

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Consideraciones epistemológicas sobre el lenguaje poético:

***Ein Brief* de Hugo von Hofmannsthal**

y la apertura poética del mundo

Tesis

que para obtener el título de

Licenciado en

Lengua y Literaturas Modernas (Letras Alemanas)

Presenta:

Santiago Ortega Gavito

Asesora: Dra. Susana González Aktories

México, D.F. 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi padre,
Dr. Héctor A. Ortega Soto
Quien me enseñó acerca
del trabajo arduo
y del pensamiento crítico

Agradecimientos

A Susana González Aktories, por su incomparable guía y amistad a lo largo de esta pequeña vereda del pensar.

A Dieter Rall, Herwig Weber, Irene Artigas y Andreas Ilg, por su apoyo y su lectura crítica.

A mi madre, por darme mundo y sentido.

A mi hermano, por ser mi espejo de virtudes y defectos.

A Javier Ledesma, por ayudarme a creer en mí y en las letras.

A mis amigos: Giovanni Fonseca, Rosángela Pérez y Elizabeth Martínez, por permitirme compartir con ellos la sinceridad del estar aquí.

A Adriana Bellamy, por ser mi luz en tiempos de penuria.

ÍNDICE

Introducción.....	5
I. Problematizando el lenguaje. <i>Lenguaje metafórico-creativo frente a lenguaje conceptual</i>	10
II. De camino a la verdad. <i>Perspectivas sobre el metodologismo cientificista y el develamiento propio del lenguaje</i>	24
III. “Tener lenguaje es tener mundo”. <i>La naturaleza lingüística de la comprensión y la del mundo significado que habitamos</i>	53
IV. La apertura poética del mundo. <i>Mimesis, reconocimiento y ambigüedad del decir poético</i>	61
V. Recuperar la verdad perdida. <i>El poeta como salvador ante el olvido del ser y la estructura del desgaste</i>	72
VI. Cantar el canto. <i>“Ein Brief” de Hugo von Hofmannsthal como crítica y mostración en tiempos de penuria</i>	81
Conclusiones.....	98
Bibliografía.....	105

Introducción

En la historia del pensamiento de Occidente no siempre las manifestaciones de la reflexión del ser humano sobre su mundo estuvieron separadas y delimitadas en especialidades y disciplinas. Nacidas de una misma actitud interrogante del individuo frente a su entorno, estas expresiones tenían un mismo fin de proporcionar respuestas, de iluminar un andar por el orbe, un andar que se negaba a ser ciego.

Entre estas manifestaciones reflexivas de las culturas que desembocaron en la modernidad de Occidente, podemos ahora reconocer sistemas como la ciencia natural, ramificada en diversos campos, y las ciencias o disciplinas humanas, o del “espíritu”, como son la sociología, la historia y la filosofía, por ejemplo. Estos sistemas de pensamiento tienen, desde luego, características propias que los distinguen entre sí, y sus objetivos específicos son bastante claros, en el sentido de que sabemos hacia qué fenómeno o fenómenos particulares dirigen sus inquietudes. Pero a pesar de sus evidentes diferencias, todas comparten una misma actitud fundamental: la de proporcionar conocimiento sobre lo que *es* y *ocurre*.

El ser humano parece tener una natural actitud de pregunta, una “necesidad” de explicación y comprensión de sí mismo y de lo que le rodea, y las disciplinas antes mencionadas son expresión sistemática de dicha búsqueda y, por lo tanto, todas convergen en una misma intencionalidad, esta es: mostrar aquello que es y revelar cómo se manifiesta.

A lo mostrado se le ha llamado tradicionalmente “verdad”. Aunque a la verdad se le ha dado diversas acepciones -desde la aristotélica adecuación del intelecto a la cosa hasta la más pragmática verdad que es lo útil y conveniente para cada caso-, la idea de verdad conserva el mostrar al ser humano “algo” de lo que le inquieta. Este mostrar es directriz de

comportamiento y experiencia, y elemento fundamental de nuestro estar, pues interviene en el modo en que interpretamos el mundo significado que habitamos. De manera que la verdad se conserva como una cuestión fundamental en nuestra vivencia, y las disciplinas que participan de ella se nutren de la relevancia de ésta en nuestro acontecer.

No es entonces raro que cada disciplina tenga cierto celo del conocimiento que nos otorga; guardiana de un acaecer tan significativo, cada una ha buscado validar su pertinencia epistemológica: su método, sus fines, su posibilidad mostrativa. Esto, que en realidad no tiene nada reprochable, ha generado históricamente algunos hechos lamentables. Tal es el caso de que, en su necesidad de afirmarse, algunas manifestaciones ignoraron o aun desacreditaron estratégicamente la pertinencia de alguna otra expresión formalmente diferente. Esto es precisamente lo que ocurrió con expresiones como la poesía, la literatura, que se vieron afectadas ante dichas actitudes.

Las manifestaciones estéticas, que durante mucho tiempo estuvieron consideradas como importantes en la formación de los individuos instruidos, son, en la actualidad, raramente consideradas dentro del espectro de los fenómenos cognoscitivos. Relegadas al ámbito de lo puramente estético y a menudo lo únicamente ornamental, no son por lo general tomadas en cuenta al momento de ir en búsqueda de ese conocimiento válido de lo existente. Así, no es común que para resolver una interrogante sobre la naturaleza de algún elemento al cual el individuo o la sociedad se enfrentan, se acuda al poeta, ni que la validez de una afirmación o un argumento se fundamente en la autoridad de un texto poético. En pocas palabras, no se cree que una característica inherente al lenguaje poético sea la de la mostración. Pero cuando se analiza de qué forma todo comprender es un interpretar y se confirma que toda interpretación está ligada ineludiblemente al lenguaje, reflexionando

acerca de las características ópticas de dicha lingüisticidad, las capacidades mostrativas de la poesía se hacen patentes.

El presente texto va encaminado justamente a poner de manifiesto las cualidades mostrativas, y en este sentido epistémicas, del acto poético. Para ello me he servido del análisis filosófico que Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer realizan sobre los temas que probablemente ya se adivinan: el conocimiento, la comprensión y la interpretación, relacionados, como podrá verse posteriormente, con el concepto de la verdad; todo enmarcado en sus profundas consideraciones sobre el lenguaje. Aquí, cabría explicar la elección de la metodología, pues es probable que el lector se pregunte por qué acudir a una manifestación diferente a la literatura, en este caso la filosofía, para poner de manifiesto algo que estoy diciendo que es de suponerse que se dé de suyo. Es decir, si la poesía tiene en sí la capacidad de apertura, esto es, la capacidad de mostrarnos algo significativo y signifiante de nuestro mundo ¿por qué recurrir a la filosofía para que nos presente esa capacidad que nos debería ser evidente?

Estos exponentes de lo que después se dio en llamar hermenéutica moderna realizan precisamente una exploración de cómo ciertas actitudes epistémicas derivaron en un “desprecio” por las capacidades cognoscitivas de otras manifestaciones, lo que significó que se les ignorase, aunque sea inconscientemente, de manera consensual. Ya mencionaba lo que ocurre con la literatura, pero un caso muy similar lo vivió la tradición filosófica frente a las ciencias de la naturaleza. Como ya se analizará con detalle en este trabajo, la exigencia de la metodología científica para asegurar un conocimiento verdadero afectó la forma en la que las humanidades se desarrollaron y lastimó en gran medida el papel que históricamente la filosofía jugaba en el plano del conocimiento. Tanto Heidegger como Gadamer desarticulan esa tendencia de supremacía científico-metodológica imbuida en la

tradición y logran recuperar terreno para la filosofía en la resolución de problemas humanos fundamentales. Así, el camino que recorren estos tres autores es un buen ejemplo para la reconsideración que puede hacerse sobre el fenómeno de la poesía; de hecho, es un tema del que también ellos se ocupan. Se verá, entonces, que a partir de un replanteamiento del fenómeno lingüístico, el lenguaje poético es asimismo re-pensado, de modo que también comienza a disiparse el conflicto que entre poesía y filosofía hubo inaugurado Platón.

Cuando Platón “destierra” a los poetas de su República perfecta, marca el inicio de una escisión entre poesía y filosofía, prácticamente una lucha existencial entre el nombrar “racional” y el nombrar “creativo”. La condena a la poesía se interioriza de tal modo en la cultura que aún hoy en día parecemos estar viviendo sus consecuencias.

El caso es prácticamente el mismo entre ciencia y filosofía, y filosofía y poesía, en ambos una experiencia humana desestima a la otra como posibilidad de apertura de mundo. Los autores arriba mencionados llaman la atención sobre las dos situaciones y ponen en perspectiva la limitación de esta predisposición de afirmarse a través de la negación. La actitud hermenéutica comienza un camino de reconciliación entre las diferentes vías del comprender y da pie a una búsqueda de la interdisciplinariedad. Y así como la filosofía se nutre del análisis poético, la poesía se nutre de los planteamientos que, dentro de la dogmática académica tradicional, se consideran de corte filosófico y, para replantear su situación epistémica, a la literatura le viene bien la teorización filosófica. Pues justamente una de las características que aún se le exige a las disciplinas cognoscitivas es la sistematización metodológica de sus argumentos. La filosofía puede presumir esta característica, la literatura no la pretende, pero ambas demuestran que tal exigencia debe de tomarse con cautela y que ese desocultamiento llamado “verdad” puede provenir de expresiones formalmente diferentes a las instauradas como modelos de veracidad.

Si comienzo entonces por un enfoque filosófico es porque creo que quizás aún no se está del todo preparado, como sociedad todavía hoy influida por una larga tradición epistemológica objetivista, para aceptar la apertura general de mundo que supone el acto poético, y me parece por tanto conveniente realizar una explicación y justificación teóricas de algo que, una vez modificada la perspectiva, pueda mostrarse más fácilmente por sí mismo. Sin embargo, tampoco habré de ignorar la manera en la que la propia poesía reflexiona sobre este tema, y así, el texto del poeta vienés Hugo von Hofmannsthal, *Ein Brief* (Traducido al español como “La carta de Lord Chandos”, y cuya primera edición data del año de 1902), será una obra de suma utilidad para observar cómo el lenguaje poético, problematizándose a sí mismo, prueba la capacidad mostrativa que se le confiere teóricamente a través del examen filosófico.

Ein Brief es un texto sumamente interesante. Por un lado está considerado como una férrea crítica al lenguaje y a la posibilidad que tiene éste de mostrar el mundo; sin embargo, y como ya se verá, la crítica es a la vez una prueba fehaciente de lo que el lenguaje poético puede mostrar: en una aparente paradoja la poesía se problematiza desde una lingüística esencialmente poética y pone de manifiesto un conocimiento de sí misma que se transmite, a su vez, al lector como comprensión. El ejercicio de lectura de *Ein Brief* termina por hacer patente que la poesía, como la filosofía, como la ciencia, tiene la capacidad de devolvernos ese entorno que nos es extraño como el mundo significado que es nuestro hogar.

Quizás aún no estemos del todo preparados para comprender toda esa verdad que nos proporciona el arte, pero ya no podemos pasar por alto su importancia en el fenómeno del conocimiento. Ya lo decía Heidegger en su tiempo, pero el llamado se mantiene vigente hasta nuestros días: “Que el poetizar también sea un asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial” (Heidegger, 2001a: 205).

I. Problematizando el lenguaje. *Lenguaje metafórico-creativo frente a lenguaje conceptual*

Ya no puede más que parecernos natural que el ser humano¹ esté en constante búsqueda de respuestas, que a cada paso histórico que da se plantee interrogantes que no tienen necesariamente que ver con su cotidianeidad, que por cada “descubrimiento” que hace de lo que lo rodea genere un río de pensamientos, reflexiones y disertaciones que lo lleven a pronunciar(se) sobre lo que es o “debería de ser” él mismo, las cosas y el mundo. No es raro, por ejemplo, que Descartes definiera al sujeto como una conciencia autorreflexiva, o que Heidegger manejara en su lenguaje ontológico conceptos como el del ente que hace la pregunta por el ser; y aunque no nos definamos como pura reflexión o pensamiento, es patente que estos elementos forman parte de lo que somos y de la manera en la que estamos en el mundo.

Cuando nos acercamos a la historia del pensamiento, a los momentos decisivos de las cuestiones profundas, observamos que ciertos temas no dejan de llamarnos la atención. Por más que se haya hablado de ellos, por más que se acepte que cierto pensador ha dado ya en el punto, por más que uno mismo llegue a “tener claro” (aunque sea por momentos) el asunto, los temas de la verdad, la objetividad, el mundo, el ser y el conocimiento no dejan de causar inquietud.

¹ Utilizo el término *ser humano* por razones principalmente prácticas, para que la mayoría de los lectores reconozcan de lo que se está hablando. El término *sujeto* muchas veces será equivalente. Sin embargo, en ambos casos, espero que los términos no despierten una idea de existencialismo, en el primer caso, y una idea de “metafísica del sujeto”, en el segundo. En todo caso, la idea principal que enuncian ambos es la del “ser y estar” del ente llamado humano.

El ser humano, entonces, ha buscado, ha ideado, ha encontrado, formas y maneras de “enfrentar” sus inquietudes y sus interrogantes, de hacerle frente a aquello con que se relaciona: a él y a su mundo, a “lo que es”, al *ente*. Y parece que en cierto momento este en-frentar, el *ponerse de frente* a algo, ya no fue el puro y llano ponerse ahí de manera directa con el ente, necesitó entonces de “instrumentos” que mediaran su relación. Para Friedrich Nietzsche el primer instrumento mediador fue el lenguaje.

Nietzsche expone algunas de sus ideas acerca del lenguaje en su texto *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, 1873)². Como ya lo apunta el título del texto, el lenguaje es abordado desde el fenómeno de la verdad. A Nietzsche le interesa analizar en dónde se genera y qué características tiene esta verdad extramoral en la tradición occidental; es aquí donde su análisis se enfoca al fenómeno del lenguaje, cuyo poder legislativo “proporciona también las primeras leyes de verdad” (Nietzsche, 1998:20). El lenguaje es entonces necesario para la génesis de la verdad, pero ¿por qué es necesaria la verdad? Justo antes de la afirmación sobre el lenguaje se explica que la verdad surge como mediadora imprescindible entre los hombres, es decir, como fenómeno propiamente social, donde, para vivir en comunidad, es necesario un acuerdo de paz, cosa que se traduce en la “incorporación” de una *verdad mediadora*. Esta verdad que tanto se necesita y se desea, proviene, para Nietzsche, de un lugar antitético, el de la ilusión³, y es gracias al olvido que la verdad es tomada por tal:

² La primera edición alemana data de 1903, aunque el texto fue al parecer redactado en 1873; la utilizada para este trabajo es la que puede encontrarse en el sitio electrónico:

http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1940&kapitel=1#gb_found. Por su parte la traducción española es la de Luis Valdés y Teresa Orduña del año 1998 y la que se utilizará en adelante para las citas en castellano.

³ La ilusión es creada por el intelecto, que con fines de supervivencia instaura una actitud de fingimiento: “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el

“Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una <<verdad>> en el grado en el que se acaba de señalar⁴. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades”⁵ (Nietzsche, 1998: 21). Las “verdades” son enunciadas por las palabras, y de estas palabras que designan a las cosas como verdades se desprende, un tanto indirectamente, una noción de objetividad, en el sentido de “la existencia de una causa fuera de nosotros” (Nietzsche, 1998: 21). Se supone asimismo que esta existencia real de las cosas, independiente de lo que pueda referirse al sujeto, es mentada por medio de las palabras, y aquí la crítica nietzscheana se hace de manera directa: las palabras no contienen las “cosas en sí”, sino que el lenguaje “se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres”⁶ (Nietzsche, 1998: 22) y es esta designación la que se toma como “verdad”. Es interesante, sin embargo, cómo surgen estas palabras o designaciones que después llegan a convertirse en “verdades”: del impulso metafórico del hombre, la capacidad creativa del ser humano convierte la experiencia individual en una metáfora intuitiva, en una expresión lingüística de una experiencia

medio merced al cual sobreviven los individuos débiles, poco robustos, como aquéllos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña” (Nietzsche, 1998: 18). [*Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubtier-Gebiß zu führen versagt ist.*]

⁴ Una verdad en la que coincidan las designaciones con las cosas, en la que, por medio del lenguaje, se expresen de manera adecuada todas las realidades. En otras palabras una verdad que garantice “el conocimiento puro sin consecuencias”.

⁵ *Nur durch Vergeßlichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wännen, er besitze eine "Wahrheit" in dem eben bezeichneten Grade. Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie, das heißt mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln.*

<http://gutenberg.spiegel.de/?id=12&xid=1940&kapitel=1&cHash=653b9c3e002>

⁶ *Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen...*

fáctica. Esta metáfora primigenia sufrirá algunas transformaciones antes de instaurarse propiamente como una verdad aceptable y objetiva, como se verá en seguida.

A continuación introduce Nietzsche un nuevo tema: el del concepto; dice al respecto: “Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes”⁷ (Nietzsche, 1998: 23). A lo que aquí se hace referencia es a la “universalidad” del concepto, universalidad que por lo demás es propiamente artificial. El concepto se forma al “abandonar de manera arbitraria” (Nietzsche, 1998: 24) las diferencias individuales, lo que significa también alejamiento de la experiencia original. Se pasa del caso particular a la abstracción general, y aquélla pretende contener en sí todos los posibles casos individuales. Esto, desde luego, crea sospecha ¿es posible esa generalidad?, y más aún, ¿es posible que esa generalidad esté tan intrínsecamente ligada al fenómeno que pueda mentar la realidad de éste? Como puede verse, este segundo momento del lenguaje llega a ser más problemático que el primero: de por sí, todo “lo que es” accede al ser humano mediado por la percepción subjetiva, después esta percepción se traduce en una metáfora intuitiva y posteriormente la razón y la necesidad de acuerdo la cristalizan en un concepto que pretende incluir todas las percepciones similares en una misma designación, de modo tal que entre “la cosa en sí” y el ser humano que hace uso del concepto, existe un significativo abismo. Todo esto, la forma

⁷ *Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, daß heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß.*

en la que se crean y utilizan los conceptos y el hecho de que sea por medio de éstos que el ser humano se relaciona con el mundo y las cosas, lleva a Nietzsche a una conclusión que revoluciona las visiones sobre verdad y lenguaje:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal.⁸ (Nietzsche, 1998: 25)

En otras palabras, el lenguaje, constituido por conceptos (conceptos que provienen de metáforas primigenias individuales que se referían a lo que nombraban de manera individual, es decir de manera más directa) o *residuos de metáforas* son convenciones arbitrarias de lo ilusorio que, por medio del olvido, pasaron a designar lo presumiblemente real y verdadero. La idea⁹ del lenguaje que Nietzsche desarrolla y la relación esencial que el lenguaje mantiene con la verdad, ponen en jaque cosas que se daban por sentado. Esto trae consigo serias implicaciones: ni el lenguaje ni la verdad responden, a partir de entonces, a las definiciones que se habían *delimitado*.

⁸ *Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.*

⁹ Utilizo el término “idea” y no definición, pues este último está directamente relacionado con el de “concepto” que el propio autor critica. No es tanto que Nietzsche se dedique a realizar una definición de lenguaje, como a analizar su fondo y función.

Parecería que lo que dice el filósofo alemán es que en el lenguaje no hay una relación directa entre el ser humano y su realidad, lo que significa que no hay verdad como tal, lo que hay es un acuerdo, subjetivo, totalmente antropocéntrico de mantener la ilusión de que se conoce aquello a lo que se hace referencia. Es cierto que para Nietzsche el lenguaje en realidad no mantiene esa “concordancia con la cosa”, pero la imposibilidad de verdad no es exclusiva del fenómeno lingüístico, sino una incapacidad natural del ser humano, pues de entrada éste no posee otra cosa que sus propias percepciones: "...cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo <<duro>> de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva"¹⁰ (Nietzsche, 1998: 22). Aquí no sólo se trata de si el lenguaje puede o no "develar verdad", acercarse a "la cosa misma" (*das "Ding an sich"*), sino que cualquier percepción, toda relación con la cosa, está mediada por una "excitación subjetiva".

A mi parecer, Nietzsche se encuentra perceptiblemente influido por un dejo de tradición científicista, lo cual resulta un poco contradictorio. Lo menciono porque la conclusión de que el ser humano no accede al ente más que por medio de su subjetividad, está permeada por lo que parece ser un punto de vista más cercano, por momentos, al de las ciencias naturales que al del inicio de una filosofía hermenéutica. Esto puede apreciarse cuando dice: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonido de un impulso nervioso”¹¹ (Nietzsche, 1998: 21). Reducir la idea de palabra a la transformación de un fenómeno neurofisiológico en un fenómeno acústico, parece el tipo de explicación científica resultante de una perspectiva de física mecanicista (causalista). Desde luego que no se puede ser tajante y tachar a Nietzsche de científicista (y por lo tanto insinuar que su crítica se auto-

¹⁰ *wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns "hart" noch sonst bekannt wäre, und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!*

¹¹ *Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.*

anula) o pensar que con esta observación se debilita el planteamiento que desarrolla en el texto que aquí se está tratando, ni mucho menos; la razón por la cual hago este comentario es por dejar un tanto abierta la perspectiva que pueda tenerse sobre el lenguaje: para Nietzsche en el lenguaje no hay una relación directa con la cosa que se nombra, es decir, que el ente no participa activamente en el lenguaje, pero se verá más adelante que esto puede no ser así, y, de hecho, puede ser todo lo contrario. Por lo pronto, lo más relevante del planteamiento nietzscheano es la posibilidad de, por medio de la ruptura, buscar nuevas perspectivas, tanto del lenguaje como de la verdad.

Hablo de perspectivas del lenguaje y no de definiciones y esto para no caer en la *conceptuación* como la critica Nietzsche. Si yo hiciera una definición, estaría dejando de lado otras posibilidades de entender el lenguaje; y esto sería así aun cuando presentara varias definiciones, porque lo que tiene la definición en su naturaleza de concepto es la característica de univocidad, aun cuando se manejen varias definiciones para un mismo concepto, cada una supone la cancelación de las demás. Negarme a utilizar una o más definiciones puede parecer tramposamente relativista; no es así, por eso utilizo el término *perspectivas*: no es relativismo descomprometido, es relatividad abarcante; esto quiere decir que una idea de lenguaje puede ser tan válida como la otra, pero dependiendo del punto de vista, del contexto, del lugar del camino en el que uno se encuentre, será más o menos pertinente la una que la otra. Puede argumentarse que esto aún funciona como relativismo y que de este modo se desacredita todo intento de objetividad realista, de algo como *la verdad* o *la realidad*¹²; pero aunque esto pueda ser cierto, no se cierra la posibilidad

¹² Véase por ejemplo el prólogo de Margarita M. Valdés a *Relativismo lingüístico y epistemológico*. Cuaderno num. 56, Asociación Filosófica de México/UNAM, 1992. Donde, haciendo una pequeña sinopsis de la tesis relativista, dice, entre otras cosas, lo siguiente: según el relativismo “las

de acuerdo, de diálogo. Si bien es cierto que siempre habría que tomar en cuenta el contexto (cultural, temporal, situacional), las perspectivas están fundadas, en este caso y según los parámetros que planteo, en una idea general de *mundo* (que siempre estará referido, apoyado en los postulados de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, al *mundo humano*). Mientras que cierto tipo de relativismo habla de diversidad de mundos (como el relativismo cultural), todos ellos válidos y de los cuales la pertinencia siempre será de tipo pragmático y coincidirá en cada ocasión con cada mundo, sin tener la posibilidad de encontrar pertinencia de un caso del *mundo A* en el *mundo B*, pues siempre sería más pertinente el caso *A* en el *mundo A*, etc., y por ello no habrá tanto un acuerdo como una “resignación”. La relatividad a la que yo me refiero es un manejo de perspectivas que se da en los “límites” (infinitos o no) de un mismo mundo al que pertenecen todos los entes y todos los casos. Y aquí la pertinencia no sólo depende de una contextualidad ya dada, sino que esta contextualidad se genera, a su vez, en parte por el diálogo, de modo que las perspectivas puedan (o no) coexistir en su pertinencia. Así, no hablo de un relativismo en el que “todo se vale”, en donde no hay posibilidad de acuerdo, sino de una relatividad de “todo depende... pero hasta cierto punto”. Este punto es el punto de acuerdo en el que puede llegarse a la “conclusión justificada” de que una perspectiva es *más adecuada* que otra.

