

## La pequeña razón en el océano de lo real. El sendero intermedio de la poesía

Víctor Hugo Palacios Cruz

*Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo (USAT)*

### La literaturización de la filosofía

Cuando se piensa mucho se termina haciendo versos, dice Flaubert. En algún momento toda reflexión se extrema y entonces, dichosa en sus posesiones o exhausta en sus impotencias, se aviva la conciencia de la utilización de las palabras. Se las elige más cuidadosamente, se apela al poder de las comillas, aparece el oxímoron, se acuñan simbologías, surgen los silencios. Se dramatiza, en suma, el lazo que une pensamiento y lenguaje en brevedades o expansiones que contienen, ciertamente, los varios momentos estelares de la tradición filosófica.

Lo interesante es que, además, esta relación está lejos de restringirse a lo académico. Se la puede detectar en los más diversos niveles del habla. De muchas maneras el recurso a la creatividad literaria favorece la expresión de lo que se desea comunicar y aporta, de paso, cierta economía del lenguaje. ¿Quién no ha echado mano de metáforas como “corrientes artísticas”, “hilvanar un discurso” o “pirámide social”?<sup>1</sup> Y sería imposible inventariar las muchas situaciones en que obras y personajes de la ficción nos han prestado sus socorros: una jornada *homérica*, una empresa *quijotesca*, un incendio *dantesco* o una soledad *robinsoniana*. En la filosofía abundan las figuras literarias, a veces narrativas, que condensan

---

<sup>1</sup> Dice Sabato: “la más importante de las alhajas literarias que adornan el estilo era para Aristóteles la metáfora. El primero en advertir semejante equivocación fue Giambattista Vico, quien afirmó que la poesía y el lenguaje son esencialmente idénticos y que la metáfora, lejos de ser un recurso «literario», constituye el cuerpo principal de todas las lenguas (cf. *Scienza Nuova*). En los comienzos, consistía en actos mudos o en ademanes con cuerpos que tuvieran alguna relación con las ideas o sentimientos que se querían expresar. También los jeroglíficos, los blasones y los emblemas no son otra cosa que metáforas. Y hasta la propia palabra figura ya es una figura. Es imposible hablar sin escribir sin metáforas, y cuando parece que no lo hacemos es porque se han hecho tan familiares que se han vuelto invisibles”. (SABATO, E., *El escritor y sus fantasmas*, Bogotá, Seix Barral, 2000, pp. 168-169).

una convicción o formulan una hipótesis: el río de Heráclito; la esfera del ser en Parménides; el *topos ouranus* en Platón; el geniecillo cartesiano; el estado de naturaleza y el contrato social en Hobbes, Locke y Rousseau; la mano invisible de Adam Smith; la astucia de la razón en Hegel; el eterno retorno de Nietzsche. ¿Y no avistaron también otros pueblos y otros tiempos lo que estaba lejos por medio de lo que estaba cerca? ¿No acudieron los europeos a las Indias con sus cabezas provistas de mitologías esperando encontrar *amazonas* por los dominios de los incas? ¿No indagan parecidamente los astrónomos lo nuevo y remoto en el firmamento llamando lo que ven sus pantallas o deducen sus cálculos “agujero negro”, “vía láctea” o teoría del *big bang*? Galileo llamó a un paraje lunar avistado por su telescopio “Promontorio del Sueño”. Hasta la etimología y la genealogía hacen de las nomenclaturas pequeños cofres de poesía. Dice Paul Celan que pensar (*denken*) y agradecer (*danken*) tienen en alemán la misma raíz léxica;<sup>2</sup> en biología a la muerte de una célula causada por uno de sus genes se le denomina *apoptosis*, que en griego significa «desprendimiento de los pétalos de una flor»; y en la misma lengua del Peloponeso *philosophia* es literalmente, ¿cómo olvidarlo?, «amor a la sabiduría».<sup>3</sup>

La pertinencia del estilo literario tiene que ver con su aptitud para aludir a cierto orden de aprehensiones que no encuentran, en la linealidad de lo ordinario, una enunciación convincente. Lo que Descartes o Kant deploran en la metafísica —la carencia de la univocidad característica de las ciencias físicas y matemáticas— no es sino aquello que justamente la ennoblece: el riesgo de incertidumbre que acompaña su determinación de abordar lo inasible, el valor de acometer lo que esquivo tanto al álgebra como a la sensación. Lo propio de la alta especulación es vérselas con lo indiscernible y lo insondable. “La filosofía es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas”, declaraba Nietzsche.<sup>4</sup> Abrumados por grandes visiones, no solo de negros abismos, fuera nuestra cabeza

---

<sup>2</sup> CELAN, P., “Discurso con motivo de la concesión del Premio de Literatura de la Ciudad Libre Anseática de Bremen”, en *Obras completas*, trad. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 2002, p. 497.

