el ser se manifiesta. Poeta y filósofo, Jaime Labastida nos ofrece en este ensayo los puntos de convergencia entre la reflexión y la emoción, entre el sentir y el pensar.

La propuesta que desarrollaré tiene un carácter provisional. Es sólo un acercamiento a un problema mayúsculo, para cuya solución carezco de armas suficientes.

Empezaré por esbozar asuntos de método. Es sabido que Hegel, en la exposición de su sistema, avanza de lo *abstracto* a lo *concreto*; que, por lo tanto, lo *concreto* asume, en el sistema, el aspecto decisivo de un *resultado*. A diferencia del empirismo (y la filosofía vulgar), para el que la sensación ofrece, desde el inicio, algo "concreto" (esto, lo que toco, veo, huelo, oigo o saboreo), Hegel postula que lo *concreto* (en tanto que es lo expuesto en el discurso) sólo surge al final de un proceso. En este sentido, el concepto de *concreto*, en Hegel, posee el mismo carácter que el concepto de *absoluto*: lo que está al final de un desarrollo teórico determinado, como las figuras de la *Idea absoluta* (que surge hacia el fin de la *Ciencia de la Lógica*) o del *Saber absoluto* (en el que culmina la *Fenomenología del Espíritu*).[1]

El problema que aquí presento consiste en encontrar un concepto (o una figura, si se prefiere decir así) que permita desplegar la totalidad de las categorías que contiene. En la *Ciencia de la Lógica* ese concepto abstracto y vacío es el de *Ser* (*Sein*, opuesto al No Ser y que se resuelve en la figura del *devenir*); en la *Fenomenología*, el concepto inicial, también abstracto y vacío, es el de *Objeto* (*Gegenstand*), que se desdobla, en el primer libro de la *Fenomenología* (la Conciencia, *Bewußtsein*), en sus dos opuestos: *éste* (*diese*, el sujeto) y *esto* (*dieses*, el objeto). *Éste* es todo sujeto posible (un universal abstracto, o sea, cualquier conciencia) y *esto* es todo objeto de la experiencia, otro universal abstracto. *Concreto* es un *resultado* al que se llega al final del proceso de la exposición: en la *Ciencia de la Lógica*, el *resultado concreto* es la Idea absoluta; en la *Fenomenología*, el *resultado concreto* recibe el nombre de Saber absoluto. Añado que la Idea Absoluta en que culmina la *Ciencia de la Lógica* es vacía y abstracta

[1] G.W. F. Hegel, *Wissenchaft der Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, (*Ciencia de la Lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1956) y *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, (*Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México, 1966). En mi libro *El edificio de la razón* (Siglo XXI Editores, México, 2007), expongo la estructura interna, lógica y necesaria, del sistema hegeliano.

Eugène Delacroix, *Don Quijote en su biblioteca*, 1824

frente a otras figuras, plenas, que surgen en la Filosofía de la Naturaleza y que, a su vez, el Saber absoluto de la *Fenomenología* también es vacío y abstracto (pues se sitúa en la esfera del Espíritu Subjetivo) ante otras figuras lógicas que se hallan en el Espíritu Objetivo (Arte, Religión, Historia, Estado, Filosofía), posteriores en el sentido de *prelación* (lógica, ontológica e histórica).

¿De qué figura debe partir una estética de la poesía que pretenda ser su fundamento científico real? ¿Qué, en la filosofía, constituye el momento inicial? El método analítico-sintético descompone, para reconstruirlo más tarde, el todo complejo hasta hallar sus partes simples. Descartes, creador moderno de este método, considera que las *partes simples* de un concepto complejo, como el de *res extensa*, son sus notas básicas de *altura*, *anchura* y *profundidad*.[2] No se trata de objetos materiales simples, que no puedan ser divididos en nada más simple aún, los átomos por ejemplo, sino de los conceptos simples. Al hacer el análisis lingüístico, algunos conducen el proceso hacia el hallazgo de la parte más simple de la lengua; en el caso del sonido, el *fonema*.[3] Los analistas lógicos llevan el proceso hasta una esfera última: el *hecho atómico* o *la proposición atómica*, digo, la parte mínima del juicio filosófico.[4] Pero el método de Hegel no procede así: no busca lo simple, sino la categoría desde la que se despliegan otras, determinantes.