Una vez aclarado esto, procedo a analizar una de estas perspectivas. Si se intentase separar dos perspectivas del lenguaje en el trabajo de Nietzsche que aquí se ha estado

diferentes visiones del mundo no pueden ser comparadas desde un punto de vista externo o imparcial, de manera que no es posible tener razones (no relativas) para afirmar la superioridad de una frente a otras.” (9) De aquí se desprendería que el relativismo sostiene “que no hay nada como *la* verdad o *la* realidad, la extensión de estas expresiones variaría de una comunidad epistémica a otra, de una cultura a otra.” (9-10)

tematizando, puede apreciarse, por un lado, un lenguaje primigenio, resultado de la intuición y de la capacidad creadora de transformar las percepciones en metáforas, y por el otro, un lenguaje conceptual, creado por generalización racional y por consenso, donde se olvida el caso individual y la percepción se supedita al concepto. Veamos las características de esta segunda perspectiva.

El lenguaje del concepto es un lenguaje de limitantes: el concepto es un constructo racional de límites definidos en donde se agrupa una serie de casos particulares, los cuales, al agruparlos, pierden su individualidad (Nietzsche). Los límites los traza el ser humano como comunidad: por medio de un método específico se imprimen las líneas divisorias, se definen, surgen las “definiciones”. De este lenguaje son menos importantes las palabras de lo que es la forma por la cual se llega a la definición (método), es decir, el concepto pierde importancia como lenguaje para ganarla como instrumento comunicativo de la “verdad”. Aquí se supone la existencia de una verdad objetiva, independiente del sujeto, cognoscible a través de acciones específicas y *comunicable* por medio de las palabras. Como ya puede apreciarse, las características de este tipo de perspectiva lingüística no están muy alejadas del modo como la tradición científicista ha visto al lenguaje: como medio, como herramienta, y esto no difiere de la idea de lenguaje que tiene el sujeto común, lo cual no es raro, ya que la tradición de la que aquí se habla ha poseído un papel muy singular en lo que se refiere a dictar los parámetros de “lo que es” y de lo que no, papel que habrá de analizarse con cierto detalle.

Lo anterior lleva a que este tipo de lenguaje es herramienta que sirve a un fin. ¿A cuál? Al de comunicar “la verdad”. A través de él se pretende comunicar una verdad a la que se ha llegado por distintos métodos y se supone que, usando las designaciones clasificatorias acordadas por la comunidad (los conceptos), todos acceden al conocimiento

generado por la experimentación científica. Encuentro en una cita del filósofo contemporáneo Marcelo Dascal una explicación muy clara y sintética de esta forma de apreciar el lenguaje:

Se pueden distinguir claramente dos actitudes opuestas frente al lenguaje y su presunto papel en la cognición. Por una parte, la actitud crítica tipificada por Bacon en su teoría de los *idola* y adoptado por Descartes, Spinoza, Malebranche y otros. Las lenguas representan la cristalización y perpetuación de un conocimiento ‘vulgar’, en buena medida falso. El conocimiento científico debe, por tanto, deshacerse del yugo de las lenguas naturales. Se debe intentar desarrollar lenguas científicas o ‘filosóficas’, más útiles y confiables. Pero las lenguas –sean vulgares o científicas- son concebidas nada más como instrumentos de comunicación de un conocimiento elaborado sin ninguna intervención lingüística. El lenguaje, según esa concepción, es enteramente externo al pensamiento. Su interés para la epistemología es, por eso, esencialmente marginal. (Dascal, 1992: 28)

La “lengua científica” o “filosófica” a la que alude Dascal es, a mi modo de ver, análoga a este lenguaje del concepto al que se refiere Nietzsche. Claro que podría decirse que la conceptualización inicia mucho antes que el intento de esta lengua científica y que también toma parte en estas lenguas propias del conocimiento “vulgar”. Sin embargo, el propio Nietzsche insinúa que el lenguaje conceptual encuentra su punto más alto en la investigación científica, además, puesto que sólo presenta dos momentos del lenguaje¹³, es este segundo momento el que coincide con la actitud a la que hace referencia Dascal. Pero hay otro punto en el que coinciden la “actitud” descrita en la cita y lo que he hasta aquí expuesto sobre el lenguaje conceptual, que debe de llamar inmediatamente la atención: la peculiaridad de ser sólo instrumento de comunicación y, por lo tanto, participar en el

¹³ Digo que sólo presenta dos momentos del lenguaje *en el texto al que se está haciendo referencia*, esto no quiere decir necesariamente que sea así en todo su aparato filosófico. Si Nietzsche llega a referirse al lenguaje de otra manera, esto no incumbe por lo pronto a este trabajo ya que se considera que lo que dice *un solo* texto es suficiente para argumentar, esclarecer y develar conocimiento, por lo que la “suficiencia epistemológica” del texto no debe ser subestimada.

fenómeno del conocimiento sólo de forma marginal. Esta, digamos, *marginación epistemológica* es fundamental para comprender el punto central de este trabajo; cuando se le resta “autoridad” y participación al lenguaje en la construcción del conocimiento, se está dando a entender que el fenómeno lingüístico como tal no posee cercanía con el ente y que por tanto en él no hay verdad en el sentido estricto. Esto quiere decir que el lenguaje no muestra ni devela la verdad que se piensa “debe” estar ahí en el mundo circundante, sino que esta verdad es absolutamente independiente del lenguaje y sería la misma con o sin el lenguaje. Éste sólo cumple la función de transmitir las verdades independientes, las cuales se conocen por métodos que así mismo no son *determinados* por el lenguaje.

Pareciera que esta idea de no participación del lenguaje en la verdad va de acuerdo con el planteamiento de Nietzsche; sin embargo aquí hay una diferencia fundamental: el planteamiento científico confía en la existencia de la verdad objetiva y de la posibilidad de tener conocimiento de ésta, en la cual el lenguaje toma parte sólo como herramienta de comunicación. En cambio, Nietzsche “niega” la posibilidad de conocer una verdad independiente de la subjetividad, sea cual sea el modo en que el lenguaje participe. De esta manera, Nietzsche ya apunta a uno de los problemas fundamentales que guiarán a la epistemología y a la ontología del siglo XX: la diferenciación sujeto-objeto o *metafísica del sujeto*. La idea de la verdad objetiva, externa e independiente del sujeto que la observa, pero totalmente accesible a éste por medio de la conciencia, dio paso a las meditaciones ontológicas de filósofos como Martin Heidegger, quien en una dura crítica a la tradición positivo-cientificista destaca cómo esta visión parcial del mundo llevó al ser humano al olvido del *ser* y al desarrollo de una época de técnica instrumental¹⁴, donde la relación

¹⁴ Cfr. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*. Que puede ser consultada en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm

mundo-ser se da en términos de utilidad y utilitarismo. Volveré a esto más adelante, por lo pronto sigo con Nietzsche.

Ya ha quedado esbozada en términos generales la primera perspectiva de lenguaje que habrá de ocupar a este escrito. Ahora será conveniente echar un vistazo a la otra perspectiva, a esa que en Nietzsche se marcaba como un primer momento del lenguaje, como un impulso más que como una construcción premeditada. Éste no es el lenguaje del concepto y de la definición; es, en cambio, el de la metáfora, el de la imagen y la figura. Surge prácticamente por sí mismo, emana de la “necesidad” de nombramiento, de conocimiento, de mediación entre el ser humano y el mundo. Para Nietzsche de aquí nace toda actividad lingüística: de una serie de extrapolaciones, de movimientos de una esfera a otra que le es extraña y en cuyo fundamento se halla la capacidad creativa del ser humano. Este lenguaje también es apariencia, pretende albergar en su seno a la *cosa misma*, cuando en realidad no es más que una construcción antropomórfica mediada por la subjetividad; la verdad que pueda haber en ella tiene el límite de toda verdad humana: el sujeto. Y sin embargo, posee características que lo separan del lenguaje del concepto, el cual, por cierto, debe su nacimiento al lenguaje de la metáfora.

Dice Nietzsche: "Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática"¹⁵ (Nietzsche, 1998: 26-27). La metáfora es individual y su individualidad refleja la individualidad del fenómeno y de la cosa; la

¹⁵ *Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihresgleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Columbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist.*

generalidad del concepto tiene fines clasificatorios, ordenadores, jerarquizantes, la metáfora se mantiene “pura” como impulso creador de un ser humano que busca “transportar” el ente a su *humanidad*, a su mundo humano. Así que aunque el lenguaje metafórico no contenga, según Nietzsche, en sí mismo una verdad “real”, su cercanía con la cosa, como instrumento mediador entre el ente y el *sujeto*, es más directa y original que la del concepto. Pero además, cuando se implanta el concepto con toda su fuerza regente, el ser humano olvida parte de su esencia, de la naturaleza creativa que le es propia.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia...¹⁶ (Nietzsche, 1998: 29)

De este modo, el concepto es un engaño que se cimienta en otro engaño, pero mientras que el de la metáfora es un engaño originario y creativo, el del concepto es sistemático y propositivamente artificial. A pesar de que, según este filósofo, no es alcanzable la verdad pura para el ser humano, si con lo único con lo que cuenta es con su experiencia subjetiva, ésta está más ligada con la metáfora que con el concepto:

Pero, por lo demás, la <<percepción correcta>> -es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto- me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente

¹⁶ *Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starrwerden einer ursprünglichen in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, daß der Mensch sich als Subjekt, und zwar als künstlerischschaffendes Subjekt, vergißt, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz...*

distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un explorar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.¹⁷ (Nietzsche, 1998: 29-30)

Olvidar que todo tipo de lenguaje procede del lenguaje de las metáforas y olvidar a su vez que éstas no son la *cosa en sí*, son dos de las más grandes ilusiones que para Friedrich Nietzsche se ha creado el ser humano. Recordar ambas cosas puede ser un paso interesante que nos regrese a lo original para después seguir adelante. Volvemos ahora nuestra vista acostumbrada al concepto lineal y uniforme, y recordamos el lenguaje de la metáfora que se desdibuja en los inicios del lenguaje y observamos que su singularidad abre caminos de posibilidades, pero para que estas posibilidades se desarrollen con su natural fuerza, quizás deba otorgárseles esa libertad que les pertenece, y así, asistir al traducir, inventar y poetizar creadores.

¹⁷ *Überhaupt aber scheint mir "die richtige Perzeption" - das würde heißen: der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt - ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt, gibt es keine Kausalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Übertragung, eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache: wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittelsphäre und Mittelkraft bedarf.*

II. De camino a la verdad. *Perspectivas sobre el metodologismo cientificista y el develamiento propio del lenguaje*

Los planteamientos del filósofo alemán han sido útiles para adentrarse en la problemática que alienta este trabajo. Lo que se ha ofrecido con estos planteamientos es la problematización del lenguaje, del fenómeno lingüístico en general, de lo que a grandes rasgos se ha entendido bajo este término y de la relación que puede tener éste con la experiencia vital del mundo (bajo la forma del fenómeno de la verdad). Así, lo que se obtenía con un tipo de análisis específico del texto *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* eran dos perspectivas fundamentales sobre el fenómeno lingüístico, y ya presentaba que una de estas dos perspectivas, antitéticas sobre todo en lo que se refiere al papel que jugaría éste en el conocimiento, está más cercana a la idea de lenguaje que con mayor fuerza se arraiga en la tradición de Occidente. Pero lo que ya también se asomaba en las esquinas de la crítica nietzscheana es la intuición de que hay otra perspectiva del lenguaje que puede ser más pertinente y más rica que la idea común, por hallarse más próxima, más íntimamente ligada a la naturaleza lingüística del hombre.

En lo que sigue no continuaré de manera estricta la línea que ha quedado marcada tras el pensamiento de Nietzsche. Como se verá, las ideas acerca del lenguaje que se desarrollarán a continuación difieren en rasgos fundamentales de los señalamientos de este primer autor. Sin embargo, este momento inicial del trabajo me parece que ha sido de gran utilidad, pues lo que se logra es lo que el mismo Nietzsche logró con todo su aparato filosófico: marcar un momento de ruptura, sentar las bases para la problematización de lo que se daba por hecho, de los temas que habían quedado dormidos tras la instauración de un poderosísimo aparato de pensamiento, es decir, el objetivismo cientificista.

Por supuesto que desde entonces ha surgido una infinidad de trabajos, análisis y especulaciones acerca del fenómeno lingüístico, por lo que puede cuestionarse la pertinencia de utilizar a este autor por sobre infinidad de otros. Desde luego se entiende que esto obedece a una elección: sería imposible considerar a todos o, por lo menos, a “los más representativos” exponentes de la problemática lingüística, pero ¿qué es lo que mueve a dicha elección? Como se podrá apreciar en el transcurso de la lectura, el enfoque filosófico que, a manera de *metodología*¹, se ha escogido para el planteamiento que deseo realizar es el de la hermenéutica moderna, de modo que dos de los principales filósofos que prestarán su palabra para exponer lo que se busca son Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Así, no se utilizarán perspectivas que provengan del análisis de las llamadas ciencias del lenguaje, como pueden ser la lingüística estructural o la semiología, aunque tampoco se pretenderá el completo conocimiento de todos los autores considerados hermeneutas. De hecho, sólo estos dos filósofos (por cierto dos de los más importantes expositores de este tipo de perspectiva filosófica) serán tomados en cuenta para este planteamiento. De manera que la elección del texto de Friedrich Nietzsche responde también a la elección de la mentada perspectiva y esto es así porque, como se recordará, Nietzsche, sin proponerlo en esos términos, fue el precursor de la filosofía hermenéutica. Tanto Heidegger como su sucesor, Gadamer, recogen los revolucionarios planteamientos del autor del *Zaratustra* como una de sus más grandes influencias.

Por otro lado, si quiere encontrarse una relación causal, con fines académico-metodológicos y que tranquilice la necesidad de fundamento “objetivo”, entre los autores mencionados, puede apreciarse que no sólo siguen los tres filósofos una línea “muy

¹ En el sentido más originario de “acción de ir detrás”, “camino para ir en busca de algo”.

similar” de pensamiento (Friedrich Nietzsche no habla propiamente de hermenéutica, pero nadie lo pasa por alto como precursor de la hermenéutica moderna), sino que deben herencia uno al anterior. Así, Nietzsche marca una ruptura filosófica de grandes proporciones para el siglo XX, Heidegger recoge estos planteamientos revolucionarios y, junto con muchos otros elementos, forma su propio aparato filosófico, uno, a su vez, de los más originales en la historia de la filosofía moderna; y Gadamer, alumno de Heidegger, integra las enseñanzas de su maestro en el más claro desarrollo de la hermenéutica filosófica contemporánea. Y, como ya puede ser obvio, los tres autores trabajan el tema que aquí interesa, los tres dirigieron sus reflexiones al fenómeno del lenguaje, los tres criticaron el marcado *absolutismo* epistemológico de una forma específica de conocimiento, y los tres comprendieron que en el arte poético había “algo especial” referido al mundo. De modo que si se sigue una línea histórica se encuentran relaciones causales entre uno y otro y el siguiente, y sin embargo esto no es lo más interesante para este trabajo, lo principal es eso último, el hecho de que los tres *se pre-ocupan* del mismo problema, que sus textos hablan del lenguaje desde una perspectiva y forma características del lenguaje, que a nosotros como lectores nos hacen sentir (nos lo hacen saber) que no sólo hablan del lenguaje, sino que lo escuchan. Y aquí es donde también Hofmannsthal encuentra toda su pertinencia: como poeta escuchó al lenguaje, como poeta escribió y teorizó sobre el lenguaje, pero más importante aún, como poeta permitió que el propio lenguaje se expresara.

Hecho este amplio paréntesis, intentaré resumir de manera clara las ideas principales que construyen el camino al que me voy adentrando. Primero se tiene este impulso y esta necesidad del ser humano de relacionarse de “cierta forma especial” consigo mismo y con aquello que lo rodea, con ese conjunto que suele llamarse “mundo”. Esta “forma especial”

ha tomado varias caras, pero una de las más interesantes y de mayor fuerza social, tradicional e histórica, es esa que tiene que ver con el fenómeno del conocimiento y por lo tanto con el de “la verdad”. El conocimiento, el saber del ente (de *lo que es*) adquirido por mediación del intelecto o por intuición, ha sido una de las fuerzas más representativas que han movido todo pensar y quehacer humanos, y su importancia sigue siendo, a todas luces, primordial. En la historia de la búsqueda del conocimiento y de la verdad pueden encontrarse innumerables propuestas, teorías, disertaciones y sistemas. Entre estos últimos destaca uno que no sólo se instauró como sistema, sino como una forma universal de pensamiento. Este sistema es el que se conoce con el término general de *ciencia*. El interés de la ciencia es encontrar (y poseer) esas verdades del mundo que nos rodea. Su fondo y su forma son en gran medida complicados, pues su historia es larga y llena de un sin fin de matices diferenciadores. Sin embargo, por ser un fenómeno tan imbuido en la tradición y la cotidianidad, no resulta extraño; es más, está de una especial manera tan arraigado en la cultura occidental que para muchos es la única forma válida de obtener este tan anhelado conocimiento. Y esto ocurre así porque ha sido el mismo sistema científico el que, en cierto momento de su historia, pretendió instaurarse como el único sistema, como el único fenómeno que sin lugar a dudas posee *el conocimiento de lo verdadero*. Esta actitud trajo consigo varias consecuencias: puesto que la ciencia basa su veracidad en fundamentos y modelos de acción específicos, éstos también se tomaron como los únicos válidos de entre todos los demás. Así, el fundamento central del pensamiento científico plantea la existencia de una verdad objetiva y externa (es decir, que la verdad se encuentra de manera natural e incuestionable en el objeto –objeto de estudio- independiente del sujeto que la busca) y que esta verdad es cognoscible, alcanzable para el sujeto que desea saberla por medio de un método específico que garantice el acceso de la verdad en la conciencia. Este fundamento

se convirtió en la verdad más grande, realidad que fundamentaba cualquier verdad que pudiese acceder al conocimiento. De la misma manera, el modelo de acción -el método científico- de características específicas y que no se deben transgredir, se considera como el único método que indudablemente puede garantizar que la verdad que se obtiene del objeto sea real. En conclusión: que el conocimiento válido, el saber de la verdad del objeto y del mundo sólo se encuentra de manera “pura” y debidamente fundamentada en la actividad científica y todo otro tipo de conocimiento será ampliamente cuestionable.

Entre aquello que quedó desechado como conocimiento válido, se encuentran dos fenómenos que ocupan a este trabajo: el fenómeno del lenguaje y en especial el fenómeno del arte². Ambos fenómenos llamaron la atención (junto con el de la historia) de cierto grupo de pensadores, quienes cuestionaron las aseveraciones que la disciplina científica aseguraba para sí. De entre ellos destaca el primer autor mencionado, Friedrich Nietzsche, quien, con una forma muy particular de plantear sus inquietudes, puso de manifiesto que el tipo de aseveraciones tajantes como las que he mencionado con anterioridad eran parciales y su problematización no debía quedar olvidada tras el manto de una defensa, racional sí, pero también tautológica³. Marcada la ruptura, hallado el pertinente fundamento para poner

² Aquí *especial* tiene dos sentidos: por un lado se refiere a que “especialmente” nos interesa el fenómeno artístico, en su representación poética; pero por otro lado la palabra nos debe remitir a lo “especializado” del análisis, pues no trataremos el fenómeno artístico en sus términos generales, sino con la forma específica del arte poético, el cual desde luego comparte características ontológicas con las demás manifestaciones artísticas, pero del que no se pretende extraer todas las características del arte.

³ “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la <<verdad>> dentro del recinto de la razón.” (Nietzsche, 1998: 28) [*Wenn jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es ebendort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der "Wahrheit" innerhalb des Vernunft-Bezirkes.*]

en duda lo que procuró mantenerse fuera de toda duda, diversos e importantes pensadores en la historia de la filosofía continuaron el análisis de este asunto de la ciencia y la verdad objetiva; dos de ellos, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, son representantes plenos de lo que puede agruparse bajo el término general de filosofía hermenéutica. Estos filósofos se dedicaron a realizar el análisis que ya mencionaba, pero no sólo cuestionaron la infalibilidad de la ciencia, o más bien, su intención de ser la única forma válida de conocimiento verdadero, sino que además presentaron alternativas que de ninguna manera excluían la existencia de la actividad científica, cuando más bien complementaban el campo epistemológico. Se verá que estos dos autores hallaron en el lenguaje –y de manera particular en el artístico y el poético- un fenómeno que proporciona, y de modo muy especial, conocimiento de *aquello que es*. De esta forma, lo que me va ocupando aquí es el lenguaje y en especial el de la poesía, y el modo en el que éste participa de la verdad y la manera en la que proporciona conocimiento. Adelantaré entonces lo siguiente (que será materia de la última parte del trabajo): si se va a apostar por la pertinencia del lenguaje poético en el campo de lo epistemológico y de lo ontológico, habrá de prestarse oídos a quien mejor puede hablar de este lenguaje, a quien habla *en* este lenguaje: al poeta. Hugo von Hofmannsthal será este poeta; así como Hölderlin guió a Heidegger en su camino por el bosque poético, Hofmannsthal mostrará al lector, con su especulación sobre el lenguaje desde el lenguaje, las interesantísimas características ontológicas que posee el fenómeno poético y cómo éste verdaderamente puede ser capaz de develar aquello que es.

Me introduciré ahora en la filosofía de Hans-Georg Gadamer que se refiere al tópico que aquí compete. Gadamer plantea la siguiente problemática: el imperio de las llamadas ciencias naturales y exactas en el campo de lo epistémico y epistemológico ha traído como consecuencia el que otras manifestaciones de la actividad humana hayan buscado la

fundamentación de su participación en el conocimiento bajo los mismos parámetros que las ciencias naturales habían planteado para sí, con el supuesto de que si no lo hacían, no estarían acreditadas para decir algo válido y verdadero sobre el mundo fenoménico. Es decir, que se estaba dotando a las ciencias naturales (frente, por ejemplo, a las del espíritu) de la suprema autoridad para diferenciar entre lo verdadero y lo falso, e instaurando a la forma de hallar esta diferenciación como el único método aceptable para cumplir los fines epistemológicos.

De este modo, las ciencias del espíritu erraron su camino. Suponer que manifestaciones como el arte y la historia (y hasta la filosofía) no poseían valor epistémico por no cumplir con las normas dictadas por la ciencia moderna, o que si deseaban poseerlo tendrían que responder estrictamente a tales normas, era uno de los más grandes errores que había traído consigo el éxito académico del perfeccionado sistema científico nacido en el siglo XVII⁴. Sin cuestionárselo siquiera, la búsqueda de la fundamentación para unas ciencias del espíritu recayó en la necesidad del método científico. Pronto, desde luego, no hubo cabida para las expresiones artísticas en el tan estimable campo de la manifestación de lo verdadero, su génesis intuitiva, sus fines expresivos, su apariencia infinitamente subjetiva, no podían asegurar, ni por error, que lo que éstas decían del mundo pudiera ser simplemente real y válido para todos. La historia, por su parte, debía de seguir al pie de la letra los lineamientos que dictaba la metodología utilizada por la física y las matemáticas, la objetividad de los enunciados debía poder ser demostrable en todo momento y su materia de estudio debía ser tratada como un objeto que ante el análisis se comportase lo suficientemente confiable y constante como para poder develar las verdades subyacentes.

⁴ “La ciencia moderna es la ciencia nacida en el siglo XVII que se funda en la idea del método y de la garantía metodológica del progreso del conocimiento” (Gadamer, 2002: 183).

Del mismo modo, la filosofía, que desde su génesis había albergado en su seno al saber y al conocimiento, que de hecho dio a luz la idea de verdad y de la cual es heredera directa la ciencia moderna, esta disciplina también sucumbía en cierta medida al poder arrasador de las ciencias exactas. Así que todo planteamiento filosófico –y de todo tipo, no sólo el directamente ligado con las ciencias positivas- debía presentar sus documentos de autenticidad requeridos por el metodologismo científico.