<sup>3</sup> La filosofía platónica está llena de imágenes imborrables. Una es relevante en este punto: la historia que cuenta Diotima a Sócrates, en el *Banquete* (203b-204b), según la cual Eros es un ser no mortal ni inmortal sino intermedio, procreado por la cópula entre Penía, personificación de la carencia, y Poros, que simboliza los recursos celestes. “La sabiduría es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y el ignorante” (PLATÓN, *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2000, p. 248)

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, p. 16.

del curso de lo diario, ¿no es natural en esos instantes experimentar una deliciosa incapacidad y un imperturbable silencio? ¿No tiene su justificación la metáfora en una suerte de saber que se sabe sin saberse bien? “Yo no supe dónde entraba, / pero, cuando allí me vi, / sin saber dónde me estaba, / grandes cosas entendí; / no diré lo que sentí, / que me quedé no sabiendo, / *toda ciencia trascendiendo*”, recitaba san Juan de la Cruz.

La exigencia de *ideas claras y distintas*, en René Descartes, deseaba ante todo expulsar de la razón cualquier elemento que se resistiera a una posesión irreprochablemente nítida y demarcada. Con el requisito de tal evidencia, la filosofía cartesiana planeaba un andar lento pero seguro en la ciencia, una mecanización de la razón.<sup>5</sup> Una ansiedad que se corresponde más con el miedo al error que con el anhelo de sabiduría, con el horror de la finitud humana que con el encanto ante la amplitud del mundo. Por lo que no es extraño que Nietzsche, a su modo, viera en aquella avidez de certeza un exabrupto infantil o, incluso, el reverso de una cobardía.<sup>6</sup> De cualquier forma, la duda como punto de partida del cartesianismo impuso que se comenzara a saber no abriendo los ojos sino, por el contrario, poniendo cera en los oídos. Pero, ¿cabe en la práctica tal

---

<sup>5</sup> Las pretensiones científicas no han desaparecido del todo. En la actualidad, dice Gadamer, para muchos “la filosofía debe elaborar un sistema de signos que no dependa de la polivalencia metafórica del lenguaje natural ni del plurilingüismo de las naciones modernas, sino que alcance la univocidad y precisión de la matemática. La lógica matemática sería la vía de solución para todos los problemas que la ciencia ha dejado hasta ahora en manos de la filosofía. Esta corriente que de la patria del nominalismo pasa al mundo entero representa un resurgir de las ideas del siglo XVIII. [...] Pero hemos de reconocer que este ideal se alcanza muy pocas veces y que los investigadores que aspiran a alcanzar a este ideal con la mayor precisión no suelen decirnos las cosas realmente importantes. Sucede así que hay algo en las ciencias del espíritu que no es pensable de igual modo en las ciencias naturales” (GADAMER, H.-G., *Verdad y método* I y II, trad. A. Agud A. y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2005, p.56).

<sup>6</sup> La amonestación de Nietzsche es lúcida y severa: “¿Qué es lo que entiende el pueblo realmente por conocimiento? ¿Qué quiere éste cuando quiere el ‘conocimiento’? Nada más que esto: que algo extraño sea reducido a algo familiar. Y, nosotros los filósofos, ¿acaso hemos entendido por conocimiento en realidad algo *más*? Lo familiar alude a lo que estamos habituados, de tal manera que ya no nos sorprendemos más ante ello, nuestra cotidianidad, alguna regla a la que nos adherimos, todo aquello en lo que nos sentimos cómodos: —¿cómo? ¿No es precisamente nuestra necesidad de conocer la necesidad de lo familiar, la voluntad de descubrir bajo todo lo extraño, poco habitual, problemático, algo que ya no nos intranquilece más? ¿No será el júbilo de los que conocen, el júbilo precisamente del sentimiento de seguridad nuevamente recuperado?... He aquí un filósofo que se jactaba de haber ‘conocido’ el mundo cuando lo redujo a la ‘idea’: pero, ¿no fue precisamente porque para él la ‘idea’ era tan familiar, tan habitual? ¿Por qué no tenía miedo de la ‘idea’? ¿Con qué poco se dan por satisfechos los que conocen!” (NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 353-354).