¿De qué debemos partir, al examinar la poesía? ¿Cuál puede ser el inicio de una exposición rigurosa en filosofía? El *giro lingüístico*, propio de la filosofía contemporánea, ofrece una pista, sin duda. Hemos de partir del lenguaje, sí, pero ¿de qué rasgo de la lengua? ¿Habremos de arrancar de toda la masa de la lengua, la lengua cotidiana, la lengua de la calle? Dentro de esta masa de la lengua, ¿privilegiamos sólo un fragmento, acaso el más significativo? En poesía y en filosofía, ¿privilegiaremos la *palabra*? Toda palabra se inscribe en un contexto, carece de valor por sí sola y adquiere su pleno sentido en un universo lingüístico, el propio de una lengua natural.[5]

Por lo que toca a la filosofía ¿debemos arrancar del *concepto*, pongo por caso? El *concepto* ¿es tal vez el núcleo básico, el punto de partida de la exposición filosófica estricta? A partir del concepto ¿se podría levantar una exposición sistemática y rigurosa de la filosofía? A su vez, en el caso de la poesía ¿es la palabra, ya que no hay ninguna palabra prohibida en poesía, el punto de partida de una exposición sistemática de sus categorías? Si fuera así ¿qué clase de palabra? ¿La palabra de la calle, el habla cotidiana? Tanto el concepto cuanto la palabra carecen de valor lingüístico por sí solos, al menos en el sentido que aquí les exigimos: se inscriben en un contexto. Se debe establecer un punto de arranque realmente riguroso, a partir del que se puedan desplegar las posibles categorías que contiene. El fonema carece de significado; el concepto se inscribe en un contexto lingüístico más amplio y forma parte del universo de una lengua natural, aun cuando esa lengua sea especializada y sus conceptos estén ya codificados (los conceptos de *ser*, *esencia*, *devenir* y otros más, en la filosofía, pongamos por caso).

Aquí, y antes de avanzar más, es necesario mostrar las diferencias que hay entre las lenguas occidentales que pertenecen al tronco indoeuropeo y las lenguas de pueblos sin escritura. En tal sentido, Bronislaw Malinowsky

[2] René Descartes expone, en el *Discours de la méthode*, los aspectos básicos de su método, el analítico-sintético: el primer paso consiste "en dividir cada una de las dificultades... en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución"; luego, el inverso, en ascender "poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos". (*Oeuvres philosophiques*, tomo I, edición de Ferdinand Alquié, Garnier, París, 1963, pp. 586-587).

[3] El *fonema* es el elemento más simple de la lengua; es la mínima unidad fonológica; según Helena Beristáin, "está constituido por un haz de rasgos acústicos distintivos o pertinentes (*semema* o conjunto de *femas*)": *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, bajo la entrada "fonema".

[4] Bertrand Russell llama a su teoría "atomismo lógico"; estima que existen "hechos atómicos" y "proposiciones atómicas" (véase "La filosofía del atomismo lógico" en B. Russell, *Lógica y conocimiento*, traducción de Javier Muguerza, Taurus, Madrid, 1966, pp. 249 y ss.). Por su parte, Ludwig Wittgenstein postula la existencia del "hecho atómico", que es "una combinación de objetos" (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.01: *Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen*). No omito decir que ni Russell ni Wittgenstein llegan hasta un "límite último" y que, en ambos, su concepto de "átomo lógico" es el resultado de una combinación de "elementos".

[5] Dice Hans-Georg Gadamer, con razón: "El conocimiento que el hombre tiene del mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza ya en el aprendizaje del habla". ("Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en *Antología*, edición de Jean Grondin, traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 79).

indicó, sobre la base de sus observaciones de ciertas sociedades melanesias, la diferencia que existe entre las lenguas habladas en las islas de los Mares del Sur y las lenguas occidentales; así: "en las lenguas indoeuropeas altamente desarrolladas", dijo, "puede trazarse una neta distinción entre las funciones gramaticales y léxicas de las palabras"; por lo mismo, "el significado de la raíz de una palabra puede aislarse de la modificación de significado debida a los accidentes o a algún otro medio gramatical de determinación". Por el contrario, afirma Malinowsky: en las lenguas habladas en la Melanesia "la distinción no es de ninguna manera tan clara": "las funciones gramaticales y el significado radical respectivamente se confunden…".[6] En estas lenguas, "la estructura gramatical carece de la precisión" que sí tienen las lenguas indoeuropeas.[7] En aquellas lenguas, el significado de una palabra "depende en gran medida de su contexto", y el contexto abarca hasta el gesto.