Es claro que entre las muy variadas corrientes filosóficas y de pensamiento, no todas respondían adecuadamente a este tipo de exigencias, y sin embargo, la instauración de la ciencia como el más infalible camino hacia el conocimiento de las verdades del mundo no dejaba de cobrar más y más fuerza hacia la modernidad, con lo que la anterior poseedora de este tipo de conocimientos: la filosofía, era también sutilmente desterrada del campo de lo epistémico.

Este destierro tuvo su gestación, según parece, desde mucho tiempo atrás, desde la misma filosofía que aún no se transformaba en ciencia, o mejor dicho, que aún no se separaba de ésta. Desde Platón, según algunos autores (véanse por ejemplo planteamientos de la filósofa española María Zambrano), quien fue el responsable de desterrar a los poetas de su República, por considerar a la poesía una copia de la copia de lo verdadero⁵. La misma filosofía fue de alguna manera culpable de su destierro -cuando Kant busca la fundamentación filosófica guiado por lo que parece un ansia del método (Zambrano, *La actitud filosófica*: 25-26) y Hegel pone todo el peso de su aparato filosófico en la ciencia y el pensamiento- y del destierro de otro tipo de manifestaciones humanas creativas. ¿Puede

⁵ “Es justamente en Platón en quien ya la filosofía se despide definitivamente de la poesía, se independiza de ella, y para hacerlo hasta el fin, tiene que atacarla como a lo que en realidad es: su mayor peligro, su más seductora enemiga, a la que nada hay que conceder para que no se quede con todo” (Zambrano, 1939:15).

decirse entonces que la monarquía científica sea de algún modo natural, puesto que el avance del conocimiento perfilaba por sí mismo este tipo de limitaciones? No lo creo, ni lo creen quienes se han dedicado a “reivindicar” el papel de las subyugadas disciplinas; pensarlo de esta manera sería apostar por un determinismo causal histórico y olvidar que también existen los errores de comprensión y los malentendidos (fenómenos que parecen haber ocurrido con frecuencia al momento de interpretar y apropiarse las ideas de algunos filósofos clásicos), además de los factores sociales e incluso políticos que afectan el rumbo de la manifestación del pensamiento.

Y es que aquí el problema fundamental no es la lucha por el poder epistémico o el otorgamiento de jerarquías de este tipo; al contrario, lo que ocurre con este fenómeno (el imperio científicista) es una cerrazón, una autolimitación de las formas que el ser humano tiene para relacionarse con el mundo, para conocer, experimentar y vivir su mundo, limitantes que no pueden más que estar afectando al propio ser que se pregunta. Revisar el papel de las manifestaciones artísticas en el área epistemológica, reorientar las perspectivas que se tienen sobre el lenguaje son entonces acciones dirigidas a ampliar el horizonte vivencial del ser humano, y es justamente esto lo que Gadamer se propone.

Gran parte del aparato filosófico de Gadamer, y con éste las ideas a las que haré referencia, se encuentra contenida en una de sus obras cumbres, hito de la filosofía moderna y contemporánea: *Wahrheit und Methode* (en español *Verdad y método*, primera edición de 1960), publicada en dos tomos y de los cuales el segundo está conformado por una serie de ensayos que complementan la tesis desarrollada en el primero. Aquí, el filósofo realiza un análisis detallado de las llamadas ciencias del espíritu, de su historia y del fundamento que las sustenta. Su objetivo es demostrar que a través de una perspectiva ontológico-hermenéutica del lenguaje las manifestaciones y disciplinas que no se comportan ni

responden a los mismos parámetros de las ciencias naturales y exactas encuentran lugar y fundamento dentro del campo del saber epistemológico. El análisis hermenéutico de Gadamer pone especial atención en el arte y en la historia, y a menudo se puede vislumbrar el papel especial que juega para él la poesía, forma particular de la perspectiva de lenguaje que presenta.

Puede decirse entonces que para Gadamer, y para este trabajo en cierta medida, el problema central es el siguiente: no es sólo la ciencia la que se va a encargar de mostrar las verdades del mundo, es el propio mundo el que, a modo de lenguaje, se muestra, y sus verdades acontecen también en manifestaciones a las que de forma histórica se les ha negado participación en la generación del conocimiento.

Que la ciencia se haya instaurado como única manifestación humana en la que la verdad se muestra como tal, no me parece que sea algo ajeno, aun cuando en la vida cotidiana uno no se dedique a pensar en los fenómenos que tienen que ver con ontología, epistemología o teoría del conocimiento; aun cuando uno no sea científico, investigador o filósofo. A cada paso del andar por el mundo se hallan ejemplos de este imperio cientificista que salen al encuentro. Cuántas veces no se espera que algún científico eminente traiga luz con la definición de un concepto sobre el cual se pone la atención: ¿qué es un animal?, ¿qué es un hombre?, ¿qué son el espacio y el tiempo?, ¿qué es el amor?, ¿qué es el conocimiento?, ¿qué es la verdad? Siempre que existe algún tipo de discrepancia, algún desacuerdo entre hablantes que discuten sobre un concepto y no hallan en su experiencia cotidiana o en su “conocimiento vulgar” una solución, algo que los guíe en la dirección de lo que *realmente es* aquello sobre lo cual discuten, apelan a una autoridad, y es muy frecuente que esta autoridad sea de tipo científico. Pero además, cuando la discrepancia es entre dos tipos de autoridad, una científica y la otra, por ejemplo, filosófica,

se da por hecho que la científica posee más peso, pues cuenta con un arma que la filosofía puede no esgrimir: la demostración⁶.

Con esto no quiero decir, de ninguna manera, que la ciencia no posea autoridad suficiente para ilustrarnos sobre cierto tipo de cuestiones. Es por demás claro que el aparato científico funciona cuando se trata de resolver problemas que tienen que ver con la salud, la utilización de materiales, la generación de energía, y un sin fin de etcéteras; pero cabe preguntarse si la ciencia es realmente capaz (y la única capaz) de resolver todo tipo de cuestiones que surgen en la vida del ser humano y si realmente es ella la que tiene la última palabra sobre ese fenómeno que tanto inquieta: el fenómeno de la verdad.

Cito al respecto a Gadamer:

¿Es cierto que la ciencia es realmente, como pretende, la última [*sic* en el original] instancia y el único soporte de la verdad?

Debemos a la ciencia la liberación de muchos prejuicios y la destrucción de muchas quimeras. Es pretensión de la ciencia cuestionar los prejuicios y conocer así la realidad mejor que hasta ahora. Pero a medida que los métodos de la ciencia se extienden a todo lo existente resulta más dudoso que los presupuestos de la ciencia permitan plantear la cuestión de la verdad en todo su alcance. Nos preguntamos con inquietud si no hay que achacar a los métodos de la ciencia la existencia de tantas cuestiones que demandan una respuesta que aquella rehúsa dar. La ciencia se niega a dar la respuesta desacreditando la pregunta, es decir, tachándola de absurda. Porque sólo tiene sentido para ella lo que se ajusta a su método de hallazgo y examen de la verdad. Este malestar ante la pretensión de la ciencia se da sobre todo en materia de religión, filosofía y cosmovisión. Ellas son las instancias a las que apelan los escépticos de la ciencia para marcar los límites de la especialización científica y de la investigación metodológica ante las cuestiones decisivas de la vida. (Gadamer, 2002: 52)

La cita de Gadamer pone de manifiesto una inquietud que sigue siendo válida en nuestros días. A pesar de que este cuestionamiento tiene una historia ya considerable en cuanto al

⁶ Debe entenderse que estoy hablando de una imagen general de la verdad arraigada en la cultura occidental y que se manifiesta principalmente en la percepción “cotidiana” del mundo y no en el “análisis especializado” del mismo. A estas alturas podría parecer *caduca* la crítica al cientificismo que aquí se maneja, y sin embargo, hay claras muestras en la experiencia fáctica de que no es así; no es sólo el sujeto “común” el que aún mantiene fe ciega en el cientificismo. Dentro de ciertas áreas del propio ámbito científico hay quienes están convencidos de una superioridad jerárquica del sistema positivista frente a cualquier otro, y el escepticismo hacia otro tipo de conocimiento es patente.

tiempo que ha pasado desde que se puso interés en contestarla, me parece que sigue teniendo un contenido actual, y es que a pesar de lo mucho que se puede haber dicho al respecto a favor de las limitantes que pueden observarse en el método científico y en la ciencia en general (limitantes que de ningún modo demeritan sus obvios alcances), la idea de que la verdad se halla “preferentemente” en la ciencia (por decir lo menos) se encuentra de tal forma arraigada en la tradición de Occidente, que pocos, en ciertas sociedades, podrán aceptar que algún otro tipo de manifestación pueda mostrar una verdad más pertinente por sobre la de la ciencia.

Pero cabría preguntarse por qué sigue siendo esto así. La respuesta desde luego no puede ser sencilla, pero no es difícil intuir que ésta debe radicar en parte en la propia relación de la ciencia con las demás manifestaciones que se refieren al tema de la verdad. Ya mencionaba cómo las mismas ciencias del espíritu habían adoptado directrices de las ciencias físico-matemáticas, y cómo la idea del método científico permeó el modo de actuar de las disciplinas histórica y filosófica. Pero ¿qué es en sí el método? Dice Gadamer:

Lo que prevalece ahora es la idea del método. Pero éste en sentido moderno es un concepto unitario, pese a las modalidades que pueda tener en las diversas ciencias. El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimientos tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla. *Methodos* significa <<camino para ir en busca de algo>>. Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad -en una u otra forma-, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formula la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza. (Gadamer, 2002: 54)

Así que el método es un “camino para ir en busca de algo”, y esto puede leerse como “camino para ir en busca de la verdad”. Desde luego, caminos hay muchos y trazar un camino para ir en busca de la verdad es una acción por demás notable; pero el camino de la ciencia es un camino que posee una característica fundamental: el poder andarlo de nuevo, el poderlo repetir de tal forma que siempre se llegue a lo mismo: a la misma verdad. Es decir, la característica principal del método de la ciencia es, en palabras de Gadamer, su “verificabilidad”. Este supuesto suena totalmente lógico: siguiendo el mismo camino cada vez, nos asegura que llegaremos al mismo lugar; de esta manera el método científico toma una posición sumamente relevante: si las características del camino son las que nos aseguran que llegaremos a la verdad, entonces toda verdad que deseemos expresar deberá mostrar el camino que siguió, si éste se puede recorrer otra vez, es decir, si es verificable, entonces lo que mentemos como verdad será “cierto”. Cabe poner énfasis en que la verificabilidad es el postulado principal de la corriente de pensamiento positivista.

No existe la menor duda de que al sistema científico el metodologismo le ha resultado muy eficaz. Lo que cabría preguntarse es si esta visión de camino no está limitando las opciones de caminos que se puedan seguir para llegar a la verdad. Después de todo, ya no es de la verdad de lo que se está hablando aquí, sino de la certeza. Hablar de limitantes no es además gratuito; debe recordarse que el método no sólo se le exige a las ciencias naturales y a las físico-matemáticas, históricamente se les ha demandado a cualesquiera planteamientos que pretendan ser verdaderos. Lo que se le pide a un enunciado verdadero es que demuestre que lo es, lo que se solicita es una demostración: "La ciencia coincide, en efecto, con el fanático en ser tan intolerante como él porque exige y da siempre demostraciones. Nadie es tan intolerante como aquel que pretende demostrar que lo que dice ha de ser la verdad" (Gadamer, 2002: 52). La ciencia exige que se

demuestre cómo lo que se dice de la cosa se adecua realmente a la cosa, lo que supone que el camino que se siguió para llegar al enunciado sobre la cosa sea repetible.

Ahora bien, ¿cómo hace el investigador para que se garantice la reproducibilidad del camino que siguió? Tratando de eliminar toda aleatoriedad, toda desviación, asegurándose de que el caso sea siempre el mismo. De aquí que el método científico se ha guiado por mucho tiempo por la idea de mundo en el que el sujeto que estudia es independiente del objeto de estudio. El sujeto desea decir la verdad sobre el objeto, si el sujeto estuviera interviniendo con su individualidad sobre el objeto, cabría la posibilidad de que el sujeto “alterara” la verdad que se puede decir sobre el objeto. Se supone que el objeto es siempre el mismo, mientras que el sujeto puede ser cada vez uno diferente y sin embargo la verdad debe mantenerse también siempre intacta, de otro modo no sería *Verdad*.

Esto que presento de manera un tanto simplista tiene su raíz en el aparato filosófico de Descartes, quien define al sujeto como una autoconciencia capaz de conocer.

Porque siempre quedaba en el trasfondo de todo el pensamiento moderno la definición cartesiana de la conciencia como autoconciencia. Este fundamento inmovible de toda certeza, el hecho más cierto de todos que me permite conocerme a mí mismo, pasó a ser en el pensamiento de la época moderna el criterio de todo lo que podía satisfacer la pretensión del conocimiento científico. (Gadamer, 2002: 147)

La tan conocida máxima de Descartes pone al sujeto en el lugar jerárquico más elevado, y más específicamente al pensamiento del sujeto, en lo que se refiere al conocimiento: todo conocimiento proviene de la capacidad de pensar y razonar, la conciencia se descubre a sí misma, es decir, es autoconciencia, y a partir de aquí es que puede existir la capacidad de conocer otra cosa que la propia conciencia.

Se puede observar en lo anterior dos características fundamentales de la perspectiva científica moderna general: por una parte el que la certeza de existencia, del sujeto y del mundo, proviene de la autoconciencia, de la capacidad de reflexionar de manera racional, en pocas palabras, de la *razón*; y por otra parte, que la razón que desea conocer debe apegarse al método que le asegura la *verificabilidad* de lo que enuncia, de modo que quede *demostrada* la *certeza* del conocimiento objetivo de la verdad.

No hay que olvidar que se está hablando de una perspectiva científica interiorizada en la idea general de mundo de la cultura occidental, de una perspectiva exigente y demandante que se infiltró en otras manifestaciones interesadas en la verdad y en la idea de verdad que tiene el sujeto colectivo, y no se habla, en cambio, de perspectivas particulares de disciplinas científicas actuales que pueden no concordar en ciertos puntos con la exposición que a grandes rasgos se ha hecho de la ciencia. Los conceptos de ciencia, objetividad, certeza, verdad, etc., han seguido cambiando hasta nuestros días y los debates gadamerianos y heideggerianos vienen de decenios anteriores. Desde entonces se han dicho muchas cosas y las propias perspectivas (científicas y filosóficas) han sufrido cambios considerables. Sin embargo, me parece que el tema no está agotado y menos en una sociedad como la que, como individuo, me ha tocado observar, en donde esta imagen de la ciencia como reguladora del conocimiento y de la verdad tiene tanta fuerza, y donde las manifestaciones humanísticas que no reportan algún grado de metodología y cientificismo son ampliamente menospreciadas.

Teniendo ya esta acotación en mente, analizaré los problemas que puede traer consigo la perspectiva reduccionista del cientificismo metodológico. Primero presentaba el postulado cartesiano de la conciencia y decía al respecto que pone toda la fe de conocimiento en la razón: el sujeto es un sujeto racional, a través de la razón accede al

conocimiento (del mundo y de sí mismos). Esto quiere decir, por una parte, que sentimientos, impresiones e instintos no son apreciables para fines epistemológicos; la verdad de los objetos no accede por estas vías, pues como ya se habrá pensado, son “subjetivas” (tienden a cambiar de una persona a otra). Por otra parte, lo que quiere decir es que la verdad y, en este sentido, la esencia del mundo y las cosas, se da en términos lógico-racionales, de manera que “concurden” con la razón objetiva y pensante del ser humano. De aquí se entiende perfectamente que muchas manifestaciones humanas (piénsese en el claro ejemplo de la actividad artística) no puedan tener cabida en el fenómeno del conocimiento, pues aún cuando desde luego cuentan con un fuerte y principal componente de razón lógica, también toman en cuenta factores de los llamados subjetivos.

¿Esto quiere decir entonces que ni lo subjetivo ni lo carente de regularidad (lo no-verificable) forman parte de la verdad del mundo? ¿Cómo podría asegurarse tal cosa, dado que a cada momento se encuentran aleatoriedad y casos individuales en la vida? La idea de que toda experiencia subjetiva debe tener una explicación objetiva y que la aparente aleatoriedad no es más que una regularidad no descubierta, tiene mucho que ver con la herencia filosófica extraída de la física mecánica. Los asombrosos descubrimientos de Galileo y las formulaciones matemáticas de Leibniz y Newton, entre otros, llevaron a los grandes pensadores a tener una idea del mundo y de la realidad como la que manifiesta la siguiente afirmación de Pierre Simone Laplace (astrónomo y matemático francés, conocido por haber aplicado con éxito la teoría de la gravitación de Newton a los movimientos planetarios en el Sistema Solar) formulada en el siglo XVIII:

Un ser inteligente que en un instante dado conociera todas las fuerzas que animan la Naturaleza y las posiciones de los seres que la forman, y que fuera lo suficientemente inmenso como para poder

analizar dichos datos, podría condensar en una única fórmula el movimiento de los objetos más grandes del universo y el de los átomos más ligeros: nada sería incierto para dicho ser, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. (Laplace, en: Stewart, 1996: 16)

Lo que evidencia la anterior cita es la inconmensurable fe en la naturaleza físico-mecánica del universo. De tal forma se confía en que la descripción de la verdad del mundo es física, que sólo dependería de la capacidad de cálculo el acceder a la verdad de manera que ni pasado ni futuro nos fueran desconocidos (y recuérdese de qué manera la predictibilidad de los fenómenos está asociada al concepto de verdad). Pero además, de aquí se desprende otra postura que ha sido clave en la historia del pensamiento científico: la opinión de que un error en la predicción, una inconsistencia en la descripción de lo real, una enunciación científica que en determinado momento resultase “falsa”, en pocas palabras: un caso en el que la relación ontológica de ciencia y verdad se rompiera, no se debería a la limitación en la naturaleza ontológica físico-matemática del universo, sino a una falla o limitación en el método (en la herramienta, en el cálculo, en el intelecto). De nuevo, en el fondo está la percepción de que la verdad se manifiesta de un único modo universal, al alcance del ser humano, siempre que éste cuente con los instrumentos necesarios para *medirla*.

Sin embargo, quien está someramente familiarizado con el giro epistemológico que han sufrido las ciencias físicas en la época moderna, sabrá que la visión mecanicista del universo ha quedado desde hace tiempo en entredicho. Las teorías cuántica y de la relatividad significaron un cambio en los paradigmas realista y positivista que no puede pasarse por alto y conceptos como el del “principio de incertidumbre” postulado por Heisenberg⁷ dicen mucho de las posturas que puedan tomarse en lo que se refiere al

⁷ “Según el principio de incertidumbre existe una limitante natural a la precisión con la que se pueden determinar simultáneamente la velocidad y la posición de una partícula. Esta incertidumbre no se debe a nuestras limitaciones

fenómeno de la objetividad, la certeza y el de la verificabilidad. En la llamada física del siglo XX, las nociones de medición y descripción de la realidad se ven limitadas por lo que parece ser la propia naturaleza de los fenómenos que se estudian; así por ejemplo, en la física de partículas o física cuántica, el enunciado de Laplace se derrumba ante el hecho de que no se puede predecir el lugar que ocupará una partícula en un momento determinado, y esto ocurre así por otro fenómeno que llama ampliamente la atención: el hecho de que cuando el sujeto observa la partícula interfiere inmediatamente en el comportamiento de ésta. Así, la idea de que el sujeto independiente del objeto puede observarlo y describir a partir de ahí la verdad o la realidad de éste, reporta que no es infalible. Nuevamente esto no quiere decir que la aproximación mecanicista a ciertos fenómenos no sea válida, ni que la física de Newton ya no tenga vigencia, lo que aquí interesa es ver cómo las concepciones epistemológicas “absolutistas” llegan a conocer sus limitantes.

Pero lo que sí hay que considerar es que los descubrimientos de la nueva física de partículas demostraron que la pertinencia de la interpretación mecanicista del mundo no funcionaba en todos los casos y que por tanto, afirmar que *La Verdad* es la que radica únicamente en determinado sistema de pensamiento (en este caso y de manera histórica el que he tratado bajo el término muy general de ciencia y cuyo modelo más perfecto era la física mecánica y la matemática), era un equívoco que sólo puede ya tacharse de soberbio⁸.

observacionales, sino que es inherente a la naturaleza misma. Si determinamos con mucha precisión la posición de una partícula perderemos precisión en su velocidad, y viceversa.” (Hacyan, 1994: 50)

⁸ “Y cuando la teoría cuántica despoja al átomo de toda cualidad tangible y no nos deja como caracterización del mismo más que una armazón de fórmulas matemáticas, se corrobora una vez más nuestra posición noseológica según la cual no corresponde a la investigación física descubrir el “ser verdadero” de las cosas radicado “más allá” del mundo de los fenómenos, sino construir sistemas mentales para dominar ese mundo de fenómenos. El átomo, caracterizado únicamente como armazón de fórmulas, no es, en el fondo, como le ocurre a la red de meridianos y paralelos que envuelve a la tierra, más que un concepto

Esto significa, en pocas palabras, y como he venido diciendo, que no es que el sistema científico clásico se derrumbase ante los nuevos planteamientos, ni que su aproximación y método hayan dejado de ser pertinentes o funcionales, sino que propiamente la pretensión de ser la única poseedora de la verdad, por estar en concordancia naturalmente con ella, y ninguna otra aproximación de las que puedan manifestarse en la creatividad humana, esta pretensión, digo, ya no se puede seguir sosteniendo.

Aceptar las limitantes propias no es muestra de debilidad, antes bien, repercute de manera positiva en la comprensión y el conocimiento del mundo. Lo importante aquí es abrirse a la consideración de nuevos caminos (o de caminos ya existentes pero olvidados) que conduzcan a la comprensión de nuestro mundo a medida que éste se nos devela.

Antes de adentrarme en alguno de estos caminos alternos que menciono, sería conveniente apuntar otra característica importante, en la crítica de Heidegger y de Gadamer, de la visión científico-reduccionista del mundo. La idea científica del sujeto cognoscente trae como consecuencia un fenómeno que, me parece, es digno de ser considerado:

Dado que el ente es creado por Dios, es decir, racionalmente pensado de antemano, tan pronto como se disuelve la relación de lo creado con el Creador y la razón humana se adjudica, a su vez y simultáneamente, el predominio, asentándose incluso como absoluta, el ser del ente tendrá que ser pensable desde el pensamiento puro de la matemática. En la técnica moderna, estructurada matemáticamente, que es algo *esencialmente* diferente que cualquier uso instrumental hasta entonces conocido, el ser, calculable y tomado en cuenta de esta manera, convierte el ente en algo dominable. (Heidegger, 2001b: 174-175)

auxiliar para el ordenamiento de lo hechos experimentales.” (Jordan, 1969: 135)

No hay que olvidar que la idea del sujeto como autoconciencia planteada por Descartes intentaba romper de una vez por todas con la metafísica teológica que imperó en la historia del pensamiento por tan largo tiempo. Sin embargo, y como apunta Heidegger, ocurrió un desplazamiento de razón última o razón suficiente de Dios al sujeto pensante, de forma tal que el sujeto y su capacidad de reflexionar sobre los entes pasó a ser el fundamento de lo existente. Dicha *metafísica del sujeto* trajo como consecuencia por un lado esta idea del mundo y de la verdad de la que se ha venido hablando, y por otro lado la concepción del ente como algo cuantificable, dominable, útil. La predictibilidad positivista no es, después de todo, sólo un deseo en aras del saber, sino el intento de obtener *finés* específicos para *necesidades* específicas⁹; no nos es extraño que el conocer de la ciencia suele ser un conocimiento con fines prácticos, útil para servirnos del mundo que nos rodea¹⁰. Lo que resulta de aquí es un crecimiento “desmesurado” de la técnica, es decir un “sacrificio” de todo el conocimiento en favor del desarrollo tecnológico.¹¹

El desarrollo tecnológico ha sido primordial para la época moderna y lo sigue siendo en esta época contemporánea, la cantidad de factores que giran en torno a la técnica y la tecnología son abrumadores; pero no es posible cerrar los ojos ante otro tipo de consecuencias, menos afortunadas, de este desarrollo exponencial: la merma de recursos naturales, la lucha por el poder económico de naciones “despiadadas”, la baja valoración de recursos humanos, la creación de aparatos impresionantes de destrucción, etc.,

⁹ "El ideal de verificación, la limitación del saber a lo com-probable culmina en el re-producir iterativo. Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica." (Gadamer, 2002: 54-55)

¹⁰ Esta exigencia que se le hace a la ciencia (como a cualquier otra disciplina) y que tiene esta génesis metafísica obedece también, y desde luego, a factores sociopolíticos y económicos (Cfr. Max Horkheimer, 2000) y funciona también como represora de las propias ciencias “puras”.