Malinowsky sostiene que la idea de *contexto* ha de ser ampliada para abarcar no sólo el contorno *lingüístico*, sino además todas "las condiciones generales bajo las cuales se habla una lengua". Según él, "una enunciación proferida en la vida real, nunca está separada de la situación en la que ha sido emitida".[8] Para aquel gran etnólogo, la función de las lenguas habladas en Melanesia consiste en ser un *modo de acción* y no un instrumento de la reflexión. Para un melanesio, el silencio de otro hombre no es de ninguna manera un "factor de tranquilidad sino, por el contrario, algo alarmante y peligroso": la ruptura del silencio, el sonido, pues; la voz pura y simple, por lo tanto, aunque no se comprenda el significado de las palabras emitidas, es el primer acto para establecer un lazo de unión.[9]

Una vez realizado este breve recorrido ¿es posible adelantar alguna conclusión, así sea sólo provisional? En primer lugar, hemos de decir que el *concepto*, en el caso de la filosofía; o la *palabra*, en el de la poesía, no son el punto de arranque de una exposición rigurosa. Debemos establecer el *contexto*. Pero ¿qué clase de contexto? ¿El lingüístico y sólo el lingüístico?

O, como exige Malinowsky, ¿una idea de *contexto* que abarque la cultura entera de una sociedad? Sin embargo hay necesidad de establecer un límite.

En poesía, acaso la unidad mínima de sentido; por lo tanto, el punto de partida de una estética rigurosa, lo constituya el verso. Es correcto lo que dice Octavio Paz: "Ritmo, imagen y sentido se dan simultáneamente en una unidad indivisible y compacta: la frase poética, el

Eugène Delacroix, *Milton dictando* El Paraíso perdido *a sus hijas*, 1827-1828

verso".[10] Y luego: la frase poética "es el núcleo del poema"; por esto, el verso, "unidad rítmica, es también una frase dueña de sentido".[11] En filosofía, el núcleo inicial tal vez lo constituya el *juicio*, el enunciado filosófico. Hemos de mostrar aquí algunas diferencias entre la *frase poética* y la *sentencia filosófica*, empero.

Empecemos por el juicio filosófico. Desde Aristóteles, el enunciado asume la estructura *S es P*: por esa forma, se vinculan dos términos, sujeto y predicado, pues la estructura del juicio filosófico es también, desde luego, una forma gramatical que se puede expresar de manera simbólica, como lo ha puesto en relieve la lógica moderna.[12] El asunto que aquí subyace nos obliga a determinar, pues, la relación que existe entre *palabra* y *cosa*, entre *sujeto* y *predicado*, entre *lenguaje* y *realidad*. Es de suyo evidente que el juicio filosófico busca la mayor precisión posible y evita la ambigüedad, en tanto que la frase poética es polisémica y posee un *exceso de sentido*. El lenguaje

[6] B. Malinowsky, "El problema del significado en las lenguas primitivas" en C.K. Ogden e I.A. Richards, *El significado del significado*, traducción de Eduardo Prieto, Paidós, Buenos Aires, 1954, p. 317.

[7] *Ibidem*, p. 314.

[8] *Ibidem*, pp. 320-321.

[9] *Ibidem*, p. 329.

[10] Octavio Paz, *El arco y la lira*, FCE, México, 1956, p. 70.

[11] Octavio Paz, *ibidem*, p. 88.

[12] Se dice, con razón, que hay una lógica anterior y otra posterior a Gottlob Frege. Sin embargo, la lógica simbólica no puede soslayar que la estructura del enunciado enlaza dos términos con ayuda del signo de igualdad, o sea, según los conceptos tradicionales, enlaza un *sujeto* y un *predicado*. Frege sustituye los conceptos de *sujeto* y *predicado* "por los de *argumento* y *función*", pero nunca rechaza el signo de igualdad (problema mayúsculo, si lo hay). Lo hace, por supuesto, bajo la forma de una notación simbólica rigurosa. En última instancia, la lógica (la moderna incluida) es una reflexión profunda sobre las condiciones de posibilidad que posee una lengua natural para expresar conocimientos: toda lógica está inserta en lo que llamamos un lenguaje natural. Gottlob Frege, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, traducción de Hugo Padilla, IIF, UNAM, México, 1972, *passim*; para esta cita, p. 10.

filosófico intenta llevar hasta el límite extremo de la precisión su carácter unívoco; es nítido y preciso, mientras que el verso es *libre*: eleva metáforas y ritmos novedosos, asociaciones fónicas inéditas; construye una arquitectura verbal insólita, en suma, crea la frase poética, que no se halla sujeta a ningún lenguaje codificado. Es más, la frase poética se apoya en sonidos y tiene carácter musical; por lo tanto, se asocia en buena medida a la *voz* del poeta (así sea una frase *escrita*). En cambio, la lógica procura un lenguaje matemático que trata de unir, "a la más estricta exactitud", afirma Frege, "la mayor brevedad posible. Lo idóneo sería un lenguaje simbólico lo mejor posible", digo, "un conjunto de reglas por medio de las cuales con símbolos escritos o impresos pudieran expresarse pensamientos" y, he aquí lo decisivo para el tema que nos ocupa, "sin la intervención de la voz".[13] O sea, pues, "pensamientos puros", sin sonido y sin voz, escritos o impresos.

La sentencia filosófica une, por el verbo *ser*, conjugado en la tercera persona del singular, dos instancias: a la izquierda del signo de igualdad, el *sujeto*; a la derecha, el *predicado* (o el *argumento* y la *función*). El juicio filosófico pretende que en esta relación de igualdad no haya equívocos: por esta razón, la lógica moderna establece la notación simbólica, tomada de la matemática: lenguaje preciso, codificado, formal, que une, por medio de la cópula, al *sujeto* y al *predicado* (si se prefiere: el *argumento* y la *función*). El juicio filosófico se apoya en el principio de identidad e indica algo que es, existe o es real, aunque la lógica pura se ocupe sólo de reglas del pensar y no de temas ontológicos. Dejo de lado el problema de la posible igualdad entre los dos términos, o sea, el principio de identidad, asunto en extremo incierto porque, para mí, la igualdad es igualdad parcial entre diferentes.[14] Aquí indagamos por el posible vínculo entre los dos términos de un juicio filosófico; pero, además, por el lazo de igualdad o de identidad que puede existir entre la palabra y aquello que la palabra mienta (dicho en términos de la lingüística estructural, la relación entre el *significante* y el *significado* que, según Ferdinand de Saussure, es arbitrario).[15]

Volvamos al tema. ¿Qué se entiende por *realidad*? Este problema cobra su fatal origen en la estructura propia de la lengua griega. Acaso lo haya establecido, por primera vez en la historia occidental, Parménides de Elea al sostener la existencia de un vínculo indisoluble entre

[13] G. Frege, "¿Qué es una función?", *op. cit.*, p. 259.

[14] G.W.F. Hegel, *Wissenchaft der Logik*, *op. cit.*, libro II, "La doctrina de la esencia".

[15] Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, traducción de Mauro Armiño, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, pp. 99 y ss.

Eugène Delacroix, *Tasso en el manicomio*, 1824

el *ser* y el *pensar*; entre el *ser* y el *decir*: "lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es".[16] Se advierte, sin duda, la necesidad férrea por la cual Parménides encadena *ser* y *pensar*: se puede decir y pensar sólo *esto, lo que es*. De aquí se deriva un problema decisivo: ¿todo aquello que se piensa y se dice *es*? *Todo* lo que se piensa y se dice, porque eso subyace en la tesis del eléata ¿es y es verdadero? ¿Posee el estatuto de la *realidad*?

A este problema se enfrenta el sofista Gorgias. Para el gran pensador, lo que sostiene Parménides conduce a varias aporías, a problemas que no tienen solución. Pues *si todo lo que se piensa es, todo lo pensado es y todo lo pensado existe tal y como se haya pensado*.[17] Gorgias añade, empero: se piensa (y se dice) "hombre que vuela", "carro que rueda sobre el mar"; la "Escila", la "Quimera", pero nada de esto existe: eso pensado no es real, no son entes.[18] Hoy diríamos que carecen de referente o denotación.[19]

A partir de allí, Gorgias acuña un concepto fundamental, el concepto de τό ὑποκείμενον, (al menos, es lo que dice Sexto Empírico, que recoge, seis siglos después, en Alejandría, la tesis de Gorgias, transmitida hasta allí de manera oral. Acaso el concepto de τό ὑποκείμενον, que Sexto atribuye a Gorgias, esté en verdad ya totalmente impregnado del sentido que es el propio de Aristóteles). Diré que τό ὑποκείμενον, se diferencia y a la vez se da en vínculo estrecho con otro concepto aristotélico, ὑπόστασις: los dos tienen el mismo sufijo: ὑπό, equivalente del latín *sub*, eso que está debajo. La otra raíz del concepto τό ὑποκείμενον, es el verbo κεῖμαι, o sea, "estar acostado", "yacer en cama". En cambio, la raíz de ὑπόστασις es el verbo στάσις, "estar de pie".[20] Sin embargo, con independencia de la diversidad de sus raíces, los dos conceptos adquirieron, en la lengua de la filosofía, sentidos diferentes sino es que opuestos: ὑπόστασις es lo que *subyace* en lo que hoy se llama el *objeto*, la *realidad* (la *substancia*, palabra ilustre y de carácter metafísico, que vale en la filosofía materialista y en la idealista). τό ὑποκείμενον, es propiamente, en cambio, *el sujeto lógico, el sujeto del enunciado* y se tradujo al latín por la voz *subjectum*, palabra que significa el *sujeto*, el *ego*, aquello que denota la *subjetividad*, la conciencia opuesta al *objeto* y, además, el hecho de ser el *súbdito*, el *vasallo*, el *sometido*. En griego no existe ninguna voz que se asemeje a esta voz latina y que tenga este carácter polisémico. Así, pues, τό ὑποκείμενον carece de voz propia en las filosofías occidentales: no es el sujeto (el yo, el ἐγώ, el *ego*), el sujeto pronominal de la primera persona del singular, que enuncia la proposición, sino lo que está envuelto en la proposición misma, el sujeto del enunciado, el sujeto lógico. Υπόστασις se tradujo al latín como *substancia*, y tal uso se conserva hasta el día de hoy. En cambio, τό ὑποκείμενον se perdió y sólo en fechas recientes ha vuelto a ser examinado con alguna atención.[21]