¹¹ Para mayor comprensión del tema puede revisarse el ensayo de Martin Heidegger *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 1994).

consecuencias que no necesariamente se le pueden atribuir directamente a la ciencia, desde luego, pero sí al fenómeno de extravaloración técnica en su conjunto. De aquí se sigue que las decisiones y las líneas directrices que pueda tomar el ser humano como sociedad no pueden estar “exclusivamente” a cargo de la perspectiva científicista del mundo. "Los métodos de la ciencia natural no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y el hombre" (Gadamer, 2002: 43).

Ahora queda claro que las disciplinas agrupadas bajo el nombre general de ciencias de la naturaleza no pueden, aún con sus grandes logros y alcances, ser el único conducto por medio del cual el ser humano accede al conocimiento.

A estas alturas ya se adivina que lo que deseo recuperar como camino alternativo es el fenómeno del lenguaje; éste estaría comprendido en el abanico de esos “otros caminos no frecuentemente transitados” que también se refieren directamente a los temas del conocimiento, la verdad y el mundo.

Aquí, el antecedente de Nietzsche llega necesariamente como fresco recuerdo: el lenguaje posee claramente algún tipo de relación con la verdad y ésta “parece ser” originaria; además, el término remite a algo más que a un sistema de reglas gramaticales que se articulan con fines comunicativos (ya también mostraba Dascal que ésta era *una* perspectiva específica en la historia de la filosofía). Aun con este recuerdo en la mente cabe retomar esta discusión para que el camino del lenguaje pueda aclararse.

Se hizo un gran énfasis en la comparación de dos perspectivas de lenguaje que poseían características esenciales bastante distintas, y una de ellas pareció perfilarse como la idea más comúnmente arraigada en la tradición de Occidente. Ésta tenía que ver, por una parte, con la acción conceptualizadora que bien quedaba presentada con el texto de *Über*

Wahrheit und Lüge..., y por otra, con el pensamiento propio que la tradición científica tiene del término. De manera muy sintética se puede resumir esta perspectiva como la igualdad: lenguaje = instrumento comunicativo. Sería muy difícil negar que el lenguaje “sirve” para comunicar lo que sentimos, lo que pensamos, lo que sabemos o conocemos, y, sin embargo, esta afirmación presenta algunos problemas: puede notarse que en la palabra “sirve” hay una fuerte connotación a una herramienta, a un instrumento. ¿Qué significa esto? Un instrumento es aquello de lo que hacemos uso con un fin específico, es algo que *utilizamos* para lograr algún objetivo que nos proponemos; lo escogemos de entre otros muchos instrumentos con los que contamos por ser el que mejor se adecua a nuestras necesidades, hacemos uso de él y una vez que ha cumplido su cometido se le deja de lado hasta que lo requiramos de nuevo. Gadamer advierte que el lenguaje no responde a esta naturaleza de instrumento que supone el uso a discreción de aquello de lo que se trate. “El lenguaje no está ahí como un simple instrumento del que echamos mano, o que nos construimos, con el fin de comunicar y hacer distinciones con él” (Gadamer, 2001: 489). La idea de que el lenguaje fuera un instrumento, supondría que en algún momento “dejamos el lenguaje para ir a otra cosa”. A cualquiera la idea de “abandonar” el lenguaje para dedicarse a algo más puede sonarle un tanto excéntrica¹², el lenguaje está de tal modo presente en nuestra vida que parece no cesar nunca.

¹² Aquí es posible argumentar que en casos especiales referidos a la cultura oriental relacionados con budismo, taoísmo o hinduismo, existe un real y completo “abandono” del lenguaje a la vez que una completa cancelación del pensamiento; sin embargo, estos son casos “límite” que no tienen que ver con la experiencia común de Occidente y cuyo análisis me parece por demás complicado y no intentaré hacerlo en este trabajo. Por otro lado, en el caso de otro tipo de fenómenos en los que no parece intervenir el lenguaje veremos de qué forma es esto relativo.

Ahora bien, aunque la discusión de si existe pensamiento sin lenguaje es muy extensa y yo no pretendo mostrar una solución que le dé término, me parece que a todos en nuestra vida fáctica nos resulta muy difícil aseverar que exista la escisión lenguaje-pensamiento: la propia discusión, la mera suposición de la posibilidad y el intento de resolver a favor de tal idea se dan en términos lingüísticos. Cada que reflexionamos sobre el lenguaje e imaginamos algún fenómeno de nuestra vida sin él, nos resulta bastante difícil (haciéndolo nos damos cuenta de que el lenguaje está ahí en nuestros pensamientos, estos ocurren en la forma del lenguaje: “El pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo” (Gadamer, 2002: 147)). Pareciera que el lenguaje está en todo momento presente. Esto provoca la sospecha de que su naturaleza se liga con el simple hecho de “estar”, de *nuestro* estar. En la idea del lenguaje como instrumento de la comunicación y en la frase, “el lenguaje sirve para comunicar esto o aquello”, se aprecia que una cosa debe ser el lenguaje y una muy otra eso que sentimos, pensamos, sabemos; ahora cabe preguntarse si esto es así realmente.

La concepción que se tiene del lenguaje ha estado supeditada a lo que cierta postura filosófica y las ciencias del lenguaje han pronunciado sobre él: un sistema de signos y símbolos arbitrarios que se articulan de manera específica para que los seres humanos tengamos la capacidad de comunicarnos unos con otros. No pretendo decir que esta definición sea “errónea”; el estudio que parte de esta visión y que a su vez la conforma ha presentado su utilidad y sus resultados (las gramáticas, las reglas sintácticas, etc.); sin embargo, ésta es una (y regreso a la, a mi parecer, afortunada palabra) perspectiva que no parece terminar de decir *todo* eso que es el lenguaje. Aquí es donde la perspectiva hermenéutica se vuelve ampliamente significativa y encuentra toda su pertinencia. Heidegger y Gadamer, con ayuda de sus antecesores (Schleiermacher, Husserl, Jork,

Dilthey, Kant, Hegel, entre otros) forjaron una idea de lenguaje diferente, tras análisis detallados de naturaleza epistemológica, ontológica y hermenéutica; la recuperación de conceptos a lo largo de la historia de la filosofía y en especial el examen filológico de la filosofía clásica dan como resultado una reorientación del estudio lingüístico.

La re-visión del pasado clásico permite a estos autores identificar de qué modo la percepción que se tiene del lenguaje se convirtió en esta visión instrumental que adolece de importantes limitaciones. Para los griegos la importancia del lenguaje era tal que en algún momento fueron los propios pensadores clásicos los que crearon las condiciones adecuadas para que éste ocupara un segundo plano. Pero antes de que esto ocurriera, el papel del habla con respecto al hombre era fundamental:

Hay una definición clásica propuesta por Aristóteles según la cual el hombre es un ser vivo dotado de *logos*. Esta definición se ha conservado en la tradición occidental bajo esta fórmula: el hombre es el *animal rationale*, el ser vivo racional, es decir, que difiere del resto de los animales por su capacidad de pensar. Se tradujo la palabra griega *logos* por razón o pensamiento. Pero esa palabra significa también, y preferentemente, lenguaje. (Gadamer, 2002: 145)

Cuando *logos* es traducido como razón o pensamiento nos encontramos con la filosofía de Descartes que ya antes he mencionado en donde el sujeto pensante se convierte en razón suficiente del ser de todas las cosas. Mientras que la más exacta traducción de *logos* por lenguaje nos sitúa en la relación esencial de éste con el ser del hombre. La traducción no tiene por qué dejar de lado la importancia de la razón y el pensamiento. De hecho, aquí se comprende esa interrogante que salía al encuentro de si existía el pensamiento sin lenguaje: para la filosofía griega la escisión no estaba claramente presente.

En todo caso ¿por qué ocurre tal discrepancia en las traducciones? “Es frecuente traducir el discurso o habla, *logos*, por razón, y ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son las cosas mismas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso” (Gadamer, 2002: 53). Son “las cosas mismas” lo que encierra y guarda el discurso, esto quiere decir que la cosa “está ahí” en la palabra que la designa, su razón está presente en la palabra y no es esta última un mero instrumento que se toma y se ajusta para designar la cosa. Nótese que la razón de la que se habla aquí es la razón de la cosa, no del sujeto. En este sentido es a la relación lenguaje-cosa a la que se hace referencia. De nuevo, si entendemos razón como razón del sujeto, el “malentendido” se hace patente: no está la inteligibilidad de la cosa en el habla, en el lenguaje, sino en la capacidad reflexiva del sujeto. Esta diferencia en la traducción de la palabra *logos* pone al tanto de la importancia que pudo haber tenido el lenguaje para el pensamiento griego y deja abierta la sospecha de que, de haberse mantenido la interpretación de *logos* como lenguaje, éste podría haber conservado un papel preponderante en la historia del pensamiento occidental.

Pero el que esto no ocurriera así dependió también de un giro filosófico proveniente de la propia filosofía clásica. Es el caso del diálogo platónico *Cratilo*, donde se aborda la problemática de la existencia de la unidad palabra-cosa, y que marca la pauta para la lectura posterior que se hizo del lenguaje. En el famoso diálogo platónico se cuestiona la idea, antes común¹³, de que entre la cosa y la palabra que se usa para referirse a ella exista una relación esencial de unidad. Contraponiendo dos puntos extremos, uno en el que la palabra no es más que un mero signo arbitrario adoptado por convención y ejercicio, y otro donde

¹³ Cfr. Gadamer, 2001: 487.

la coincidencia de palabra y cosa es algo natural, Platón pretende llegar a la conclusión de que el lenguaje es un fenómeno secundario ante el deseo de llegar a la más íntima naturaleza del ser de los entes.

En mi opinión la intención de Platón es muy clara, y creo que nunca podrá acentuarse lo suficiente cara a la interminable usurpación del *Cratilo* a favor de los problemas sistemáticos de la filosofía del lenguaje: con esta discusión entre las teorías lingüísticas contemporáneas, Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no puede alcanzarse, en la pretensión de la corrección lingüística (ορθότης των ονοματων), ninguna verdad objetiva (αληθεια των οντων), y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras (ανευ των ονοματων), puramente desde ello mismo (αυτα εξ εαυτων). (Gadamer, 2001: 489)

El análisis platónico “desvirtúa” la relación entre palabra y cosa y, consecuentemente, la de verdad y lenguaje; no llega a cancelar del todo la relación, pero parece intentar “deshacerse” de la complicación que pueda acarrear ésta en el intento por acceder “a la cosa misma”. Gadamer identifica bien el modo y momento en el que esto ocurre: cuando, dejando de lado otro posible tipo de correspondencias, describe la naturaleza de la palabra como signo¹⁴. El que la palabra sea “mero signo” quiere decir precisamente que todo su ser

¹⁴ El *Cratilo* desvirtúa hasta sus mismas raíces una pregunta por lo demás justificada, la de si la palabra no es más que un <<signo puro>> o si contiene algo de <<imagen>>. En la medida en que en él se reduce al absurdo la tesis de que la palabra sea una copia, la única posibilidad que parece quedar es la de que es un signo. De hecho, éste es el resultado de la discusión negativa del *Cratilo*, aunque no aparezca de una manera netamente diferenciada; se confirma con el desplazamiento del conocimiento a la esfera inteligible, de manera que a partir de ese momento toda la reflexión sobre el lenguaje se monta no ya sobre el concepto de la imagen (εικων) sino sobre el del signo (σημειον, ο σημαινον). Esto no es sólo un cambio terminológico sino que expresa una decisión que hizo época en torno al pensamiento de lo que es el lenguaje. El que el verdadero ser de las cosas deba investigarse <<sin los nombres>> quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que cualquier buscar, preguntar, responder, enseñar y distinguir esté obligado a realizarse con los medios lingüísticos. Con esto queda dicho también que el pensamiento llega a eximirse a sí mismo del ser de las palabras –tomándolas como simples signos que dirigen la acción hacia lo designado, la idea, la cosa-, que la palabra queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple instrumento de la comunión, que extrae

signo radica en la voluntad del sujeto de tomarla como representación de algo. “La esencia del *signo* es que tiene su ser en la función de su empleo, y que su aptitud consiste únicamente en ser un indicador” (Gadamer, 2001: 496). La significación del signo depende de la voluntad del sujeto que asigna el significado, el ser del signo es diferente, por lo tanto, de su significación. “La diferencia entre su ser y su significado es absoluta” (Gadamer, 2001: 496).

Cuando Platón establece que la naturaleza de la palabra es únicamente ser signo, se olvida por completo de la perspectiva que ve en la palabra el modo de la *copia*. Esto es muy significativo, pues la copia difiere esencialmente del signo en que “su función indicadora o representadora la obtiene no del sujeto que percibe el signo sino de su propio contenido objetivo. No es un mero signo, pues en ella está representado, hecho permanente y actual, el original mismo” (Gadamer, 2001: 497). Esta diferencia entre copia y signo representan la fundamental contraposición entre las posturas acerca del lenguaje de las que ya me he ocupado. Así, como puede apreciarse, el tomar a la palabra como mero signo resulta en la perspectiva lingüística del instrumento y la herencia platónica se impone, con su particular incremento en las épocas científicas, hasta nuestros días. Pero la idea de la copia no puede, en realidad, desaparecer del todo y Gadamer encuentra en ella especial pertinencia. A su modo de ver, y tras haber realizado un completo análisis del caso extremo de tomar a la palabra como sólo signo, la naturaleza de ésta impone su complejidad:

En realidad este ideal hace patente que el lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo. La palabra no es sólo signo. En algún sentido difícil de precisar es también algo así como una copia. [...] De un modo enigmático la palabra muestra una cierta

(εκφερειν) y presenta (λογοζ προφορικος) lo mentado en el medio de la voz. (Gadamer, 2001: 497)

vinculación con lo <<copiado>>, una pertenencia a su ser. Y esto debe pensarse de una manera fundamental, no bajo la idea de que en la formación del lenguaje la relación mimética tenga alguna participación.” (Gadamer, 2001: 500)

La palabra no es “mero signo”, su relación con la cosa no radica únicamente en la convención arbitraria del sujeto; posee, en cambio, características de la *copia*, su relación con el ente es de una cercanía representadora. En la palabra hallamos a la cosa (sin ser, desde luego, la cosa), su ser se nos aparece en la palabra. Esto no tiene que ver con una formación onomatopéyica de la palabra, en donde la relación mimética consista en una evocación fónica del ente; el “ser copia” de la palabra se adivina, más bien y por ejemplo, cuando se busca la palabra que describe exactamente a lo que uno se está refiriendo. En estos casos se tiene la impresión de que aquello sobre lo que desea expresarse puede estar fielmente representado en las palabras que se utilizan para comunicarlo, y si esto es posible es porque la cosa no se representa indistintamente en “cualquier” palabra, sino en aquella que *esencialmente* le muestra.

Enfrentarse ante tal idea de palabra y lenguaje puede resultar extraño, no serán pocos los que, ante estas afirmaciones de que entre la palabra y la cosa existe una relación de ser más estrecha que la de simple signo, quieran ver algún tipo de pensamiento mágico, pero adentrándonos más en el tema y revisando nosotros mismos en nuestra experiencia cómo *es* el lenguaje, no podremos dejar, por lo menos, de considerar la posibilidad ante la duda. Si en verdad llegan a resultar extrañas estas afirmaciones, se debe, en gran medida, a la propia herencia griega (como ya se mencionaba): “Si la filosofía griega se obstina en no percibir esta relación entre la palabra y la cosa, entre hablar y pensar, el motivo es que el pensamiento tenía que defenderse de la angostura de la relación entre palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante” (Gadamer, 2001: 501). Las razones de los griegos, como

las de los hombres de ciencias de éste y siglos anteriores, fueron en gran medida metodológicas, procedentes de ideas metafísicas que hallan en la vida fáctica (en sus supuestas limitaciones) un “impedimento” para alcanzar la más “pura” verdad.

III. “Tener lenguaje es tener mundo”. *La naturaleza lingüística de la comprensión y la del mundo significado que habitamos*

Las observaciones de Gadamer no se terminan en reconocer que la relación entre palabra y cosa no es la de mero signo y que el ser de la palabra tiene gran similitud con la naturaleza de la copia (sin ser, entiéndase, sólo copia); en cambio, amplía sus reflexiones hasta la relación que entre lenguaje y mundo existe.

No es gratuito, ni para Gadamer ni para este trabajo, el desarrollo de un análisis del concepto de <<mundo>> en un tema como el que se está tratando. Después de todo, hay que recordar que una de las principales inquietudes aquí presentadas es el fenómeno del conocimiento (y de ahí el de la verdad). ¿Qué es lo que se conoce? ¿Qué es eso de lo se desea saber algo y decir algo? La respuesta más próxima es: el mundo. ¿Y qué es el mundo? El entorno, el “algo” en el cual nos movemos, en el que existimos y todo aquello “en cuanto a lo cual” somos. Heidegger demostró de qué forma tan concreta el existir (condición del conocer) estaba relacionado ontológicamente con el tema del mundo: “Ese haber previo en que el existir (en cada caso el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo*”¹ (Heidegger, 2000: 104). “Existir es ser en un mundo” y, volviéndonos a nuestro propio vivir fáctico, nos damos cuenta de que es así; nadie puede negar o negarse (sin caer en el más profundo solipsismo) que *es* en cuanto que *está* en un mundo. Pero para Martin Heidegger y para Hans-Georg Gadamer el mundo tiene una especial forma de ser

¹ *Die Vorhabe, in der Dasein (jeweilig eigenes Dasein) für diese Untersuchung steht, lässt sich in formalern Anzeigen fassen: Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt.* (Heidegger, 1995: 80)

que desde luego supera una simple apreciación geográfica o material del entorno². De hecho, el concepto del *entorno* le es útil a Gadamer para hacer una diferenciación entre el ser en el mundo del humano y el estar en el entorno de los demás seres vivos. Según su análisis, el tener mundo denota una *libertad frente al entorno* que sólo los seres humanos experimentan.³ Los demás seres vivos están de alguna manera determinados por su entorno, lo experimentan (en términos abstractos, desde luego, no puede saberse cómo específicamente experimentan los animales) como lo que está ahí y sobre lo que tienen que actuar. Los seres humanos, en cambio, poseen mundo en la misma medida en la que “se hacen de mundo”.

Ese ser mismo es lo que le ocurre al mundo, de modo y manera que el ser es en el mundo, éste en cuanto existir del mundo, en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos. Se distingue como cuidar o atender, modo fundamental del ser, señalado porque él <<es>> ese su mundo que le aparece. Este *ser el existir del mundo de que nos cuidamos* es un modo de ser del vivir fáctico.⁴ (Heidegger, 2000: 111)

² “Ser-en-el-mundo no quiere decir: figurar entre otras cosas, sino que significa: cuidándose de lo en-torno del mundo que aparece, demorarse en él.” (Heidegger 2000: 130) [*In-der-Welt-sein besagt nicht: Vorkommen unter anderen Dingen, sondern heisst: das Um der begegnenden Welt besorgend bei ihm Verweilen.* (Heidegger, 1995: 102)]

³ “Por supuesto que el concepto del entorno sólo se usó en principio para el entorno humano. El entorno es el <<medio>> en el que uno vive, y la influencia del entorno sobre el carácter y el modo de vida de uno es lo que hace su significación. El hombre no es independiente del aspecto particular que le muestra el mundo. De este modo el concepto del entorno es en origen un concepto social que expresa la dependencia del individuo respecto al mundo social, y que en consecuencia se refiere sólo al hombre. Sin embargo, en un sentido más amplio, este concepto del entorno puede aplicarse a todos los seres vivos, y reunir así las condiciones de las que depende su existencia. Con ello se hace claro que, a diferencia de todos los demás seres vivos, el hombre tiene <<mundo>>, en cuanto que aquéllos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido sino que están directamente confinados a su entorno. La expansión del concepto del entorno a todos los seres vivos representa, pues, una modificación de su verdadero sentido.” (Gadamer, 2001: 532)

⁴ *Dieses Sein selbst ist das, dem die Welt begegnet, so zwar, daß es in ihr als dem Besorgten, dem Weltdasein, ist. Es kennzeichnet sich als das Sorgen, eine Grundweise des Seins, darin auszeichnet, daß es seine ihm begegnete Welt*

El propio “ser” es su mundo en la medida en que es el modo de ser del vivir fáctico, el vivir fáctico *es* el mundo y estamos definitivamente ligados a él siempre que hablamos de que *existimos*. Pero por esto el mundo no es sólo eso que está ahí alrededor de nosotros y que nos determina, sino que tanto él depende de nosotros como nosotros dependemos de él (como haber previo). Lo anterior puede sonar un tanto complicado así que intentaré simplificar la idea: el existir (el nuestro propio) ocurre en el vivir fáctico (nuestro día a día), y el vivir fáctico se da en el modo de ser que llamamos mundo: de lo que nos “cuidamos”, lo que nos rodea. El mundo, vivir fáctico, *está* ya ahí ante nosotros como “haber previo”, es decir, estamos insertos en un mundo, no lo creamos desde cero en cuanto que existimos; pero, aunque no lo formamos a partir de cero, sí “intervenimos” en que el mundo sea. A saber, sin nuestro vivir fáctico, sin nuestra existencia, el mundo (el nuestro, el humano) no existiría.

Este “modo de ser” del mundo, que incluye tanto el haber previo como la actualidad del hacerse de mundo, Heidegger lo explica como *significatividad*. El mundo accede al ser humano (en el caso de Heidegger “Ser-ahí” o “Estar-ahí”, *Dasein*) como significación:

Mundo es lo que ocurre. El en-cuanto-qué aparece y el cómo ocurre queda comprendido en lo que denominaremos *significatividad*. Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto a un dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo.⁵ (Heidegger, 2000: 111)

selbst >>ist<<. Dieses, das besorgte Welt-dasein-Sein, ist eine Dasensweise des faktischen Lebens. (Heidegger, 1995: 86)

⁵ *Welt ist, was begegnet. Das Als-was und Wie des Begegnens ist in dem beschlossen, was als Bedeutsamkeit bezeichnet wird. Bedeutsamkeit ist nicht eine Sachkategorie, die sachhaltige Gegenstände gegenüber anderen zu einem*

Por lo pronto, no intentaré ahondar en la complejidad que el término significatividad posee para Heidegger⁶; en su lugar, mostraré con un ejemplo sencillo a qué se puede referir dicha significatividad fáctica. Como haber previo nos encontramos en un mundo “ya significado”. Cuando nos enfrentamos (tenemos de frente) a las cosas, no buscamos su ser ni en una definición ni en un experimento que nos devuelva la constitución molecular o atómica de la cosa, en cambio, su existencia se nos presenta en su *cotidianeidad* e *historicidad*: sabemos que el vaso es vaso, para lo que puede servir y para lo que no, su color, su forma, etcétera, pero no lo pensamos como una serie de atributos diferentes a los atributos de otra cosa, sino como “mero” vaso “lleno del ser vaso”, lleno del significado de ser vaso.