Por lo tanto, se puede *pensar* (y *decir*) "Quimera", "Escila", "hombre que vuela", "carro que rueda sobre el mar"; se puede construir un predicado gramatical, un sujeto lógico, el sujeto del enunciado, τό ὑποκείμενον, y el predicado gramatical (sujeto lógico, sujeto del enunciado) puede carecer de *verdad* y de *realidad entitativa*: puede no ser real ni tener un referente en la realidad: puede ser τό ὑποκείμενον pero no ὑπόστασις. Digamos que el *sujeto del enunciado*, el *sujeto lógico*, puede ser un objeto natural ("perro", "agua", "Sol", "Tierra", "Luna"), un objeto de la cultura ("mesa", "libro", "calendario", "letra") o un concepto abstracto ("lexema", "idea", "palabra", "esencia"…). Aquí entra ya la dura oposición entre Parménides y Gorgias: "Escila", "Quimera", "hombre que vuela", "carro que rueda sobre el mar" constituyen, sin duda, *sujetos lógicos, sujetos en el sentido del enunciado*, τό ὑποκείμενον. El problema es si poseen referente o si tienen *realidad*. Pero ¿por acaso no he introducido una forma equívoca de hablar? ¿Por qué he dicho que son algo *natural* "perro", "Luna", "Sol"? ¿Por qué los designo así? ¿No son objetos, a la vez, culturales y abstractos? Funes diría que no existe nada semejante a esa palabra vacía, "perro"; que diferente es el perro echado en el suelo al perro que camina; que uno es el perro que ladra al amanecer y otro el que muerde el muslo de Pirrón, el escéptico. Así, *perro* sería un concepto, un constructo cultural,

[16] Parménides, *Poema* (sigo la lectura de G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* —en griego—, traducción de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1987, p. 356; Simplicio, *Phys.*, 86, 27). Parménides dice así: κρὴ τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γάρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

[17] Gorgias sostiene, de acuerdo con Sexto Empírico, que nada existe; que, si existiese, no se le podría decir a otro (lo audible se entiende por el oído y lo visible por la vista); lo que se expresa a través de la palabra es inefable, pues. He aquí el texto, para nosotros relevante, del sofista Gorgias, pensador inquietante si los hay y ha habido en el mundo: εἰ γὰρ τὰ φρονοὺμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, χαὶ ὅπη ἄν τις αὐτὰ φρονήσης (Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, p. 79).

[18] εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, reitera Gorgias (Sexto Empírico, *ibidem*).

[19] B. Russell, "Sobre la denotación" en *Lógica y conocimiento*, *op. cit.*, pp. 51 y ss.

[20] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris, 1990, bajo las entradas κειμαι y στασις. También, A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de langue latine. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979, bajo las entradas *sto*, *stas*, *stano* y *sub*.

[21] Véase, en el *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, bajo la dirección de Barbara Cassin (Éditions Du Seuil-Dictionnaires Le Robert, Paris, 2004), el término *sujet*, que los autores (la propia Cassin, así como Étienne Balibar y Alain de Libera) hacen equivaler a las palabras griegas ὑποκείμενον e ὑπόστασις, a las voces latinas *subjectum*, *suppositum*, *subjectus*, *subditus*; a los términos alemanes *Subjekt* y *Untertan*; al inglés *subject* y a los conceptos españoles *sujeto* y *súbdito*.