Si ahora enlazamos los postulados de Heidegger con los de Gadamer con respecto al mundo, nos percatamos del matiz especial que toma el que el ser del mundo sea la significatividad. Que el mundo sea significatividad quiere decir que “nos dice algo”, lo que nos dice es ese su ser mundo, cómo nos lo dice es, desde luego, lenguaje. “Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje” (Gadamer, 2001: 532). Lo que se nos expresa –y esto es lo que tanto los griegos como los científicos buscan- es el ser del mundo, el ser (aunque relativo) de las cosas. Es necesaria la libertad frente al mundo (lo que diferencia al mundo del entorno) para que lo

eigenen Bereich zusammenschließt und gegen einen anderen abgrenzt. Sie ist ein Wie des Seins, und zwar zentriert in ihr das Kategoriale des Daseins von Welt. (Heidegger, 1995: 86)

⁶ Para una exposición detallada al respecto se recomienda: Heidegger, 2000.

que *es* acceda tal como es (ente). Hay que permitir que las cosas se nos presenten como son, es decir, que se nos presenten como significatividad (como el vaso se nos presenta como “ser vaso”), hay, entonces, que permitir que *nos hablen*.⁷

Aquí queda más claro cómo el lenguaje no es mero signo ni mero instrumento; el lenguaje, en términos de Heidegger, es un modo de ser de lo que es, es su modo de ser fáctico. Así, accedemos a lo que es en el lenguaje y es de este modo como nos hacemos de mundo. Esto no quiere decir, por otra parte, que el lenguaje sea previo a la adquisición de mundo, pues es precisamente porque hay mundo (porque existe la significatividad) que poseemos el lenguaje; ambos están interconectados esencialmente.⁸

El lenguaje está, entonces, en todas partes, no sólo en nuestras expresiones, sino en la propia expresión de lo que *es* (pues todo lo que es se nos expresa). De esta manera, todo lo que podemos conocer, accede a nosotros como lenguaje, independientemente de cualquier método o metodología; pues el lenguaje lo expresa en su ser ente antes de que ocurra una objetivación (relación sujeto-objeto) que vea en la cosa un instrumento (como la que ocurre en el cientificismo):

De este modo se confirma en conjunto lo que comprobábamos antes: en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es <<absoluta>>. Va más allá de toda relatividad del <<poner>> el ser, porque abarca todo el ser en sí, se muestre en las relaciones

⁷ “Todo comprender es interpretar [uno interpreta aquello que significa], y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.” (Gadamer, 2001: 467)

⁸ “Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.” (Gadamer, 2001: 531)

(relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje*. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entrafia la objetivación del mundo. (Gadamer, 2001: 539)

“Todo lo que puede ser comprendido es lenguaje”. Con esta frase sintética puede entenderse a grandes rasgos lo que dice Gadamer. Y si esto es así, no se debe, de nuevo, a una voluntad del sujeto, ni al uso instrumental del lenguaje; el sujeto no hace “uso a discreción” de este su lenguaje, antes bien, *vive* en él⁹, y es por él que puede acceder al conocimiento.

La relación fundamental e indisoluble entre mundo y lenguaje, entre conocer y lingüisticidad supone una relación esencial entre el fenómeno lingüístico y la verdad. Si las cosas que se muestran en el lenguaje son entes (lo que se muestra como es), éstas presentan su verdad y, por lo tanto, la verdad del mundo. ¿Pero qué quiere decir que “se muestran”? *Mostración es desocultación*, lo que se deja ver, lo que se *devela*, es lo que por naturaleza ha permanecido oculto. Heidegger ve en la ocultación y la desocultación el modo de ser óntico de las cosas:

No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son relativos. Las cosas se

⁹ “El lenguaje no depende del que lo usa. La expresión <<uso lingüístico>> dice también, en realidad, que el lenguaje se resiste al abuso. Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. No se trata de ninguna mitologización del lenguaje, sino que el fenómeno expresa una exigencia del lenguaje no reducible a la opinión subjetiva e individual. Nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del <<lenguaje>>.” (Gadamer, 2002: 193)

mantienen ocultas por naturaleza; <<la naturaleza tiende a ocultarse>>, parece que dijo Heráclito.”
(Gadamer, 2002: 53)

Pero como ya dice la cita de Gadamer, el que la naturaleza de las cosas sea la ocultación, significa a su vez que el descubrirlas, es decir la desocultación, sea el modo de ser de la verdad, “Verdad es desocultación” (Gadamer, 2002: 54). Y este ser ocultación y desocultación también muestra una relación esencial con el lenguaje: “Igualmente, el encubrimiento es propio de la acción del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo verdad, sino ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje” (Gadamer, 2002: 53). En el lenguaje se da el develamiento de lo que es.

Las complejas relaciones que los dos filósofos presentan terminan por poner de manifiesto las relaciones que principalmente interesan a este análisis entre los conceptos de *verdad*, *conocimiento* y *lenguaje*, así como los temas derivados de ente y mundo. Y lo que dejan claro es que dichas relaciones no son arbitrarias, casuales, incidentales o meramente clasificatorias, sino esenciales en el más estricto sentido ontológico. Así, si a las cosas les es propio el ser significación, al ser humano le es propia la comprensión; el conocimiento de la verdad es la comprensión de la significatividad del mundo y tal comprensión no es sólo un atributo o característica más del ser humano que es y está en el mundo sino su carácter óntico:

Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino por el contrario es la forma originaria de la realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones de

interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y <<posibilidad>>. (Gadamer, 2001: 324-325)

“Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma” (Gadamer, 2001: 325).

De este modo se ha llegado a una nueva perspectiva sobre el lenguaje, una perspectiva que ya se anunciaba y que en realidad lleva ya su tiempo haciendo presencia en el pensamiento académico y filosófico. Sin embargo, aún no ha alcanzado otras esferas fuera de la especialidad humanística, y su pertinencia se sigue pasando por alto. Al acercarse a la perspectiva ontológico-hermenéutica del lenguaje, pueden hallarse un par de cosas: primero, que al superar la imagen del lenguaje como instrumento comunicador del conocimiento y adentrarse en el papel que realmente juega en la vida fáctica, se descubre que el comprender, el conocimiento de lo que es, está de tal modo conectado con la lingüística que no puede ocurrir sin ella; y segundo, que así como el lenguaje y el conocimiento están relacionados de manera esencial, el ser humano está ontológicamente ligado a ambos. De tal forma que el anterior análisis da como resultado una unidad abarcadora que no pretende desplazar o suplir perspectivas gnoseológicas diferentes, sino, en la medida de lo posible, enriquecer, complementar la natural búsqueda de respuestas que constituye una parte esencial del ser humano.

IV. La apertura poética del mundo. *Mimesis, reconocimiento y ambigüedad del decir poético*

La perspectiva del lenguaje que he intentado exponer está ahora completa, y puede verse más claramente por qué apuesto por su pertinencia en el campo de lo epistémico (y ontológico) por sobre otro tipo de perspectivas. Resta, entonces, examinar un modo particular del lenguaje donde esta pertinencia adquiere un matiz especial: la poesía, y analizar de qué manera ésta posee un lugar “privilegiado” cuando se habla de develación y desocultamiento del ser.

Para Gadamer¹ el lenguaje poético presenta características peculiares que lo alzan, en ocasiones, sobre otros momentos del fenómeno lingüístico. En el lenguaje poético lo que presenciamos es un “hacerse más patentes” ciertas características ópticas de la lingüisticidad. Se ha dicho que en la lingüisticidad esencial que corresponde al ser humano como a su mundo es donde el develamiento de lo que es, ocurre. Nuestro habitar, nuestro ser y estar en el mundo (o sea nuestro *ser* propio) ocurre en el lenguaje y fácticamente acontece en el habla. El habla es, entonces, el modo de ser fáctico del lenguaje, es lo que acontece día a día en nuestro “ser con otros”; en el habla se da la comunicación, la tradición y la historicidad, las tres interdependientes entre sí y conformadoras de nuestro ser. Pero junto con el habla (y no completamente independiente del mismo) acontece un modo de ser lingüístico no del todo cotidiano. Inscrita en un campo de manifestaciones humanas de índole especialmente creativo donde el fenómeno de la estética halla su más grande

¹ Aunque Gadamer no le dedica una parte individual de esta su obra fundamental con la que se está tratando al fenómeno poético, sí deja ver en repetidas ocasiones su especial interés en dicha manifestación creativa, y puesto que realiza una interesante reflexión sobre el fenómeno del arte en general, queda suficientemente abarcado el tema de la poesía.

acontecer, la poesía se erige como el rostro más “puro” del lenguaje literario. “Más puro” porque en el decir poético, el lenguaje literario se hace de sus recursos más originarios para expresarse. Estos “recursos” (y lo pongo entre comillas porque más que “herramientas” a las que se “recurre” son características ópticas del fenómeno literario) son una serie de elementos retóricos, estilísticos y discursivos que la teoría y crítica literarias se han encargado de analizar. Sin embargo, aunque el análisis teórico clasificatorio es bastante esclarecedor, estos elementos literarios poseen una vida más allá de su estudio académico o de su utilización sistemática y medida. Es por esto que, a pesar de la índole académica que debe tener este análisis, evitaré aventurar una definición estricta de lo que es la poesía o lo poético (intentar otra cosa sería, a mi parecer, si no riesgoso, al menos tan extenso y complicado que requeriría de todo un tratamiento aparte).

Como ocurre con los demás fenómenos artísticos, la vida propia y la compleja estructura ontológica de la poesía hacen prácticamente imposible una definición clasificatoria limitada y excluyente. Un ejemplo claro de esto lo hallamos desde los orígenes del pensamiento filosófico, en la filosofía de la Grecia clásica que es base del pensamiento posterior, especialmente en el campo que aquí se está tratando. Así, cuando nos acercamos a la obra de Aristóteles, la *Poética* podría parecernos una opción para intentar definir eso que es el arte poético. Bien puede ser que la intención de la obra sea ésta, y ciertamente esclarece muchos puntos de cómo se apreciaba la poesía en tiempos de Aristóteles (puntos que pueden no coincidir con ideas contemporáneas); sin embargo, y como bien destaca Juan David García Bacca en su introducción a la edición de la Universidad Nacional Autónoma de México:

...lo estrictamente *artístico*, lo imprevisible según las leyes *naturales* del material, y lo incalculable según las reglas mismas de la *técnica*, no se presta a tratamiento racional alguno.

Y como la *Poética* de Aristóteles está dirigida secretamente por el racionalismo griego, de ahí que trate fundamentalmente de la *técnica* poética y no del *arte* poético. (García Bacca, 2000: VII-CXVII)

De este modo, lo *artístico*, es decir, lo propiamente *poético* de la poesía, está fuera del alcance de una definición racional y la *Poética* de Aristóteles no puede más que ser un tratado de la *técnica* que acontece en el quehacer del poeta. Esto no quiere decir que la *técnica* sea una cosa ajena o separada de la poesía, todo lo contrario, en todo arte (en especial desde el punto de vista clásico) existe el elemento conformador de la *técnica*, e incluso el propio término *τεχνη* se utilizaba para referirse a la *técnica* como al arte. Sin embargo, ahora se comprende (o se ha hecho cierto consenso al respecto) que *técnica* y arte no son términos sinónimos y que no siempre donde existe *técnica* existirá arte. De cualquier modo, eso es discusión que no compete a este trabajo; lo importante es comprender que, desde el tipo de perspectiva y análisis que dan vida a este escrito, elaborar una definición “exacta” de poesía carece de relevancia². Lo que sí se verá es qué propiedades del lenguaje (y hay que recordar todo lo que quiere decir éste desde la perspectiva de esta tesis) están de algún modo intensificadas en el arte poético, y de esta manera sus características ontológicas quedarán más claras, de forma que la idea de poesía (sea lo que ésta sea) acceda más libremente al entendimiento.

Como ya se vio, la vida del lenguaje está tan íntimamente ligada a la existencia que no hallamos mundo donde falta el lenguaje, y para entender la importancia que tiene la

² Esto no quiere decir que no se tenga una postura ante la poesía. Todo este trabajo es en sí una postura determinada y comprometida hacia el fenómeno poético. Lo que busco al rehusar dicha definición “exacta”, es evitar la terminología excluyente que limite al lector hacia un concepto que pudiera diferir de su propia experiencia poética. Y aun así, la perspectiva de poesía que manejo puede ser efectivamente extraída de los análisis y reflexiones que conforman este trabajo.

poesía en este mismo existir humano será pertinente recordar algunas de las ideas con las que se daba inicio a este trabajo. Habrá de recordarse, entonces, que para Friedrich Nietzsche la génesis del lenguaje conceptual (y de cualquier lenguaje humano) radicaba en un lenguaje más originario, intuitivo, estético: metafórico. El lenguaje al que aludía Nietzsche, según mi interpretación, era al lenguaje poético. Si esto es así, entonces debe entenderse que no es la poesía un “modo” lingüístico que se haya anexado posteriormente y de manera “artificial” al fenómeno del lenguaje, más bien es la “forma” primigenia del lenguaje, su ser más original que después se iría transformando para dar lugar, sin desaparecer, a otras formas del decir lingüístico³. Sin embargo, esto puede parecer en estos tiempos por demás extraño: da la impresión de que el lenguaje de la poesía se origina de una utilización específica del habla general, a saber, que un individuo, por medio de artefactos y artificios lingüísticos, gracias a fórmulas, reglas o herramientas retóricas, construye un texto “especial” (artificial porque no es el lenguaje “común”) cuya finalidad es ser bello o transmitir alguna clase de sentimiento estético. Por supuesto que en la poesía encontramos esas dos características intensificadas, pero esto no es argumento a favor de la aparente “artificialidad” del lenguaje poético, más bien, y si se sigue a Nietzsche en esto, lo que habrá de cuestionarse es si la actitud estética no es más originaria que la actitud lógica racional, o si por lo menos no es igual de natural al ser humano.

³ Este punto también vale para la teoría estética de Heidegger, quien en su texto *Hölderlin y el arte de la poesía* expresa: “... la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico. Al contrario, entonces es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía.” (Heidegger, 1992: 140)

Lo originario del lenguaje poético no es sólo un asunto de creer en la actitud estética innata del ser humano, si se pone suficiente atención en cómo funciona el habla cotidiana podrán divisarse algunas *huellas* de esta cuestión genética.

Piénsese en ese lenguaje metafórico del que habla Nietzsche. Éste se conforma en la medida en la que el hombre quiere expresar una cosa, pero puesto que el ser de la cosa le está negado y sólo puede obtener de ésta lo que su subjetividad le confiere, la palabra con la que designe a la cosa “no será la cosa”; y dice Nietzsche que en este sentido las palabras que conforman el lenguaje provienen de un impulso creativo y metafórico: hay un movimiento de traslación en el que se hace referencia a algo *sin que ese algo se encuentre realmente ahí*; el hombre tiene que *crear* una palabra que sin ser la cosa se refiera a la cosa. Ésta sería la metáfora más “primigenia” y su ser no diferiría esencialmente de las metáforas que después ocurran entre las propias palabras y demás elementos lingüísticos.

No es necesario, sin embargo, pensar únicamente en un supuesto o posible momento de formulación histórica del lenguaje, observando cómo nosotros mismos nos hacemos de palabras, podemos comprobar algo similar. En nuestro caso, desde luego no nos enfrentamos a un objeto al que de modo inicial y desde cero tengamos que inventarle un nombre: el lenguaje ya está ahí, tiene su vida propia y nosotros participamos de ésta. Pero nuestra significación particular del mundo y de las palabras depende de nuestra experiencia individual (la cual es claro que se alimenta del *haber previo* del mundo en el que habitamos), de modo que esta experiencia y la suma de experiencias enriquecen el significado de nuestras palabras hasta que éstas adquieren más “especificidad”. A esto contribuye en gran medida nuestra capacidad para encontrar semejanzas entre experiencias distintas y palabras, y es así como, por ejemplo, nuestras diferentes experiencias de *árbol* pueden converger en la palabra “árbol” sin necesidad de una definición exacta de lo que es

un árbol. Así, la *generalidad* que es nuestro mundo y que manifiesta su *especificidad* en cada caso y experiencia concreta, por traslaciones (de lo vivido a lo pensado y a lo hablado) y relaciones de semejanza (entre experiencia y cosa), es decir, por el metaforismo, puede ser expresada de manera que converjan el concepto general y la experiencia particular de cada caso.

Entendido así, se comprende que la conceptualización clasificatoria o la construcción lógico instrumental de una palabra no es en realidad esencia originaria del lenguaje, y la crítica de Nietzsche al “conceptualismo” se hace patente; no como condena absoluta al lenguaje *terminológico*⁴ (Gadamer) de, por ejemplo, las ciencias, sino como llamada de atención a la sobrevaloración de tal momento (“artificial”) del lenguaje. Porque, como ya se ha dicho repetidas veces, la instauración de un único “sistema de creencias” ha obstruido la consideración de otro tipo de perspectivas que, como podemos apreciar, pueden llegar a ser más ricas y pertinentes. De este modo, este metaforismo esencial del lenguaje ha quedado como “cosa extraña” y por lo mismo la más “desarrollada” metáfora poética (que no deja de ser, a fin de cuentas, una *patentización* de un elemento óptico del lenguaje) se aprecia como una artificialidad lingüística que, por lo tanto, no tendría nada que ver con la verdad del ser y los entes; y en cambio, la construcción lógico-racional de los significados (*terminología*) se ve como el ideal de una comunicación objetiva, directa, no sujeta a sentidos figurados ni desvíos que le impidan la “comunicación” de lo verdadero:

⁴ ¿Pues qué es en realidad un *término*? Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto que se refiere a un concepto definido. Un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien –lo que es más frecuente– porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y la anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual. [...] El término es una palabra rígida, y el uso terminológico de una palabra es un acto de violencia contra el lenguaje. (Gadamer, 2001: 498)

El ideal lógico de la subordinación y supraordenación de los conceptos intenta hacerse ahora dueño del metaforismo vivo del lenguaje sobre el que reposa toda conceptualización natural. Pues sólo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado*. Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como retórica. La pugna entre filosofía y retórica por hacerse con la formación de los jóvenes en Grecia, que se decidió con el triunfo de la filosofía ática, tiene también este otro aspecto de que el pensamiento sobre el lenguaje se convierte en cosa de la gramática y la retórica, disciplinas que siempre han reconocido como ideal la formación científica de los conceptos. (Gadamer, 2001: 518-519)

La cita de Gadamer es clara al respecto: el metaforismo creativo y originario que se planteaba con Nietzsche es sometido al mandato de una perspectiva lógica que ve como mayor logro la *conceptuación* (Nietzsche) o *terminología* (Gadamer), es decir, la construcción sistemática y limitante de un lenguaje artificial y a su vez limitado.

¿Y cuál es el riesgo o la consecuencia de este “sometimiento”? ¿Por qué decir que este tipo de construcción es limitada? Es limitada porque en su afán de despojarse de equívocos, la formación de la palabra como término resulta en una limitante artificial que está alejada de la “realidad” de nuestro mundo, es decir, de su *ser fáctico*. Pues ni nuestro pensamiento ni nuestras experiencias ocurren en términos tan unívocos; las palabras tienen una serie de significados girando a su alrededor que no pueden ser arrancados por el afán de instituir una frontera, e intentar esto no sólo es un “atentado” contra el lenguaje sino que termina por no dar resultado. Es decir, esta “necesidad” de términos concretos que imposibiliten la existencia de equívocos se ve constantemente afectada por el curso natural del lenguaje. Y es necesario comprender que esto no es una “deficiencia” de las palabras o de la lingüística, bien al contrario, es una de sus características más interesantes y

enriquecedoras, porque la pluralidad de significados e ideas afines que convergen en una sola palabra da cuenta de la infinitud en la finitud, retratan la complejidad de conexiones que ocurren de manera natural en nuestro pensamiento. A esto Gadamer lo llama “dialéctica de la palabra” y lo expresa de este modo:

Sin embargo, existe otra dialéctica de la palabra, que asigna a cada una de las palabras una dimensión interna de multiplicidad: cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí lo no dicho, a lo que se refiere como respuesta y alusión. (Gadamer, 2001: 549)

Esta dialéctica de la palabra, su multiplicidad interna, su referencia a la totalidad del lenguaje que se manifiesta en su *decir lo no dicho* no es una carencia limitadora de especificidad, al contrario, es por esto que las palabras pueden expresar cada una de las cosas que quieren ser expresadas. Si la naturaleza de la palabra fuera esa que predomina en el *término* serían necesarios tantos términos como casos particulares; en cambio, la palabra despliega su naturaleza en cada caso, y desde su centro -que sería el significado principal que encierra- emana otra serie de significaciones que termina por completar la significación necesaria de la experiencia particular. En cada palabra se expresa el mundo.

Esta ambigüedad de las palabras y el lenguaje que a su vez posibilita su especificidad se hace aún más patente en el lenguaje literario y poético. Aquí la metáfora se vuelve mucho más manifiesta: no sólo cada palabra es esencialmente metafórica, los enunciados y las construcciones mentales propositivamente también lo son. La esencia y el origen óntico del lenguaje son llevados hasta sus últimas consecuencias, y desde luego las virtudes de este metaforismo también. Pues, aun cuando nuestro hablar cotidiano nos

proporciona estas posibilidades ilimitadas de expresión, a menudo nos enfrentamos a experiencias que creemos no poder llegar a expresar verbalmente, esto no se debe realmente a un límite expresivo del lenguaje⁵, y la poesía y los poetas demuestran cómo incluso aquello “inefable” ya está contenido en el universo lingüístico que somos nosotros mismos.

Así, la poesía tiene este indescriptible poder de acercarnos al ser de las cosas y a la verdad del mundo, muy al contrario de lo que decía Platón, y esto precisamente por ser *mimesis*, imitación o representación (*reproducción imitativa* en Aristóteles, según García Bacca⁶). Para Platón, el que la poesía (y el arte en general) fuera *mimesis* era totalmente negativo en relación con el tema de la verdad. Como ya se mencionaba, desde su punto de vista, la poesía no era más que copia de la copia de la verdad más “pura”, y esto se debe, hay que verlo bien, a que en Platón la idea de *verdad* es totalmente metafísica: existe un Absoluto que ni siquiera es propio del mundo, ya ni se diga de la naturaleza y menos aún del hombre. Pero si se han dejado de lado las tendencias teológico-metafísicas y se

⁵ Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüisticidad que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. [...] Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüisticidad. Nuestras posibilidades de conocimiento parecen mucho más individuales que las posibilidades expresivas que el lenguaje pone a nuestra disposición. [...] Pero la superioridad crítica que pretendemos frente al lenguaje no afecta a las convenciones de la expresión lingüística, sino a las convenciones de la opinión que se han plasmado en lo lingüístico. En consecuencia, no dice nada contra la relación esencial entre comprensión y lingüisticidad. Al contrario, es verdaderamente apropiada para confirmar por sí misma esta relación esencial. Pues toda crítica que nos lleve más allá del esquematismo de nuestras frases, con el fin de entender, encuentra a su vez su expresión en la forma lingüística. En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón. [...] El lenguaje es el lenguaje de la razón misma. (Gadamer, 2001: 481-482)

⁶ *Mimesis* significa en Aristóteles conjuntamente *reproducción imitativa*, es decir: una síntesis de acciones artificiales y artísticas, de modo que las artificiales se ordenen a las artísticas y en ellas llegue la obra a su término *Poético*. (García Bacca, 2000: XXXVII)

entiende por mundo ese que se refiere a nosotros, el *mundo humano* y no un mundo exterior “ajeno” en relación al cual nos comportamos (entorno), entonces la postura platónica se debilita. Pero no sólo esto, si además se toma una postura ya no platónica sino más bien aristotélica como la que influye en los planteamientos gadamerianos, entonces la *mimesis* no es una imitación burda, una copia sin valor epistémico que no dice mucho sobre la verdad del ente, al contrario, por su ser copia posee posibilidades de apertura, la *relación mímica original* tiene que ver con un conocimiento claro de la cosa:

...el concepto de la imitación sólo alcanza a describir el juego del arte si se mantiene presente el *sentido cognitivo* que existe en la imitación. Lo representado está ahí ésta es la relación mímica original. El que imita algo, hace que aparezca lo que él conoce y tal como lo conoce. [...] Esta reflexión nos permite retener que el sentido cognitivo de la mimesis es el reconocimiento. (Gadamer, 2001: 157-158)

Y continúa Gadamer aclarando el concepto del reconocimiento:

Sin embargo, tampoco se comprende la esencia más profunda del reconocimiento si se atiende sólo al hecho de que algo que ya se conocía es nuevamente reconocido, esto es, de que se reconoce lo ya conocido. Por el contrario, la alegría del reconocimiento consiste precisamente en que se conoce algo *más* que lo ya conocido. En el reconocimiento emerge lo que ya conocíamos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan, y que permite aprehender su esencia. Se lo reconoce como algo. (Gadamer, 2001: 158)

En el ser mímico de la poesía acontece el reconocimiento, el lenguaje poético provoca el conocimiento de lo que se expresa en su ser más esencial, pues, como ya se decía, en su ser metafórico lo uno y el todo de cada caso ocurren de manera simultánea, de modo que accede a nuestro entendimiento tanto el *haber previo* de lo ya conocido, como el ser presente de cualquier caso particular (conocer de nuevo), e incluso el ser <<posibilidad>> que habita en cualquier cosa que es (lo *más* de lo conocido a la vez que “todo ser posible”

de lo conocido, el reconocimiento pleno): “Sólo en su reconocimiento accede lo <<conocido>> a su verdadero ser y se muestra como lo que es. Como reconocido se convierte en aquello que es ya retenido en su esencia, liberado de la causalidad de sus aspectos” (Gadamer, 2001: 159).

De este modo, “la relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo representado esté ahí, sino también que haya llegado al ahí de manera más auténtica. La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia” (Gadamer, 2001: 159). Y conocimiento de la esencia tendría que ser conocimiento de la verdad, de la verdad de lo que se representa, es decir, la verdad de las cosas y el mundo. Por tanto, la denuncia platónica de que en el arte no puede haber una relación propia con el conocimiento sufre un vuelco para llegar al extremo contrario: el arte, y en este sentido la poesía, es especialmente mostrativa, posee la virtud de develar lo oculto y recordemos que “verdad es desocultación” (Gadamer, 2002: 54).

Se puede concluir entonces que en el fenómeno de la poesía observamos una particular manifestación del ser, accedemos al ser de las cosas desde el lenguaje, es decir desde el mundo (“tener lenguaje es tener mundo”), desde lo que nos es propio y a lo que pertenecemos. En el especial *decir* poético, patentización intensificada del ser original y originario del lenguaje, presenciamos la manifestación de nuestro propio ser; cuando el mundo se expresa en el lenguaje hallamos la expresión de nosotros mismos, reconocemos lo que se representa y a la vez nos reconocemos como los seres lingüísticos que somos.

V. Recuperar la verdad perdida. *El poeta como salvador ante el olvido del ser y la estructura del desgaste*

A estas alturas puede que al lector le quepa todavía una pregunta sobre la generalidad que se ha hecho del lenguaje, y la respuesta puede alumbrar aun sobre algunas otras características del lenguaje poético. La pregunta es la que sigue: ¿es siempre el lenguaje develador de lo que es, es decir, a cada momento del habla nos hallamos ante la verdad?

Para algunos la “fe” que se ha tenido en el lenguaje hasta el momento puede parecer excesiva, no faltará el argumento que haga ver cómo a menudo la supuesta *sinceridad* del lenguaje no es tal y el conocimiento que pudiera darse en la lingüisticidad ser, a fin de cuentas, no develamiento, sino ocultamiento engañoso (no-conocer).

Ya se veía que Gadamer no niega que en el lenguaje se pueda dar la falsedad y la mentira (la cita que hace referencia a la *sinceridad del lenguaje* lo deja bastante claro), pero esa falsedad era propia del ocultamiento que es también naturaleza de la verdad y el ser del ente. Esto quiere decir que no es la ocultación precisamente una limitante o falla del lenguaje, sino más bien un fenómeno que no siempre se puede evitar, dado que tiene que ver con la propia naturaleza del ser de la verdad¹. Sin embargo, el que acontezca este

¹ Heidegger, por su parte, también reconoce la posibilidad de “falsedad” en la lingüisticidad y lo explica como un “peligro” propio de dicho fenómeno: “Es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente” (Heidegger, 1992: 131). Para Heidegger el habla o el lenguaje crean la posibilidad del peligro –del no-conocer, de la pérdida del ser-, pero a la vez declara que es en el lenguaje donde se establece la posibilidad de que el ser sea y se muestre como es y de este modo “el acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre” (Heidegger, 1992: 133).

Como puede apreciarse, el sentido viene siendo el mismo: el ser y el lenguaje – el lenguaje y el ocultamiento o develamiento del ser- están tan íntimamente ligados que ambas “posibilidades” del ser acontecen igualmente en la lingüisticidad.

ocultamiento y que cantidad de frases y palabras nos conduzcan a un no-conocimiento del mundo, responde también a un fenómeno peculiar propio del carácter histórico del lenguaje (del acontecer histórico del hombre).

Todo parece indicar que el lenguaje, en su acaecer fáctico, a menudo sufre una especie de “desgaste”, esto es, palabras y expresiones que en un principio podían realizar eso que decíamos propio de la lingüística: el develar verdad, con el tiempo pueden convertirse en expresiones convencionales que muestran ya no poseer ese contenido mundanal (expresión del mundo) que les caracterizaba. Algo similar ya podía apreciarse en Nietzsche cuando éste se refería a las verdades como “metáforas gastadas”, “monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 1998: 25). El “desgaste” del lenguaje nos hace dudar de su capacidad develadora, su *sinceridad* se vuelve insincera y el mundo al que se refiere no parece ser nuestro mundo, sino un “lugar vacío” alejado del ser y de los entes.

Heidegger, en su ensayo *Wozu Dichter?* (“¿Y para qué poetas?”, 1946), retrata un sentimiento similar en el poeta Reiner Maria Rilke, cuando éste último medita sobre cómo “todavía para nuestros abuelos una ‘casa’, una ‘fuente’, una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más e infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano”² (Rilke, en: Heidegger, 2001a: 216), en contraposición con una creciente aparición de cosas “vacías”, esas cosas que, como las palabras y expresiones de las que hablo, no parecen referir nada. En realidad, ambos casos son resultado de un mismo fenómeno. Heidegger lo

² »Noch für unsere Großeltern war ein ›Haus‹, ein ›Brunnen‹, ein ihnen vertrauter Turm, ja ihr eigenes Kleid, ihr Mantel: unendlich mehr, unendlich vertraulicher; fast jedes Ding ein Gefäß, in dem sie Menschliches vorfanden und Menschliches hinzusparten... (Heidegger, 1994: 291)

explica como un síntoma de la época moderna, la época de la técnica, donde las cosas pierden su carácter de cosas para convertirse en objetos, en útiles e instrumentos cuya finalidad es básicamente la dominación y el ansia económica:

En lugar de las cosas, que antaño se daban libremente y eran percibidas como un contenido de mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra. No sólo dispone todo ente como algo producible en el proceso de producción, sino que provee los productos de la producción a través del mercado. Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números.³ (Heidegger, 2001a: 217)

Este hecho, que fácilmente puede ser reconocido en estos tiempos, influye directamente en la esfera del ser. El *olvido del ser*, en el que el hombre pierde su relación esencial con las cosas y el mundo, y de este modo consigo mismo, no podía dejar de afectar al lenguaje, la pérdida de contacto con el ser del mundo debía significar necesariamente una pérdida lingüística. Objetivar las cosas significa, al mismo tiempo, vaciar la palabra de su significado auténtico dejándola como esas “conchas vacías” de las que habla Nietzsche.

³ *An die Stelle dessen, was der einst gewährte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständige der technischen Herrschaft über die Erde. Sie stellt nicht nur alles Seiende als ein Herstellbares im Prozeß der Produktion auf, sondern sie stellt die Produkte der Produktion durch den Markt zu. Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich urchsetzenden Hersteilens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern der als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktet und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf.* (Heidegger, 1994: 192)

Vaciadas de su contenido, las palabras ya no pueden otorgar al ser humano lo propio de las cosas (sea por el desgaste de las palabras, sea por la objetivación de las cosas, como dije el fenómeno es el mismo), su relación directa con el ser del mundo puede perderse y así se pierde también su mostración propia: la verdad abandona al lenguaje.

Son, de este modo, dos las formas en las que el lenguaje puede encaminarse a la falsedad antes que a la verdad: la primera depende del propio fenómeno de la verdad, si en un momento dado, por su naturaleza, el ser del ente no se muestra (ocultamiento), el lenguaje estará reflejando dicha no-mostración, no porque el lenguaje no posea una relación esencial con el ser del ente, sino precisamente porque, al poseerla, se “comporta” en armonía con ella. La segunda forma responde a este desgaste histórico de las palabras, a la visión objetual del mundo, al olvido del ser provocado por el ansia de la técnica.

Heidegger llama a este fenómeno, en el ensayo ya citado, “la noche del mundo” (*die Weltnacht*). La noche es una época de “indigencia”, es el momento en el que los dioses han huido, es una época de pérdidas y de olvidos: se olvidan las cosas, se olvidan los dioses, se olvida el ser y las palabras pierden su contenido. La visión, un tanto apocalíptica, no debe causar extrañeza; el filósofo veía una amenaza real que crecía con el desarrollo de los mercados y las técnicas destructivas (bomba atómica, por ejemplo), y no debe de extrañar tampoco, porque en estos momentos puede reconocerse la oscuridad de la noche sobre el mundo. El avasallador desarrollo ya no sólo técnico sino tecnológico acarrea bienes, perfeccionamientos y comodidades, pero también trae consigo innumerables acaeceres funestos: armamentos diseñados para acabar con grandes cantidades de personas, productos comerciales que atentan contra la salud del planeta y de los hombres, alimentos modificados pensados, en algunos casos, como estrategias de monopolio comercial cuyo fin último no es otro que hacerse de riquezas económicas... y otros varios etcéteras. La noche

del mundo se confunde con el día de la técnica y la tecnología, algunos males tratan de esconderse bajo el término general de desarrollo y se intenta justificar los errores con los aciertos.

No se trata, desde luego, de ponerse fatalista, el propio Heidegger reconoce algo de “natural” o “propio del hombre” (de acuerdo con su ser histórico) el perderse en esa oscuridad ennegecedora. Sin embargo, sí puede estarse atento y comprenderse de nuevo por qué la problemática aquí planteada aún tiene pertinencia: las elucubraciones que se hicieron sobre el cientificismo y la unidireccionalidad del conocimiento están directamente relacionadas con los fenómenos de la *indigencia* del mundo. Mientras se siga negando la importancia de diferentes formas y modos para adentrarse en el camino del conocimiento y de la verdad (guías principales de nuestro comportarnos como humanidad), se estará limitando la visión de mundo de tal forma que la oscuridad y la indigencia se conviertan en círculos comunes y devastadores de los que sea muy difícil salir.

Ahora cabe preguntarse cómo se puede eludir la indigencia; la oscuridad nubla la vista y la limita, y el “resplandor” de la técnica y la tecnología llega a deslumbrar de tal modo que la noche se confunde con el día. Nos encontramos frente a “*el peligro*”, es decir, frente a la pérdida del ser provocada por la amenaza del ente como objeto, y tan “acostumbrado” como se está a esta situación parecería muy difícil encontrar un *camino salvador*, una vía alterna que nos permita ser críticos ante nosotros y nuestro comportamiento frente al mundo, de manera que podamos superar las amenazas (bien reales, por cierto) que nos limitan en nuestra posibilidad de ser hombres. Sobre esto dice Heidegger:

A no ser que haya todavía algunos mortales que sean capaces de ver cómo les amenaza la falta de salvación *en tanto* que falta de salvación. Tendrían que llegar a ver qué peligro acecha al hombre. El peligro consiste en esa amenaza que atañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no con peligros casuales. Este peligro es *el* peligro. Se esconde de todo ente en el abismo. A fin de que el peligro sea visto y mostrado, tiene que haber esos mortales que son capaces de alcanzar antes el abismo.⁴ (Heidegger, 2001a: 220)

Lo primero es que debe haber “alguien” capaz de ver la amenaza, capaz de reconocer la noche en la noche y la indigencia que rodea al mundo. Este “alguien” deberá de poseer ciertas características y una de ellas consiste en “alcanzar antes el abismo”. El que se adentra en el abismo con conocimiento de causa es un *arriesgado*, el que sabiendo el peligro se introduce en el peligro mismo para superarlo.

Pero ¿qué quiere decir adentrarse en el abismo? ¿Qué es el arriesgar y qué es lo que se arriesga? Adentrarse en el abismo debe querer decir situarse en el peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente, en el fondo del abismo se vislumbra el peligro y quien lo ve sabe que la respuesta, como el problema, debe radicar en el ser. Por lo tanto, el arriesgado debe de arriesgar el ser.

La cuestión ahora es práctica ¿cómo se arriesga el ser? Y sobre todo ¿cómo se arriesga éste si parece que hemos perdido contacto con el ser a razón del ente? Heidegger escribe:

¿Con qué se puede superar al ser, si el ser es lo único propio de lo ente? Sólo consigo mismo, sólo con lo que le es propio y concretamente entrando expresamente en eso que le es propio. Entonces el ser sería el único que se supera completamente a sí mismo (lo trascendens por excelencia). Pero esta

⁴ *Es sei denn, daß noch einige Sterbliche vermögen, das Heillose als das Heillose drohen zu sehen. Sie müßten ersehen, welche Gefahr den Menschen anfällt. Die Gefahr besteht in der Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein selbst angeht, nicht aber in zufälligen Fährnissen. Diese Gefahr ist die Gefahr. Sie verbirgt sich im Abgrund zu allem Seienden. Um die Gefahr zu sehen und zu zeigen, müssen solche Sterbliche sein, die eher in den Abgrund reichen.* (Heidegger, 1994: 295)

superación no va más allá, trascendiendo hacia otra cosa, sino que retorna a sí misma y a la esencia de su verdad. El propio ser atraviesa este retornar y es él mismo su dimensión.

Cuando pensamos en esto, experimentamos que dentro del propio ser hay algo <<más>> que forma parte de él y, por tanto, existe la posibilidad de que también allí, donde el ser es pensado como riesgo, pueda reinar eso más arriesgado que el propio ser, en la medida en que habitualmente nos representamos el ser a partir de lo ente. El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado (τέμνειν, tempus) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras <<fuente>> y <<bosque>>, incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan éstos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla *única y exclusivamente en ese recinto*.⁵ (Heidegger, 2001a:231)

⁵ *Wodurch kann, wenn das Sein das Einzigartige des Seienden ist, das Sein noch übertroffen werden? Nur durch sich selbst, nur durch sein Eigenes und zwar in der Weise, daß es in sein Eigenes eigens einkehrt. Dann wäre das Sein das Einzigartige, das schlechthin sich übertrifft (das transcendens schlechthin). Aber dieses Übersteigen geht nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück. Das Sein durchmißt selbst diesen Herübergang und ist selbst dessen Dimension. Dies denkend, erfahren wir im Sein selbst, daß in ihm ein zu ihm gehöriges »mehr« liegt und so die Möglichkeit, daß auch dort, wo das Sein als das Wagnis gedacht wird, Wagenderes walten kann, als selbst das Sein ist, insofern wir dieses gewöhnlich vom Seienden her vorstellen. Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (τέμνειν, tempus), daß es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort »Brunnen«, durch das Wort »Wald« hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken. Vom Tempel des Seins her denkend, können wir vermuten, was diejenigen, die manchmal wagender sind als das Sein des Seienden, wagen. Sie wagen den Bezirk des Seins. Sie wagen die Sprache. Jegliches Seiende, die Gegenstände des Bewußtseins und die Dinge des Herzens, die sich durchsetzenden und die wagenderen Menschen, alle Wesen*

Para arriesgar el ser es necesario arriesgarlo desde su *recinto*, éste es el lenguaje. Heidegger reconoce que para “salvar” el peligro, es decir, para “superar” una visión de mundo sumergida en el valor mercantil de objeto, es propicio el camino del lenguaje. Otras formas del conocer tienen su ventaja en otros ámbitos, pero cuando perdemos la esfera del ser, el lenguaje puede ser el camino privilegiado que nos regrese a lo más auténtico del ser del mundo (recuérdese de qué forma están tan íntimamente vinculados mundo y lenguaje).

Ahora ¿quiénes son esos que arriesgan el lenguaje? Aquéllos que se dan cuenta de que vivimos en el lenguaje y aceptan y exaltan este vivir: los poetas. Los poetas arriesgan el lenguaje en su decir poético, y no por una experimentación estilística que busca un fin estético, sino por una necesidad de decir auténtico. El poeta reconoce el contenido de mundo de cada palabra, ninguna es “una concha vacía”, cada una se refiere al uno y al todo, pues aquí se vuelve a hacer patente el metaforismo inicial del lenguaje. Su arriesgar es un recuperar rememorante de “lo que es” y en este sentido es también una instauración de lo que es verdad: “También la palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en las palabras que parecían desgastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos” (Gadamer, 2001: 539).

La poesía mantiene vivo el vínculo con la génesis de todo lenguaje, cuando arriesga, se va al fondo y el fondo quiere decir aquí “el inicio”, “lo primigenio”. El poeta no “trata” al lenguaje como “herramienta” de su creación, porque la poesía no ha olvidado (como según Nietzsche “se ha olvidado”) el impulso estético que mueve al hombre en su crear y

sind je nach ihrer Weise als seiende im Bezirk der Sprache. Darum ist, wenn irgendwo, allein in diesem Bezirk die Umkehr aus dem Bereich der Gegenstände und ihres Vorstellens in das Innerste des Herzraumes vollziehbar. (Heidegger, 1994: 310-311)

andar. La poesía *ejerce* el metaforismo natural del lenguaje, es decir, que mantiene el vínculo directo con la cosa: la poesía es mimesis que no se olvida, sino que se renueva a cada instante, entregando el reconocimiento de lo que es. Y es por esta relación directa mantenida con la cosa que no la convierte en objeto y no la pierde como cosa, pues se halla en contacto con el *ser*, esto es, se mantiene en la apertura, en la verdad.

En el lenguaje no siempre se manifiesta lo que es, el ser se mantiene oculto y la verdad no acontece, o el lenguaje sufre el tiempo de los hombres y se separa de la cosa; pero el lenguaje poético mantiene vivo el contacto con la cosa, su impulso creador es movimiento hacia la apertura, y así, es posibilidad patente del conocimiento de la verdad.

VI. Cantar el canto. “*Ein Brief*” de Hugo von Hofmannsthal como crítica y mostración en tiempos de penuria

Me parece que a lo largo de este recorrido ha quedado aceptablemente justificada tanto la perspectiva del lenguaje en general como la que se refiere específicamente al poético, así como la especial pertinencia que posee éste último en el fenómeno del conocimiento como mostración del mundo. Sin embargo, encuentro necesario pensar lo ya pensado desde la propia poesía, desde el texto poético, por no dejar que sea sólo la teoría la que ilumine el camino que aquí se traza, sino analizar qué es lo que el acontecimiento poético tiene que decir de sí mismo. Con este fin se pondrá atención, como ya se anunciaba, en la voz del poeta vienés Hugo von Hofmannsthal y de manera puntual en su texto titulado *Ein Brief* (Literalmente: “Una carta”, 1902), conocida en español usualmente por el título de (*La Carta de Lord Chandos*). El texto está, efectivamente, redactado en forma epistolar y supone la correspondencia entre el personaje ficticio Philip Lord Chandos y el filósofo inglés Francis Bacon.¹

Quien esté familiarizado con la obra, se preguntará por qué acudo a un texto que de entrada está catalogado como “crítica al lenguaje”, e inscrito en lo que algunos autores llaman el “escepticismo lingüístico” (*Sprachskepsis*), que supone la falta de confianza en que el lenguaje pueda aportar un conocimiento certero sobre el mundo. ¿Por qué no apoyarme en Hölderlin como lo hizo Heidegger, si, como bien muestra el filósofo,

¹ A pesar de que la presentación formal de esta obra de Hofmannsthal no coincide con la clasificación clásica de poesía que considera como tal a una construcción lingüística dotada de elementos como el ritmo métrico y la rima, la calidad poética del texto es incuestionable. No sólo porque la crítica literaria la viene remarcando desde hace tiempo, sino porque, además, el manejo metafórico del lenguaje y las ideas que realiza Hofmannsthal coinciden ampliamente con las características poético-mostrativas que he expuesto hasta aquí.

Hölderlin se dedicó a poetizar la propia poesía?, ¿o por qué no Rilke o Novalis, si también se sabe que ellos, en su quehacer lírico, colocaron a la poesía en los más altos planos de su ser poético? ¿Por qué Hofmannsthal, si se dice que él mismo abandonó la lírica tras una crisis alimentada por una gran desconfianza en el lenguaje²? ¿Por qué un texto que parece decir justamente que el lenguaje no es suficientemente capaz de develar el mundo?

En su primer párrafo el texto anuncia la temática que da lugar al conflicto: “Ésta es la carta que Philip, Lord Chandos, hijo menor del conde de Bath, escribió a Francis Bacon, más tarde Lord Verulam y vizconde de St. Alban, para disculparse ante este amigo por su renuncia total a la actividad literaria”³ (Hofmannsthal, 2001: 33). Lord Chandos, escritor agudo y prolijo, cuya producción temprana (19 años de edad) podía ya presumir de una “suntuosidad verbal” y cuya obra era reconocida en los más distinguidos círculos, se disculpa ante el amigo por su sorprendente ruptura con las letras, no ha sido la apatía ni el disgusto lo que provocara tal acción, antes bien es descrito por Chandos como una incapacidad “de pensar o hablar coherentemente sobre ninguna cosa”⁴ (Hofmannsthal, 2001: 39).

² “Pese a que murió en 1929, casi toda su obra se inscribe, literalmente, en el *Fin de siècle*, hacia cuya culminación experimentó el poeta una crisis años más tarde bosquejada en *La carta de Lord Chandos* (1902); crisis que, al plantearse como una radical desconfianza del lenguaje, tuvo por gradual consecuencia el abandono de caminos y formas hasta entonces intentados. Hofmannsthal siguió escribiendo, y aún nos legó creaciones memorables en el terreno de la prosa; novelas, dramas, ensayos. Pero jamás regresó a la poesía lírica, género dentro del cual se había iniciado –lleno de promesas– en el oficio literario”. (García Terrés, J. “Advertencia” a la edición de *La carta de Lord Chandos y algunos poemas*. México: FCE, 1990)

³ *Dies ist der Brief, den Philip Lord Chandos, jüngerer Sohn des Earl of Bath, an Francis Bacon, später Lord Verulam und Viscount St. Albans, schrieb, um sich bei diesem Freunde wegen des gänzlichen Verzichtes auf literarische Betätigung zu entschuldigen.* (Hofmannsthal, 1969: 102)

⁴*über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.* (Hofmannsthal, 1969: 106)

Pero en realidad, no hay nada de extraño en que se haya escogido a este poeta si se atiende a la idea heideggeriana del *poeta en tiempos de penuria*. Según ésta, el poeta en tiempos de penuria es aquel que ha ingresado en el abismo, ese más arriesgado, ese que se da cuenta de la huida de los dioses y no puede quedar incólume, antes bien, siente la pérdida y sufre el vacío. Sabe que la pérdida del ser no es *un* problema, sino *el* problema y su respuesta no puede ser tranquila y mesurada. Para este tipo de poetas no sólo el lenguaje común o cotidiano, o ese vaciado y viciado son problemáticos, el propio lenguaje poético es problemático: “La característica que distingue a estos poetas reside en que la esencia de la poesía se torna para ellos cuestionable, porque se encuentran, poéticamente, sobre el rastro de lo que, para ellos, hay que decir”⁵ (Heidegger 2001a: 238).

Así, habrá de preguntarse si el personaje de la carta no describe precisamente los momentos de la experiencia del arriesgado, del que comienza a percibir en el lenguaje esa mostración del mundo en su inconmensurabilidad y después descubre que ese mismo lenguaje infinito –que “refleja” a su vez el mundo como constante posibilidad- sufre el desgaste del tiempo histórico así como la violencia de una sistematización que lo quiere encarcelar en la limitación del término o el concepto. Siguiendo la experiencia que relata el personaje Chandos quizás pueda divisarse la propia vivencia del poeta Hofmannsthal y esto no sólo serviría como un ejercicio biográfico (de hecho esto sería, en este caso, enteramente secundario), sino que podría llegar a alumbrar, al ubicarse dentro de la problemática, sobre las relaciones que se han planteado para la verdad y el conocimiento y la poesía.