Eugène Delacroix, *Hamlet ve el espectro de su padre*, 1825

vástago del lenguaje: pero esto mismo se podría decir de los objetos naturales enunciados, como "Tierra" y "Luna". Se me dirá: *astros*, *planetas*, *Sol*, *Luna*, la bóveda celeste en su conjunto ¿qué "cosas" más *naturales* que ellos? Pero ¿es así? ¿Acaso no se trata de palabras y de conceptos, de construcciones lingüísticas, de objetos culturales, por lo tanto? La palabra latina *Luna* indica una potencia activa, femenina, *la madre luminosa* (su raíz es *lux*). En Roma, sustituyó a otra, de orden masculino, que indicaba la medida de veintiocho días, digo, las fases lunares (la voz dio *mensis*, "mes").[22] Una palabra alude a luz; la otra, a medida. La voz compleja que, entre los nahuas, sirve para designar al dios del Sol, Huitzilopochtli, quiere decir "Colibrí de la mano izquierda". ¿Por qué? Si vemos de frente la salida del Sol; si vemos el Oriente, a la mano derecha, pues, queda el Sur y a la izquierda el Norte. ¿Por qué en los nahuas el Sol es el Colibrí del Sur o el Colibrí zurdo? Porque el contexto cultural nahua, de orden mítico, les hace decir que el Sol nos ve; el Sol es una persona, está vivo. El Sol está en el Sur, en el punto extremo de su movimiento aparente el 21 de diciembre en el Hemisferio Norte: Huitzilopochtli nos ve desde ese punto, como se advierte en la llamada Piedra del Sol: su rostro surge del centro de la Tierra. La piedra está viva, es Huitzilopochtli mismo.

Cuando helenos y latinos vierten vino en la Tierra, recuerdan así un antiguo gesto mítico, ese ritual por el que se ofrece alimento a la que, a su vez, nos alimenta, o sea, Nuestra Madre (Deméter, entre helenos; Ceres, la que hace crecer, entre romanos, que llamaban la Tierra, no sin razón, Alma Mater, Madre Nutricia). ¿Acaso es necesario recordar que tal es el sentido del sacrificio humano por el que los amerindios daban de comer al Sol y la Tierra? Todo *nombre*, pues, se inscribe en un determinado contexto cultural y tiene una carga semántica específica.

Hecho este breve recorrido, preguntemos qué carácter tiene el juicio filosófico, qué designa (y cómo). Lo que el juicio filosófico designa, lo que *indica* (igual como el *índice* señala un objeto, sin necesidad de que se diga una sola palabra), precisa de un referente en la realidad: lo *real*, la *cosa* que se designa por el índice (la palabra que lo *indica*, el nombre de la cosa, el concepto que lo define). Lo de-signado *está allí*, aparece como esta *cosa*. Sin embargo, toda *cosa* es un dato que se inscribe en un *contexto* cultural y social, además de lingüístico, determinado: lo que se comprende precisa ser mediado por la palabra. Hasta un enunciado sencillo implica un contexto histórico. Por ejemplo, si digo: "hoy es el 13 de septiembre de 2007" o "el 17 de abril de 2008", implico una concepción lineal del tiempo, que mido según el año trópico, que cuenta esto que ahora se llama el movimiento de traslación de la Tierra alrededor del Sol (los pueblos nómadas medían por lunaciones). Decimos palabras, pensamos con palabras que ahora poseen connotaciones abstractas y el conocimiento (la evocación, digo, la imagen) que todo enunciado expresa lo determina su contexto lingüístico, cultural e histórico. En estos versos de José Gorostiza, pongo por caso, está presente una visión astronómica moderna, ese silencio tenebroso de los cielos que hizo temblar al filósofo Pascal: "como una estrella sin luz, / como una luz sin estrella / que llega al mundo escondiendo / su catástrofe infinita".

De aquí parece desprenderse la idea de que, en el juicio filosófico, la verdad resulta de una *función*: la de adecuar el *concepto* y la *cosa*, como si el protocolo para establecer una proposición verdadera se limitara a esta operación algorítmica, casi mecánica. Dice Russell: "una expresión puede ser denotativa y, sin embargo, no denotar cosa alguna" (Russell pone como ejemplo "el actual rey de Francia"): se trata, en efecto, de una proposición vacía, de orden semejante a las que enuncia Gorgias; otra expresión, añade Russell, "puede denotar un objeto determinado", que posee referente y del que se puede tener incluso un "conocimiento directo"; por último, dice el mismo autor, "una expresión puede denotar algo con un

[22] A. Ernout y A. Meillet, *op. cit.*, bajo la entrada *luc.*

cierto margen de vaguedad".[23] Toda notación simbólica pone en contacto dos entidades que considera fijas, situadas a los dos lados del signo de igualdad. Es necesario decir que esa igualdad es transitoria; que la identidad es sólo parcial y que no poseen la misma extensión los términos si se sitúan a uno y al otro lado del signo de igualdad. El término "Scott" es más extenso que su predicado, "el autor de *Waverley*", ejemplo aducido por Russell, pues si preguntamos quién es el autor de *Waverley* (o de *Pedro Páramo*) la respuesta se inscribe bajo la forma, diría Kant, de un juicio sintético: "Scott" (o "Rulfo"). Es de suyo obvio, empero, que "Scott" y "Rulfo" son términos más extensos que "el autor de *Waverley*" (o "el autor de *Pedro Páramo*"). Por lo tanto, $A=B$ es distinto de $B=A$. Me parece imprescindible añadir que tanto el *predicado* (el sujeto lógico, la *función* o el sujeto del enunciado) y el *ego*, es decir, la conciencia o el sujeto de la enunciación, se encuentran en movimiento; que son, a su vez, el fruto de un determinado desarrollo histórico. Lo mismo un objeto que llamamos "natural" sin que en verdad lo sea ("perro", "agua" o "nube"), que un objeto cultural complejo, fruto de las ciencias modernas (o sea, "velocidad", "átomo", "masa" o "fonema"), son productos lingüísticos y se hallan en movimiento, en desarrollo. Estimo cierto que en todo juicio, tanto filosófico cuanto del habla cotidiana, hasta en la más sencilla de las expresiones, subyace un acto *poiético*, una creación. Lo dijo Descartes: la diferencia esencial entre un animal, una máquina que pudiera hablar y un hombre, consiste en que el hombre es capaz de responder con sentido a las interrogantes que se le hacen.[24] La sentencia filosófica se inscribe en un contexto. Gadamer dice: el contexto se produce como respuesta a una pregunta. Todo enunciado es, en el fondo, respuesta a una pregunta.

Preguntemos, pues ¿qué *cosa* es una cosa? En la sentencia filosófica, el verbo *ser* adquiere su fuerza, por entero: es el lazo que une, por medio de la cópula, el sujeto y el predicado (de allí la vigencia histórica de las tesis de Parménides). Es necesario que volvamos a la pregunta de Gorgias. ¿Qué sucede con "Escila" y "Quimera"? Si se piensa "hombre que vuela", "carro que rueda sobre el mar" y nada de esto existe ¿la nada es? Si lo que puede decirse y pensarse *es*, como sostiene Parménides, nada de

Eugène Delacroix, *Lady Macbeth sonámbula*, 1849-1850

la Nada se puede decir ni pensar; todo *es*, hasta lo que carezca de sentido y de referente. Así, ¿el no-ser es? ¿Qué realidad o qué entidad tienen figuras *del pensamiento* que a la vez son figuras del lenguaje, si carecen de referente en la realidad? ¿Denotan pero son vacías? ¿Son o no reales, poseen o no realidad entidades abstractas como *perro*, *mesa*, *hombre*? Son construcciones del lenguaje, es cierto; entidades lingüísticas que no designan *cosas* ni entes individuales; son producto de un lenguaje que posee capacidad de abstracción. ¿Quiere decir que todas estas palabras sólo son fruto del lenguaje, son constructos, repito, meras palabras? *Words*, *words*, *words*, dijo Shakespeare por boca de Hamlet. Son sólo palabras, cierto, pero he aquí que las palabras son *fuertes y poderosas*: la palabra es un *déspota enorme*, dijo Gorgias mismo.[25] Haré una pregunta dura: ¿*existen* o tienen *referente* real estas frases poéticas: "el ulises salmón de los regresos", "la golondrina de escritura hebrea"? Son, no cabe duda, construcciones lingüísticas insólitas porque en una se asocia la vuelta del salmón al viaje que hace Odiseo a su isla natal, Ítaca; en otra, se dice que el vuelo de la golondrina semeja la escritura hebrea.

[23] B. Russell, "Sobre la denotación" en *Lógica y conocimiento*, *op. cit.*, p. 54.

[24] Descartes anota que disponemos de "dos medios seguros" para distinguir entre las máquinas y los animales que pudieran hablar y un hombre: ninguna máquina, en primer término, "podría usar de palabras ni de otros signos compuestos de ellas, como hacemos nosotros, para declarar a los demás nuestros pensamientos"; ni la máquina ni el animal pueden "arreglar las palabras de varias maneras para responder según el sentido de cuanto se diga en su presencia". En segundo término, la máquina repetiría el mismo error, pues no dispone de un instrumento de orden universal, la razón: ni la máquina ni el animal pueden "dar a entender que piensan lo que dicen" (*Discours de la méthode*, V Parte, en *Oeuvres philosophiques*, edición de F. Alquié, *op. cit.*, pp. 628-629).

[25] λόγος δυνάστες μέγας ἐστίν (Gorgias, Ελενης εγκωμ ον, 8).