Por lo tanto, será conveniente traer de manera textual algunos pasajes de la mentada obra y reflexionar sobre aquello que *abren* del tema que a este trabajo interesa. Ya se hizo

⁵ *Das Kennzeichen dieser Dichter besteht darin, daß ihnen das Wesen der Dichtung frag-würdig wird, weil sie dichterisch auf der Spur zu dem sind, was für sie das zu Sagende ist.* (Heidegger, 1994: 319)

cita de ese primer párrafo que ubica al lector en la situación del personaje: éste renuncia a la actividad literaria y por un conflicto directo con el lenguaje, pero antes de dicha renuncia Chandos experimenta la literatura de un modo sublime.

Quería descifrar como jeroglíficos de una sabiduría inagotable y secreta, cuyo hálito creía percibir a veces como detrás de un velo, las fábulas, los relatos míticos que nos han dejado los antiguos y por los que sienten un gusto infinito e irreflexivo los pintores y escultores.

Recuerdo aquel proyecto. Se basaba en no sé qué placer sensual y espiritual: así como el siervo acosado ansía sumergirse en el agua, ansiaba yo sumergirme en esos cuerpos rutilantes, desnudos, en esas sirenas y dríadas, en esos Narcisos y Proteos, Perseos y Acteones: desaparecer quería en ellos y hablar desde ellos con el don de las lenguas.⁶ (Hofmannsthal, 2001: 36-37)

Lord Chandos siente en la literatura algo más que un placer intelectual, su relación con ella penetra niveles de su experiencia cercanos a la intuición sensible; sea en su papel de lector o en el de creador, las significaciones igual se despliegan hacia todos lados, y, de hecho, la experiencia no se detiene en las orillas de un lenguaje escrito o literario, sino que se extiende a otros momentos de su vida:

En pocas palabras: sumido en una especie de embriaguez, toda la existencia se me aparecía en aquella época como una gran unidad: entre el mundo espiritual y el mundo físico no veía ninguna contradicción, como tampoco entre la naturaleza cortesana y la animal, el arte y la carencia de arte, la soledad y la compañía; en todo sentía la naturaleza, en las aberraciones de la locura tanto como en el refinamiento extremo del ceremonial español; en las torpezas de unos jóvenes campesinos no menos

⁶ *Ich wollte die Fabeln und mythischen Erzählungen, welche die Alten uns hinterlassen haben, und an denen die Maler und Bildhauer ein endloses und gedankenloses Gefallen finden, aufschließen als die Hieroglyphen einer geheimen, unerschöpflichen Weisheit, deren Anhauch ich manchmal, wie hinter einem Schleier zu spüren meinte.*

Ich entsinne mich dieses Planes. Es lag ihm ich weiß nicht welche sinnliche und geistige Lust zugrunde: wie der gehetzte Hirsch ins Wasser, sehnte ich mich hinein in diese nackten glänzenden Leiber, in diese Sirenen und Dryaden, diesen Narcissus und Proteus, Perseus und Actäon: verschwinden wollte ich in ihnen, und aus ihnen heraus mit Zungen reden. (Hofmannsthal, 1969: 104)

que en las más dulces alegorías; en toda la naturaleza me sentía a mí mismo...⁷ (Hofmannsthal, 2001: 37-38)

Puede uno preguntarse si ese sentimiento de unidad que advierte el personaje no está directamente relacionado con una experiencia del mundo como lenguaje. Las infinitas conexiones que se propagan entre objetos (a veces incluso antitéticos), ideas y manifestaciones, refieren a una idea de mundo aún no fragmentada por la razón conceptualizadora y la especialización disciplinaria. Mundo, en este caso, es uno y el mismo, penetrado por el común desplegarse del ser, la diferenciación sujeto-objeto no es patente y las manifestaciones no tienen jerarquía porque incluso la valoración (mercantil o moral) no es artificio presente. Todo contiene una misma naturaleza ontológica, aun cuando su presentación óptica sea claramente diferenciada.

Y es el propio texto el que parece dar respuesta a esto que planteo como interrogante, y complementa la idea de que la unidad a la que se refiere Chandos es la unidad lingüística del mundo. Unos párrafos más abajo se encuentra lo siguiente:

Una experiencia era como la otra; ninguna era inferior, ni en naturaleza sobrenatural y fantástica, ni en fuerza material, y eso se repetía a todo lo ancho de la vida, a un lado y a otro; por todas partes estaba yo justo en medio y jamás percibí en ello una mera apariencia: o intuía que todo era una metáfora y cada criatura una llave de la otra y sentía que sería afortunado quien fuese capaz de empuñar una tras otra y abrir con ellas tantas de las otras como pudiese abrir.⁸ (Hofmannsthal, 2001: 38)

⁷ *Um mich kurz zu fassen: Mir erschien damals in einer Art von andauernder Trunkenheit das ganze Dasein als eine große Einheit: geistige und körperliche Welt schien mir keinen Gegensatz zu bilden, ebensowenig höfisches und tierisches Wesen, Kunst und Unkunst, Einsamkeit und Gesellschaft; in allem fühlte ich Natur, in den Verirrungen des Wahnsinns ebensowohl wie in den äußersten Verfeinerungen eines spanischen Zeremoniells; in den Tölpelhaftigkeiten junger Bauern nicht minder als in den süßesten Allegorien; und in aller Natur fühlte ich mich selber...* (Hofmannsthal, 1969: 105)

⁸ *Das eine war wie das andere; keines gab dem andern weder an traumhafter überirdischer Natur, noch an leiblicher Gewalt nach, und so ging fort durch*

Las claves, las “llaves” a las que se refiere Chandos son las del lenguaje, y no de “cualquier” lenguaje, sino las del lenguaje original, las del lenguaje naturalmente creativo: “todo era un símil”⁹. La impresión primera que genera el personaje es la del “iluminado”, la del vidente que puede despojarse del velo (los entes se le *develan*) y percibir las infinitas relaciones que comprenden a todas las cosas.

Pero es tras este momento de plenitud, que Lord Chandos sufre esa caída que transmite al lector la desconfianza en el lenguaje (crítica) por la cual es tan conocido el texto. En un suceso paulatino, el iluminado escritor se va adentrando en una eneguedora oscuridad: las palabras latinas se le muestran extrañas, las reconoce como elementos individuales pero no encuentra las relaciones que las vuelven significantes; de igual forma, participar en una discusión, a las cuales como hombre culto estaba tan acostumbrado, se le vuelve imposible. Su desconcierto, su escepticismo hacia aquello que formaba parte tan presente de su vida, invade la mente del antes pletórico poeta.

¿Qué es, entonces, lo que pasa? ¿Será que el escritor se da cuenta de que ese lenguaje que se mostraba como un todo abarcante pleno de contenido del mundo (por ser mundo) no es más que un instrumento inexacto que no puede develar la verdad de lo que es? ¿Cómo se

die ganze Breite des Lebens, rechter und linker Hand; überall war ich mitten drinnen, wurde nie ein Scheinhaftes gewahrt: Oder es ahnte mir, alles wäre Gleichnis und jede Kreatur ein Schlüssel der anderen, und ich fühlte mich wohl den, der im Stande wäre, eine nach der andern bei der Krone zu packen und mit ihr so viele der andern aufzusperren, als sie aufsperrern könnte. (Hofmannsthal, 1969: 105)

⁹ En el original la palabra que utiliza Hofmannsthal es *Gleichnis* que puede ser traducido como parábola (como en el texto de García Terrés) o símil. Sin embargo, el término “parábola” remite a una idea de “narración de género didáctico”(Beristáin) que no encuentra fundamento en el texto.

Ahora bien, “metáfora” no es una traducción “directa” de *Gleichnis* (pues existe en alemán la palabra derivada del griego *Metapher*) y aunque posee cualidades que comparte con el símil, éste está más originariamente relacionado con el sustantivo derivado del adjetivo *gleich*.

explica la caída del poeta, cómo se puede explicar una transformación tan abrupta, cómo es, en todo caso, que el hombre de letras llega a dudar de aquello que se le presentaba claro, sin “apariencia”? Para responder a estas preguntas es necesario acudir de nuevo al texto y examinar de qué forma ocurre la transformación de Lord Chandos:

Al principio se me iba haciendo imposible comentar un tema profundo o general y emplear sin vacilar esas palabras de las que suelen servirse habitualmente todas las personas. Sentía un incomprensible malestar a la hora de pronunciar siquiera las palabras <<espíritu>>, <<alma>> o <<cuerpo>>. En mi fuero interno me resultaba imposible emitir un juicio sobre los asuntos de la corte, los acontecimientos del parlamento o lo que usted quiera. Y no por escrúpulos de ningún género, pues usted conoce mi franqueza rayana en la imprudencia, sino más bien porque las palabras abstractas, de las que conforme a la naturaleza, se tiene que servir la lengua para manifestar cualquier opinión, se me desintegraban en la boca como setas mohosas.¹⁰ (Hofmannsthal, 2001: 39-40)

Dice la cita: emplear sin vacilar las palabras de las que suelen servirse *habitualmente*¹¹ las personas, para comentar *temas profundos*. Lo habitual aquí refleja lo común sin cuidado, a lo que uno está acostumbrado y es de uso corriente. Las palabras “espíritu”, “alma” y

¹⁰ *Zuerst wurde es mir allmählich unmöglich, ein höheres oder allgemeineres Thema zu besprechen und dabei jene Worte in den Mund zu nehmen, deren sich doch alle Menschen ohne Bedenken geläufig zu bedienen pflegen. Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte "Geist", "Seele" oder "Körper" nur auszusprechen. Ich fand es innerlich unmöglich, über die Angelegenheiten des Hofes, die Vorkommnisse im Parlament oder was Sie sonst wollen, ein Urtheil herauszubringen. Und dies nicht etwa aus Rücksichten irgendwelcher Art, denn Sie kennen meinen bis zur Leichtfertigkeit gehenden Freimut: sondern die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urtheil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze.* (Hofmannsthal, 1969: 106)

¹¹ *Geläufig*, en el original. La palabra es usualmente traducida por “familiar” o “corriente”. En origen se utilizaba junto a la palabra “mano” y “lengua”, caracterizándolas con el movimiento ágil y ligero. (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. Quellenverzeichnis 1971. En: <http://germazope.univ-trier.de/Projects/DWB>). La idea que transmite es la de la “facilidad de uso” por ser algo tan conocido que es fácilmente manejable: se mueve con ligereza; “anda fácilmente”: corre (*laufen*): lo corriente: lo habitual. Así, aunque en el trabajo haya decidido conservar la traducción “habitual”, debe tenerse en cuenta esta carga significativa que, como podrá verse, resonará en las aseveraciones que siguen en el desarrollo.

“cuerpo” refieren la temática profunda, y sin embargo no alcanzan lo profundo porque antes se “desintegran”. La imagen que puede reconocerse en la descripción es la de la noche del mundo: las palabras no tienen la fuerza que poseían antes porque han sufrido el desgaste de los tiempos (están “podridas” como las setas), se han convertido en conceptos, ya no son llaves, pues su uso común las ha hecho superficiales, pasan por encima sin penetrar, protegidas por su habitualidad, por el ser consideradas por todos. El cambio violento que sufre el poeta hacia el lenguaje vuelve a explicarse por la pérdida del ser, el recelo lingüístico de Chandos es precisamente la sensación de que aquello de lo que se habla no es aquello que *es*.

Los testimonios que retratan el tiempo de Hofmannsthal como uno aciago y decadente en el que los valores se pierden o se replantean no son pocos¹², pero aunque no fuera así, aunque este autor como personaje histórico no hubiera vivido en una época de difíciles transiciones; de frente a su texto, no puede quedar duda de que ante lo que se está es un conflicto que sobrepasa la anécdota del escritor “bloqueado”. Pues Lord Chandos no reniega de la actividad literaria porque no halle temas a desarrollar o no sepa cómo desarrollarlos, o porque encuentre que el lenguaje literario sea artificial, o porque los contenidos se le figuren poco trascendentes, antes es también en el hablar cotidiano en donde encuentra conflicto: “Hasta en la conversación familiar y cotidiana se me volvieron dudosos todos los juicios que suelen emitirse con ligereza y seguridad sonámbula, que tuve que dejar de participar en tales conversaciones”¹³ (Hofmannsthal, 2001: 40). Aquí llama la

¹² Habrá de recordarse que Hugo von Hofmannsthal vive en la Viena de finales del siglo XIX, cuando el conflictivo panorama europeo estaba a punto de desbordar en la Primera Guerra Mundial. (*Ein Brief* es del año 1902).

¹³ *Es wurden mir auch im familiären und hausbackenen Gespräch alle die Urtheile, die leichthin und mit schlafwandelnder Sicherheit abgegeben zu*

atención que de nuevo se encuentra la palabra “juicios” (*Urteile*), que de nuevo son emitidos “sin cuidado” (lo habitual, lo corriente), sin reparar en lo que dicen o si lo dicen, si alcanzan a decirlo: se pronuncian en la noche, mientras la oscuridad reina y el mundo duerme, sin saber que el velo del sueño nubla la vista porque se actúa como si se estuviese despierto. La palabra juicio como la usa Hofmannsthal trae consigo la carga significativa histórica del enunciado “verdadero”, es decir que es el juicio el modo preferente por el cual se enuncia la verdad¹⁴. El juicio ha sido una figura de gran trascendencia para los sistemas epistemológicos basados en la lógica formal y que, por tanto, están bastante alejados de la concepción poética del lenguaje; de este modo, resulta claro que la lingüisticidad a la que se refiere Hofmannsthal no es en este caso la de la poesía creadora, sino la de la proposición que busca definir y ordenar para evitar todo tipo de ambigüedad que resulte en la no-validez o no-verdad de lo que se expresa. En el juicio es patente la pretensión de objetividad (metafísica del sujeto), que ante el poeta muestra sus “inconsistencias”¹⁵.

Si Lord Chandos (y en este sentido quizás Hofmannsthal) es el poeta que intuye y experimenta la huida de los dioses como huida del ser manifestada en el lenguaje, ¿cómo puede justificarse su recelo ante “todo tipo” de lenguaje, incluyendo el poético? ¿Querría decir esto, ultimadamente, que ni el lenguaje que se ha pretendido está más cerca del ser, por su naturaleza mostrativa, es decir, que este lenguaje metafórico por el que se ha

werden pflegen, so bedenklich, daß ich aufhören mußte, an solchen Gesprächen irgend teilzunehmen. (Hofmannsthal, 1969: 107)

¹⁴ “El juicio se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es”. (Gadamer, 2002: 53)

¹⁵ En este punto es necesario no olvidar de qué “inconsistencias” se trata: en el momento en el que el lenguaje es constreñido como concepto enunciativo, pierde parte de su fuerza mostrativa, a la vez que se supedita a la posibilidad veritativa del método empleado para acceder a tal verdad. Cuando el método adolece de fallas (como se descubría en el tiempo histórico de Hofmannsthal), éstas no pueden más que verse reflejadas en el “vehículo comunicativo”.

abogado, ni siquiera éste tiene un contacto *directo* con lo que es y por tanto vuelve a ser “mero” instrumento? Desde mi interpretación, el lenguaje que “critica” *Ein Brief* es más exactamente aquél comúnmente percibido como “instrumento que sirve para comunicar la verdad”, asumiendo de entrada que se cuenta con esa verdad que pretende nombrarse (en la figura del juicio), y no el propiamente literario¹⁶. Sin embargo, sería fácil rebatir que, por un lado, el personaje Chandos se rehúsa a volver a escribir y, por otro, que el poeta Hofmannsthal abandona la lírica para concentrarse en el teatro, de manera que la crítica iría también dirigida, lo repito, a la poesía. Pero si esto parece así es porque aún no se ha completado el cuadro: falta analizar qué ocurre tras la caída, qué tras el conflicto, tras la pérdida.

En lo que se refiere a Hofmannsthal, soy de la misma opinión que García Terrés (García Terrés, en: Hofmannsthal, 1990: 31): lo que abandona el genial autor no es la poesía, sino específicamente la poesía en su forma de verso lírico. El cese es formal, inscrito en una clasificación de géneros, pero no *esencial* como lo muestran las intensas obras que el autor siguió creando. Estos textos (principalmente obras de teatro y libretos para las óperas de Strauss) conservan el poder mostrativo del lenguaje y su presentarse manifiestamente metafórico, desde donde se accede al *reconocimiento* del que ya se ha hablado. Ya mencioné que no daría una “definición” de poesía, pero aquí se debe entender muy bien que yo de ningún modo la considero determinada por una constricción de forma,

¹⁶ Lo mismo han apreciado otros autores, como lo deja ver la siguiente afirmación de Timo Günther: “*Die jüngere Forschung machte zunehmend deutlich, daß es Hofmannsthal nicht um eine generelle Kritik geht, sondern um eine an der Wissenschaftssprache*” [La reciente investigación ha dejado más claro, que la de Hofmannsthal no se trata de una crítica general, sino una hacia el lenguaje de la ciencia] (Günther, 1967). Y en Seng se lee: “*In seinem fiktiven Brief warnt er auch vor der kalten Sprache der Wissenschaft, vor den Technokraten und Bürokraten, die ohne Herzen denken*” [En su carta ficticia, advierte también (Hofmannsthal) sobre el frío lenguaje de la ciencia, sobre los tecnócratas y burócratas, que piensan sin el corazón](Seng, 1999).

y que, de hecho, lo que pueda “dilucidarse” sobre la poesía desde la perspectiva de este escrito, también puede encontrarse en obras “formalmente teatrales” del autor vienés.

Así pues, Hofmannsthal no renuncia al lenguaje como poesía, lo sigue cultivando, pero bajo otro modo en el cual se presenta¹⁷.

En el caso de Chandos es claro que el conflicto lingüístico lo hace rehuir de la actividad literaria, pero vemos que a esto le sigue un interesante estado de intuición de las cosas, una “reconfiguración” de su estar en el mundo. El autor ficticio reconoce que su vida intelectualmente embotada no carece de momentos placenteros. Momentos que por su forma llaman la atención sobre el hecho de que son claramente identificables con aquel sentimiento anterior de unidad universal que hacía pensar en una configuración lingüística del mundo. Visiones o experiencias “simples”, “cotidianas”, le despiertan emociones sublimes, las cuales, congruente con su estado, dice no poder poner en palabras. Puede encontrarse como ejemplo lo siguiente:

No me resulta fácil explicarle a grandes rasgos en qué consisten esos buenos momentos; las palabras me vuelven a faltar. Pues es algo completamente innominado y probablemente apenas nominable lo que se me anuncia en tales momentos llenando como un recipiente cualquier aparición de mi entorno cotidiano con un caudal desbordante de vida superior. No puedo esperar que me comprenda sin un ejemplo y debo pedirle indulgencia por la ridiculez de mis ejemplos. Una regadera, un rastrillo

¹⁷ Estrictamente hablando ni siquiera abandona el verso, pues varias de sus obras, que datan del mismo tiempo de *Ein Brief*, se componen de dicho elemento estructural. “...hat der Initiator der Kritischen Hofmannsthal-Ausgabe, Rudolf Hirsch, mit Recht darauf hingewiesen, daß Hofmannsthal gleichzeitig 350 Verse der 'Elektra', Teile des Stückes 'Das gerettete Venedig' und schließlich 'Das Leben ein Traum' in den schönsten spanischen Trochäen schrieb.” (Günther, 1967) [Rudolf Hirsch, el iniciador de la edición crítica de Hofmannsthal, ha indicado acertadamente, que al mismo tiempo (Hofmannsthal) escribió 350 versos de “Elektra”, una parte de la obra “Das gerettete Venedig” y finalmente “Das Leben ein Traum” en los más bellos trojeos españoles.]

abandonado en el campo, un perro tumbado al sol, un cementerio pobre, un lisiado, una granja pequeña, todo eso puede convertirse en el recipiente de mi revelación.¹⁸ (Hofmannsthal, 2001: 42-43)

La aparente “ridiculez” de los ejemplos (su sencillez, su futilidad) crean un eco, desde mi óptica, con aquella cita que Heidegger hace de Rilke, en donde las cosas más *mundanas* eran apreciadas por su contenido propio (contenido de mundo) y no por un valor agregado desde la voluntad mercantil. Los recipientes de la revelación de Chandos son las cosas en su aparecer sin la “mediación” del juicio veritativo y menos aún del valorativo; el poeta vuelve a intuir el ser detrás del ocultamiento, de la pérdida. Y debe ser justamente en estas cosas “simples” donde Lord Chandos encuentra la revelación. Otros fenómenos, los comúnmente considerados “elevados”, tienen ese peso que le provocó la caída; es un volver a comenzar y, por tanto, debe partir desde “abajo” (desde lo aparentemente bajo), desde la simple complejidad de las cosas.

Según el pasaje citado, en este re-conocimiento de las cosas como *cosas*, el lenguaje se mantiene en conflicto, el aparecer del ente acontece, para el personaje, sin la palabra. Pero esto en realidad quiere decir que no se presenta en *ese* lenguaje en conflicto, es decir, y más exactamente, en el momento de la pérdida del ser, experimentado como la separación sujeto objeto, y el ocultamiento, “en todo” y “para todo”, del ente. Que el develamiento del ente no se diera en el lenguaje tendría que suponer una total renuncia al decir y pensar, y esto no es lo que insinúa Chandos. Antes bien, relatando otros momentos de plenitud, dice:

¹⁸ *Es wird mir nicht leicht, Ihnen anzudeuten, worin diese guten Augenblicke bestehen; die Worte lassen mich wiederum im Stich. Denn es ist ja etwas völlig Unbenanntes, und auch wohl kaum Benennbares, das in solchen Augenblicken, irgendeine Erscheinung meiner alltäglichen Umgebung mit einer überschwellenden Flut höheren Leben wie ein Gefäß erfüllend, mir sich ankündigt. Ich kann nicht erwarten, daß Sie mich ohne Beispiel verstehen, und ich muß Sie um Nachsicht für die Kläglichkeit meiner Beispiele bitten. Eine Gießkanne, eine auf dem Feld verlassene Egge, ein Hund in der Sonne, ein ärmlicher Kirchhof, ein Krüppel, ein kleines Bauernhaus, alles dies kann das Gefäß meiner Offenbarung werden.* (Hofmannsthal, 1969: 108)

“...esa combinación de nimiedades me estremece con tal presencia de lo infinito, me estremece desde las raíces de los pelos hasta los tuétanos del talón de tal manera que desearía prorrumpir en palabras que sé que, si las encontrase, subyugarían a esos querubines en los que no creo...”¹⁹ (Hofmannsthal, 2001: 45). El deseo de la palabra es clave del encontrarse en el lenguaje, pero a la vez es muestra de que ese lenguaje es *otro* lenguaje, uno más poderoso, no aquel desgastado, enmohecido.

El lenguaje es desde luego el mismo cuando se habla de *el* lenguaje como uno y mundo, lo que es diferente es la concepción o perspectiva del lenguaje, y a la que se enfrenta Chandos es a la de “los tiempos de penuria”. Como poeta, y en este sentido como “vidente”, comprende que si el retorno del ser es posible, éste no puede ocurrir desde las mismas estructuras que resguardan su pérdida. Es necesario ir “más allá”, arriesgarse, y hacerlo desde ahí donde se supera lo ente como objeto, desde el ser. El lugar, entonces, al que debe dirigirse el arriesgado es a la casa del ser: al lenguaje.

La pregunta es ahora ¿desde dónde se llega a ese *otro* lenguaje no tocado por la oscuridad ocultadora, cómo se accede a la casa del ser? Queda claro que el movimiento que debe realizar el poeta es el de ir “más allá” de las estructuras cómplices del velo, y, sin embargo, arriesgarse desde el propio riesgo, desde *el* peligro, para evitar caer en una “solución” tangencial que no ataque el problema en su fundamento²⁰. Suele decirse que los

¹⁹ ...diese Zusammensetzung von Nichtigkeiten mich mit einer solchen Gegenwart des Unendlichen durchschauert, von den Wurzeln der Haare bis ins Mark der Fersen mich durchschauert, daß ich in Worte ausbrechen möchte, von denen ich weiß, fände ich sie, so würden sie jene Cherubim, an die ich nicht glaube, niederzwingen... (Hofmannsthal, 1969: 110).