Eugène Delacroix, *Mefistófeles se aparece ante Fausto*, 1826-1827

Lo cierto es que tanto poetas cuanto filósofos han señalado, y en no pocas ocasiones, que el poema nace de una cierta circunstancia, aquélla que se padece bajo el impacto de la angustia, el amor, la muerte. Entonces el poeta siente la penuria del lenguaje y *se queda sin palabras*. Al "quedarse sin palabras", el poeta exige de sí inéditas formas de expresión: necesita hallar palabras para expresar lo inexpresable. Pero eso ocurre también en la filosofía, envuelta, dice Gadamer, "en una penuria lingüística constitutiva": la penuria se deja sentir con fuerza mayor "cuando el filósofo decide pensar con audacia".[26] Tanto en el habla cotidiana cuanto en el juicio filosófico, no menos que en el verso, nace una respuesta a una pregunta; todo acto de habla es un acto de creación; siempre inventamos respuestas. Todo acto de habla es, en tal sentido, poético: crea respuestas, responde a la pregunta que se levanta entre quien habla y quien escucha: quien escucha ha de hablar.

Por esa razón, dice Gadamer: "indagamos la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar" ya que "lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa".[27] Si lo mentado en el lenguaje rebasa lo que se expresa, querrá decir que cuanto se expresa en el habla cotidiana, o en ciencia, filosofía o poesía, rebasa lo que expresa. Todo texto literario, el poético en especial, constituye un universo cerrado en sí mismo, un espacio verbal construido sólo en el proceso de la escritura de un texto: lo que el poeta dice no posee existencia previa a su ser escrito. El verso no establece la *adecuación* entre *concepto* y *cosa* ni se limita a transmitir conocimientos existentes; crea una nueva realidad verbal. Pero así proceden también la verdadera ciencia y la filosofía auténtica: inventan respuestas. Aquí surge un asunto mayor de la hermenéutica: el exceso de significado; mejor, de sentido. El poema dice más de lo que el poeta quiso decir; más de lo que está *literalmente escrito*. Hay en el poema exceso de sentido.[28] Eliot: "¿qué experiencia es ésa que el poeta arde en deseos de comunicar? Al tiempo de convertirse en poema acaso se haya hecho tan diferente de la experiencia originaria que apenas si será reconocible… La 'experiencia' puede ser resultado de una fusión de sentimientos tan numerosos y tan oscuros en sus orígenes que, aun en el caso de que se produjese la comunicación, el poeta se dará escasa cuenta de lo que comunica"; lo decisivo, añade Eliot: "lo que ha de comunicarse no existía antes de que el poema estuviese terminado".[29]

En este sentido, cabe recordar lo que establece Walter Ong; hoy, que vivimos bajo el impacto de la escritura y de la palabra impresa, olvidamos lo que de creativo hay e n los sistemas orales: "en una cultura oral primaria, para resolver eficazmente el problema de retener y recobrar el pensamiento cuidadosamente articulado", dice Ong, el proceso ha de seguir "las pautas mnemotécnicas formuladas para la pronta repetición oral. El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones y antítesis, aliteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes (la asamblea, el banquete, el duelo, el 'ayudante' del héroe…)".[30] Ong subraya, pues, todo cuanto han significado la escritura y la imprenta para la reificación de la palabra.

Lo cierto es que, en una cultura apoyada en la oralidad, que exige de los hablantes una gran capacidad para memorizar lo que se oye, se da una creatividad intrínseca en la respuesta. Eso lo recuerda Margit Frenk.[31] En este punto, están de acuerdo Malinowsky, Ong y Margit Frenk.

He aquí, pues, nuestra conclusión, así sea provisional: todo acto de habla —y, por supuesto, los actos específicamente creativos de la escritura poética o filosófica— ponen en juego, dentro de una estructura lingüística dada y al parecer inalterable, una serie de eventos nuevos, que son, de por sí, *poiéticos*, digo, creativos en grado extremo. Toda palabra es un acto de creación; la capacidad creativa se acentúa en la filosofía, la ciencia y en la poesía. Por eso, ninguna actividad creadora podrá ser nunca "enseñada", como lo postuló, hace veinticinco siglos, Sócrates de Atenas. [I]

[26] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 52.

[27] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, pp. 198 y 194.

[28] Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, traducción de Graciela Monges Nicolau, Siglo XXI Editores, México, 1995, *passim*.

[29] T.S. Eliot, *Función de la poesía y función de la crítica*, traducción de Jaime Gil de Biedma, Seix Barral, Barcelona, 1955, p. 148.

[30] Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Sherp, FCE, México, 1987, p. 41.

[31] *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*, FCE, México, 2005. La primera edición es del Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 1997.