²⁰ “Tal vez cualquier otra salvación que no venga de allí, de *donde* está el peligro, siga siendo no salvadora. Por buenas que sean sus intenciones, toda salvación por medio de alguna estratagema sigue siendo para el hombre amenazado en su esencia, a lo largo de su destino, una apariencia inconsistente. La salvación tiene que venir del lugar donde la esencia de los mortales cambia.” (Heidegger, 2001a: 220) [*Vielleicht ist jede andere Rettung, die nicht von dort*

problemas hay que solucionarlos “desde la raíz” y el poeta en este sentido tiene que ir al fondo, es decir, “descender al abismo” para re-encontrarse con el lenguaje. El poeta penetra en el abismo cuando intuye la huida de los dioses y percibe en su momento histórico la decadencia de una existencia medida en términos objetuales y mercantiles; su primer impulso es el abandono (de las estructuras anquilosadas), y este abandono puede inmovilizarse en el desconsuelo o conducir a la búsqueda de una posible salida.

Si se piensa “el fondo” al que debe dirigirse el poeta, en los términos de la individualidad, se verá que se topa con la palabra “interioridad”: lo más interior en el individuo es lo más profundo, como lo es de profundo el abismo, de modo que quien busca el ser desde el lenguaje, debe de buscarlo en la interioridad. Ahora bien ¿cómo se dirige uno hacia la interioridad? La interioridad no se puede alcanzar, desde luego, a partir de una estructura de pensamiento de lógica objetivista como la que se analizó con detalle anteriormente, es necesario encontrar para esto otro tipo de perspectiva de pensamiento.

Atendiendo a Heidegger, puede encontrarse lo siguiente: “Casi al mismo tiempo que Descartes, Pascal descubre frente a la lógica de la razón calculante, la lógica del corazón. Lo interno y lo invisible del ámbito del corazón no es sólo más interno que lo interno de la representación calculadora, y por ello más invisible, sino que al mismo tiempo alcanza más lejos que el ámbito de los objetos únicamente producibles”²¹ (Heidegger, 2001a: 227). La interioridad, lo más profundo o interno se alcanza en el espacio del corazón, en este espacio

kommt, wo die Gefahr ist, noch im Unheil. Jede Rettung durch einen noch so gut gemeinten Behelf bleibt für den im Wesen gefährdeten Menschen auf die Dauer seines Geschickes ein bestandloser Schein. Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet. (Heidegger, 1994: 296)]

²¹ *Fast gleichzeitig mit Descartes entdeckt Pascal gegenüber der Logik der rechnenden Vernunft die Logik des Herzens. Das Innen und das Unsichtbare des Herzraumes ist nicht nur innerlicher als das Innen des rechnenden Vorstellens und darum unsichtbarer, sondern es reicht zugleich weiter als der Bereich der nur herstellbaren Gegenstände. (Heidegger, 1994: 306)*

no violentado por el deseo en su forma de voluntad de dominio (síntoma de la época técnica que mira todo como objeto calculable, “explotable”), el poeta puede hallar lo original perdido. Desde aquí el mundo se abre de nuevo como mundo, como significado, como lenguaje. Y es precisamente este espacio el que intuye Lord Chandos después de su caída, es desde este lugar desde donde el poeta puede volver a nacer como poeta, como decidor de aquello que, ante el dolor de la pérdida, *necesita* ser dicho. Esto se aprecia en el siguiente pasaje de *Ein Brief*:

Todo lo que existe, todo lo que recuerdo, todo lo que tocan mis pensamientos más confusos, me parece ser algo. También mi propia pesadez, el restante embotamiento de mi cerebro, se me aparece como algo; siento en mí y alrededor de mí una equivalencia maravillosa, absolutamente infinita y entre las materias que juegan contraponiéndose no hay ninguna en la que yo no pudiese transfundirme. Entonces es como si mi cuerpo estuviese compuesto de claves que me lo revelasen todo. O como si pudiésemos establecer una nueva y premonitoria relación con toda la existencia si empezásemos a pensar con el corazón.²² (Hofmannsthal, 2001: 46-47)

La experiencia del mundo es nuevamente significatividad, es lenguaje e interpretación²³. El que las cosas “aparezcan como algo” quiere decir que aparecen como ente (lo que *es*), o sea, se muestran en sí mismas. A igual tiempo, se relacionan entre sí como mundo: así como cada palabra supone muchas otras, cada cosa supone muchas otras, por contraposición pero a la vez por complementariedad. Pero para que todo esto ocurra es

²² *Es erscheint mir alles, was es gibt, alles, dessen ich mich entsinne, alles, was meine verworrensten Gedanken berühren, etwas zu sein. Auch die eigene Schwere, die sonstige Dumpfheit meines Hirnes erscheint mir als etwas; ich fühle ein entzückendes, schlechthin unendliches Widerspiel in mir und um mich, und es gibt unter den gegeneinander spielenden Materien keine, in die ich nicht hinüberzufließen vermöchte. Es ist mir dann, als bestünde meine Körper aus lauter Chiffren, die mir alles aufschließen. Oder als könnten wir in ein neues, ahnungsvolles Verhältnis zum ganzen Dasein treten, wenn wir anfangen, mit dem Herzen zu denken.*(Hofmannsthal, 1969: 110)

²³ Nótese cómo se hace alusión nuevamente a las claves y a las equivalencias, como en los momentos previos al desencanto.

necesario “pensar con el corazón”, lo que significa: descender como poeta al abismo para alcanzar la interioridad. Lo que en un tiempo de plenitud se logra desde cualquier lugar de la vivencia, en los tiempos aciagos debe buscarse en lo “invisible interior”. Por eso Lord Chandos aún repite no poder “describir con palabras razonables” (Hofmannsthal, 2001: 47) la experiencia del develamiento, pues lo “razonable”, en este caso, es lo desgastado.

Más claro queda el supuesto anterior si se recuerda una de las principales premisas que mencionaba Gadamer (e insinuaba también Nietzsche) para que el mundo pudiera presentarse “tal como es”²⁴, dicha premisa es la de la *libertad*. Libertad frente al entorno que supone que no nos “determine” la autoimposición intencional (Heidegger)²⁵, como también libertad de las cosas para que se den como son (no sujetas, por ejemplo, a la violencia de la explotación técnica). La libertad tiene que reconquistarse y el arriesgado lo hace en lo no aprisionado del canto que nombra lo que es desde el espacio interno del corazón.

El canto que nombra es el de Hugo von Hofmannsthal, *Ein Brief* es el canto del poeta que arriesga al propio lenguaje, por eso tiene que poner en tela de juicio al conocer que se muestra en el decir, porque cuando el poeta se enfrenta a los tiempos de penuria, se enfrenta a la objetivación de la lingüisticidad misma del mundo, esto es, a la pérdida de la capacidad mostrativa del lenguaje en el acto de nombrar lo que es. El lenguaje poético es intensificación del metaforismo propio del lenguaje en general y por tanto el camino por el cual puede recuperar éste lo perdido del develar. Hablar poéticamente del lenguaje es la

²⁴ Véase la cita de *Verdad y método* en la página 59.

²⁵ *Autoimposición intencional* es como Heidegger llama al tipo de voluntad del hombre moderno que dispone de las cosas como objetos producibles. Ver Heidegger, 2001a: 214-215.

posibilidad de recuperarlo como es, permitirle que se muestre como es en la libertad de su decir.

Es así como el escuchar y pensar sobre la obra de Hofmannsthal, *Ein Brief*, ha llegado a mostrar algo “más de lo ya conocido”. Con ella se puede *reconocer* que el lenguaje es mostración incluso de sí mismo. De igual modo, ahora se comprende mejor cómo el lenguaje poético goza de especial pertinencia en el fenómeno del desocultamiento: su modo del decir toca más directamente la esencia metafórica de la lingüisticidad y escapa al peligro de la objetivación (no se deja definir: no es término ni concepto) y por tanto permite que las cosas aparezcan como cosas, que el lenguaje aparezca como mundo y el mundo como aquello en donde se *es*, la posibilidad de *ser*.

Conclusiones

Mencionaba al inicio de este trabajo la relevancia y vigencia de una cita de Martin Heidegger, donde el filósofo resaltaba la necesidad de comenzar a tomar en cuenta el poetizar en el acto reflexivo, en el fenómeno del pensar. Lo expuesto a lo largo de este recorrido no tiene, en realidad, otra pretensión que secundar el llamado.

Con voz propia, que no nueva, intenté hablar sobre un lenguaje que se expresa por sí mismo y que a menudo dice más de lo que uno escucha, pues escuchar significa también estar receptivo a un decir. La voz de la poesía se oye a veces (en México no tanto como uno quisiera), pero no se suele estar dispuesto a escuchar su registro en el indispensable ámbito del conocimiento de ese todo al que se ha llamado mundo. En este espacio, donde disciplinas como las ciencias naturales y la filosofía convidan de la forma en la que éstas comprenden el acaecer de los fenómenos, el lenguaje poético debería poseer un lugar privilegiado. Su mostrar es el mismo develar que se encuentra en todo lenguaje, pero intensificado, originario, en permanente contacto con la creatividad primigenia que nos conforma como seres humanos.

Conocer lo verdadero quiere decir acceder a aquello que se muestra como lo que es, como sí mismo existente, como ente. El comprender siempre ha anhelado que los entes se presenten al entendimiento y que muestren lo que es de ellos su esencia. Con este fin se les analiza y estudia, se experimenta con ellos y se les clasifica, se les observa y se les pregunta. Por mucho tiempo se creyó que este preguntar podía ser un acto neutro, una observación inocua del ente que sin modificación desplegase su ser ante los seres humanos; sin embargo, fue el mismo pensar sobre el pensar, el que descubrió que esa separación entre el sujeto que estudia y el objeto estudiado no era más que un ideal de “pureza” equivocado.

Todo comprender es un interpretar. Todo conocimiento de lo que *es* es un significar; quien pregunta participa de la dialéctica entre pregunta y respuesta: siempre hay una intención en la pregunta (una decisión, una subjetividad) y una interpretación de la respuesta (una recepción significada). Esto responde también a una carga significativa previa, a una tradición y a una historicidad, a una temporalidad que es nuestra posibilidad de existencia.

La participación activa del ser humano en el conocer no es, por tanto, una mácula cognoscitiva, una condena funesta a la imperfección del entendimiento. Antes bien es un acontecer que nos mantiene en el mundo, pues es de la interacción directa con los entes, de donde nace nuestra posibilidad de *estar ahí*, de ser en un mundo. Esta interacción entre lo que se muestra y aquel a quien se le muestra tiene la forma del diálogo, como el hablar y el escuchar, es decir, tiene la forma del lenguaje. Somos seres lingüísticos porque nos conformamos en nuestra comprensión y el mundo se nos hace patente en su significación. Pues el lenguaje no se limita a ser un constructo condicionado en gramáticas, ni se agota en ser un medio de comunicación entre sujetos, en cambio, es el suelo sobre el que estamos arrojados y la posibilidad que nos es propia de comprender ese ahí en el que habitamos.

Es por esta naturaleza lingüística de todo conocer que la poesía no debe ser ignorada en el camino de la comprensión. En ella se encuentran patentizadas características ontológicas del lenguaje en general, es su génesis como es, también, su conservadora. Esa lingüisticidad que empapa todas las disciplinas del pensar –está en ellas no sólo como medio de paso para intercambiar conocimientos, sino como lugar de ocurrencia de su actuar- es una posibilidad de apertura del ente, las cosas se muestran en el lenguaje porque en la palabra se reúnen las cosas articuladas. Es propio del lenguaje un metaforismo natural, hay un movimiento de transporte entre la cosa y su nombre, de su esencia surge la palabra y ésta mantiene la esencia de la cosa, sin ser la cosa; en el nombre gravitan todas las cosas

nombradas, ahí se muestran en su individualidad y en su conjunto. El “metaforismo primitivo” es muy probablemente el origen especulativo del lenguaje y, más allá de que esto sea una verdad histórica, es, al menos, un fenómeno patente al hacerse el ser humano de lenguaje.

La poesía, por su parte, es el reino por excelencia de la metáfora; no es por nadie cuestionado que en ella la metáfora se desarrolla con especial fuerza. Pero no hay que creer que hace uso la poesía del metaforismo, sino que se conforma esencialmente de él, como de otras figuras que, al igual que la metáfora, elevan las capacidades mostrativas del lenguaje. El metaforismo trae al ente a la presencia porque actúa en el modo de la imitación y el reconocimiento, de la *mimesis*, según es releída por Gadamer: en la imitación se manifiesta la capacidad cognitiva del ser que interpreta, porque el que imita algo hace que aparezca lo que conoce y “tal” como lo conoce, de manera que al presentarse la imitación ocurre el reconocimiento. Y esta estructura no significa un simple y llano traer de nueva cuenta algo que ya estaba ahí como conocido, implica más bien el que se conozca algo *más* de lo conocido, pues para quien reconoce, lo que se muestra está ahí frente a él en su esencia, despojado de todo azar y por lo tanto abierto en su posibilidad. Esto es lo que hace el lenguaje poético, nos regresa lo ya conocido con nueva fuerza, en su metaforizar está la cosa imitada pero re-nombrada, plurisignificada, con un *plus* de significación que por lo demás le es propia, porque la metáfora hace evidente relaciones entre las cosas, relaciones que han sido olvidadas o que no se han visto, pero que están allí.

Otra ventaja se encuentra en el poetizar en relación con la esencia. Fenómeno igualmente activo en toda palabra; este es el que puede ser denominado con el concepto de *ambigüedad*. La ambigüedad de la palabra que no se construye como término (éste que pretende ser absolutamente delimitado y específico) es la posibilidad que tiene el nombrar

de abarcar la totalidad del mundo sin perder la especificidad del caso. La ambigüedad poética es esa en donde el mentar de la experiencia particular toca los nervios del espíritu universal. La plurisignificación metafórica (pluriinterpretación receptiva) apunta a varios casos que transitan en su órbita, pero cada flecha lanzada tiene la posibilidad de ser un justo al blanco, más que ese lenguaje que se empeña en ser preciso y que en su tensión yerra el tiro si no es que antes rompe la flecha. Además, la capacidad del poetizar para mostrar lo general en lo particular y lo particular en lo general es la expresión de la infinitud en la finitud. La historia demuestra que, pese a la transformación temporal de la interpretación, lo interpretado conserva un contenido esencial de sentido y esto refleja nuestro propio ser histórico.

Ante estas cualidades de la poesía, sería deseable que se entendiese su pertinencia en el acto comprensivo, ya que ésta abre con la palabra un conocer siempre permeado por lo lingüístico. Y no es que el poetizar vaya a (o tenga que) entremeterse siempre en otra manifestación del conocer (aunque sí a veces participa del mostrar científico o filosófico, como cuando las complejas afirmaciones matemáticas no pueden transmitirse más que como símiles o imágenes “fantásticas” y ya no se diga de las *figuras* en los escritos de innumerables autores filosóficos), sino que además, la poesía insufla vida nueva en el lenguaje que también llega a sufrir la erosión causada por el paso del tiempo. Los tiempos de penuria a los que se refería Heidegger no son tiempos pasados y la crítica de Hofmannsthal no es un hecho irreconocible inscrito únicamente a su lugar y momento históricos. El peligro de la pérdida es uno en presencia constante. Porque, por un lado, la visión técnico-instrumental-utilitarista del mundo no ha desaparecido de las estructuras de poder –así como tampoco de algunos estratos de las estructuras sociales- y, por otro, a menudo se ignora la constante interpelación que nos hace el lenguaje. Pero así como el

peligro se actualiza en los “errores”, lo salvo se renueva en los aciertos, y mientras los aparatos de control y poderío siguen violentando el entorno como útil y mercancía, el pensamiento y el sentimiento críticos y reflexivos nos dotan de nuevas u olvidadas perspectivas que *religan* nuestro mundo.

Precisamente entre ese pensar y sentir reflexivos se destaca la experiencia del arte. No supeditado a una historia de lucha de reafirmación a través del metodologismo científico, el arte despliega su propia verdad. De sus caminos no obstaculizados por una autoimposición objetivista, surge un conocimiento de esencias y las cosas son de nuevo traídas ante nuestros ojos en su ser cosas y no a modo de mercancías. Y así, los poetas, guardianes del lenguaje, también renuevan el habla, pues de igual forma que las cosas a menudo son tomadas por objetos, las palabras son explotadas como “palabrerío”.

Conservadora del lenguaje, decía de la poesía, puesto que sabe poner a salvo lo más propio de la lingüística: su capacidad mostrativa. Al explotar todos los recursos originarios de todo decir lingüístico, el poeta recupera para el hombre el espacio creador y creativo que a menudo, ante un afán de esquematización, según Nietzsche, se pasa por alto. Como arriesgado, como ser arrojado en el abismo, el poeta puede ser consciente de lo nocivo del desgaste. De ahí que intente, con su crítica, terminar de tirar las ruinas para volver a erigir los protectores hogares. Y así Hofmannsthal, como gran vidente, sabe que la crisis también alcanza al habla y debe por lo tanto cuestionarle su capacidad veritativa, pero si ha de tocarlo en sus fibras más profundas, tendrá que hacerlo desde un espacio que contacte lo más esencial de lo lingüístico, y este espacio, desde luego, es la poesía. Paradójico como se ve el asunto, no podía estar mayormente comprometido con el decir aquel poeta que se atreve a cuestionarle, y su compromiso se transmite a nosotros, lectores, como el texto que es, a mi parecer, *Ein Brief*.

Queda mucho por especular si lo que se propone no será más bien el silencio, como ese “de lo que no se puede hablar...” de Wittgenstein, porque a veces pareciera que la existencia rebasara la comprensión y quizás el último grito de Lord Chandos fuera “¡callemos!”; no obstante, no creo que haya sido ése el de Hofmannsthal quien más bien hace un llamado, como Heidegger, como Rilke, a aprender a pensar con el corazón. Que no es un llamado a un sentimentalismo cursi, o un bonito deseo irrealizable, sino más bien una convocatoria a recuperar una humanidad perdida, recobrar “humanismo”, propiamente dicho. Y ese humanismo es también, en parte, aquél de las disciplinas y sistemas cognitivos, que no se pueden seguir encerrando en positivismo reduccionistas y deben formar parte activa en las tomas de decisiones, y como ejemplo, el conocer de las ciencias del espíritu (y del arte) sería de extrema valía si pudiera terminar de incorporarse en los “parámetros” de entendimiento de la verdad y esto más allá de funcionar como una descripción estadística, sino como actitudes críticas y propositivas que cumplen una función práctica social en el eterno camino hacia ese bien *estar* que debe regir la política mundial.

Cuando el poeta siente el peso de los dioses, *el peso del ser*, puede llegar a quebrarse (y así Hölderlin abraza la locura y quizás Hofmannsthal decide “tomar cierta distancia”), pero en cambio nosotros, como humanidad crítica, no tenemos más que aprender a escuchar un llamado que se nos hace. La poesía nos habla con y desde nuestro propio lenguaje, no es ninguna magia ni ninguna alquimia, pero ciertamente posee un poder mostrativo de gran trascendencia y puede ser una llave que abra las puertas a nuestra comprensión. “Permitirle” la entrada a la estancia del conocimiento no significa más que dejarle ser, escucharle, hacer caso de esa mostración que nos otorga y no tomarla como un

“mero” entretenimiento o como un objeto al cual es interesante analizar, sino como una expresión que por sí misma nos entrega una verdad.

Con toda esta “defensa epistemológica” de la poesía, no intento estar haciendo a ésta ningún “favor”, pues si hay algo característico del arte más sincero es que éste no pretende, sino que simplemente *es*, ocurre, y en su acontecer despliega su capacidad de develamiento. El arte no pretende demostrar que lo que dice sea cierto o verdadero, ni que su forma de conocer sea más válida o valiosa que la de otras manifestaciones humanas, el arte posee su vida propia independientemente de sus cualidades y pertinencia epistemológicas y si hay algo que se beneficia de su reconocimiento, es el conocer humano mismo. Así, el llamado queda abierto, tanto para una academia humanística cada vez más consciente, como para una sociedad que tiene en la comprensión una de sus cualidades más humanas.

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001 [1960].

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Heidegger, Martin. “*Wozu Dichter?*”. En: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1946].

Heidegger, Martin. “*¿Y para qué poetas?*”. En: *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001a.

Hofmannsthal, Hugo von. “*Ein Brief*”. En: *Das erzählerische Werk*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969 [1902].

Hofmannsthal, Hugo von. “La carta de Lord Chandos”. En: *La carta de Lord Chandos y otros poemas*. Ed. y Trad. Jaime García Terrés. México: FCE, 1990. Pp. 7-23.

Hofmannsthal, Hugo von. *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*. Trad. Antón Dietrich. Barcelona: Alba Editorial, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Spiegel Online, Projekt Gutenberg:
http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1940&kapitel=1#gb_found [1903].

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1998.

Bibliografía Secundaria

Aristóteles. *Poética*. Versión de Juan David García Bacca. México: UNAM, 2000. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana.

Cesarman, Eduardo. *Orden y Caos: el complejo orden de la naturaleza*. México: Gernika, 1986.

Clemente de la Torre, Alberto. *Física cuántica para filo-sofos*. México: F.C.E., 2000. La Ciencia para Todos, núm. 178.

Dascal, Marcelo. "Kant: lenguaje y conocimiento empírico". En: *Relativismo lingüístico y epistemológico*. Margarita M. Valdés (comp.). México: Asociación Filosófica de México/ UNAM, 1992. Cuaderno núm. 56.

Divay, Gaby. "*Erkenntnistheoretische Aspekte in Hugo von Hofmannsthal's Chandos-Brief*".

e-Edition, Noviembre 2005. <http://home.cc.umanitoba.ca/~divay/psg/hvh.html> (Consultado el 29/10/2007).

Günter, Timo. *Untersuchungen zur Poetik von Hugo von Hofmannsthal's "philosophischer Novelle" Ein Brief*. <http://www.navigare.de/hofmannsthal/brief.htm> (Consultado el 27/10/2007).

Hacyan, Shahan. *Del Mundo cuántico al Universo en expansión*. México: F.C.E., 1994. La Ciencia desde México, núm. 129.

Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica". En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós, 1994. Pp.10-37.

Heidegger, Martin. *La Proposición del fundamento*. Trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Odós, 1991.

Heidegger, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesía”. En: *Arte y poesía*. Trad. y Prol. Samuel Ramos. Buenos Aires: FCE, 1992. Breviario num. 229. Pp. 125-148.

Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2001b.

Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Trad. José Luis López y López de Lizaga. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

Jordan, Pascual. *La física del siglo XX*. Trad. Eugenio Ímaz. México: F.C.E., 1963. Breviarios, núm. 22.

Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. e introducción de Carlos Solís. México: FCE, 2006. Breviarios, núm. 213.

Magris, Claudio. “La indecencia de los signos” (Prólogo). En: Hofmannsthal, H. *Carta de Lord Chandos*. Trad. José Quetglas. Murcia: Comisión de cultura del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1981.

Martus, Steffen. “*Sprachkrise ist blöd: 30 Autoren schreiben, faxen, mailen an den jungen Lord Chandos, sein Pferd, an Hugo von Hofmannsthal oder an jemand ganz anderen*”.

<http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2003/0505/feuilleton/0009/index.html>

Platón. “Cratilo o del lenguaje”. En: *Diálogos*. México: Porrúa, 1993. “Sepan cuántos...”, núm. 13.

Seng, Joachim. “*Hugo von Hofmannsthal, Ein Brief*” [En: BÜchner - Kulturanzeiger, Frankfurt am Main, Dezember 1999, S. 17-19].
<http://www.navigare.de/hofmannsthal/chandos.html>

Steiner, George. “El silencio y el poeta”. En: *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Trad. Miguel Ultorio. Barcelona: Gedisa, 2000.

Stewart, Ian. *¿Juega Dios a los dados? La nueva matemática del caos*. Trad. Miguel Ortuño, Jesús Ruiz Martínez y Rafael García Molina. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.

Valdés, Margarita M. (comp.) *Relativismo lingüístico y epistemológico*. México: Asociación Filosófica de México/ UNAM, 1992.

Vega, Miguel Ángel. “Estudio preliminar”. En: Hofmannsthal, H. *El libro de los amigos*. Ed y Trad. De Miguel Ángel Vega. Madrid: Cátedra, 1991.

Zambrano, María. “La crisis del racionalismo europeo”. En: *Pensamiento y poesía en la vida española*. México: La casa de España en México, 1939. Versión digital: Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000.

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02460842211137384122202/index.htm>