grado de certeza? ¿Hay una sola idea que sea absolutamente limpia y diáfana si, como se sabe, por ejemplo, hasta ahora los mismos físicos siguen en desacuerdo sobre qué es verdaderamente la materia? ¿No pretendía Descartes eliminar la perpetua e incómoda distancia que existe entre la mirada y las cosas, procurar la instantaneidad omnisciente?

Obedecer las prescripciones del *Discurso del método* conllevaría, en todo caso, la reducción de lo que se quiere conocer a una serie de representaciones simples, pulidas y listas para sumarse a la maquinaria insonora de la razón. Técnica contraproducente que desluciría lo mismo que se propone: la afirmación de algo que valga la pena pensar. Las riquezas de lo real quedan, por el contrario, mejor invocadas en la aceptación de los límites de la lógica y la terminología. Lo que más se aviene a las pretensiones del filósofo, que *ama* pero no *administra* la sabiduría, es un lenguaje que haga viable la sugerencia, la sutileza y el matiz. Cómo negar que una de las nociones más implícitas en el examen de lo humano es incomunicable sin el auxilio de una metáfora, «espíritu», que en el idioma de Platón se dice *pneuma*, que quiere decir «aire».

Por ello, de tanto en tanto uno vuelve a sentir más acogedoras aquellas primeras navegaciones de los filósofos primitivos del Mediterráneo que reservaban para los dioses un saber que el humano apenas balbucea, frente a las costosas pero tensas arquitecturas de los metafísicos de la modernidad, que avasallan con su pretensión de exactitud o con la amargura de sus inexorables derrotas.<sup>7</sup> No veamos tanto el velo místico cuanto la cautela en aquellos comienzos inquisitivos como el del poema de Parménides, en el que, como en un sueño, unos espléndidos caballos llevaban por una ruta sinuosa y ascendente al buscador, al pobre mortal que durante el viaje se limitaba casi a callar, hacia las estancias de una diosa la suave destreza de cuya mano separaba la noche del día, el ser del no-ser.

---

<sup>7</sup> Tiene cierto encanto, por ello, releer pasajes de Plinio el Viejo como éste: “El mundo y todo aquello que con otra denominación se convino en llamar cielo, en cuyo seno transcurren todas las cosas, hay que creer que es igual a la divinidad, eterno, inconmensurable y que no ha sido engendrado ni jamás va a perecer. Indagar más allá de él no tiene interés para el hombre ni cabe en las conjeturas de la mente humana. [...] Es un desvarío que algunos hayan tenido el propósito de medirlo. [...] Es un desvarío, un auténtico desvarío, salirse fuera de él y escrutar sus caracteres externos como si ya fueran bien conocidos los internos, creyendo que podría establecer la dimensión de un elemento ajeno quien desconoce el suyo propio o que la mente humana podría ver lo que el propio mundo no alcanza” (PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* II-IV, trad. A. Fontán, A. Moure C. e I. García A., Madrid, Gredos, 2001, pp. 1-4).

## **La palabra como hospitalidad del mundo**

La escena bíblica en que el primero de los hombres ve reunidas a su alrededor todas las especies del Edén con el fin de otorgarles un nombre, posee un jugoso simbolismo. Afín, por cierto, al del relato del *Apocalipsis* en que cada justo recibe un guijarro que contiene inscrito su nombre definitivo. La primera historia sugiere un señorío; la segunda, la sinopsis de un destino. En ambas, llamar es pronunciar un *conocimiento*.

La fuerza con que los nombres pueden evocar la naturaleza de las cosas, la idea misma del nombre como un disponer de los seres es, a pesar de su origen religioso o legendario (piénsese en la búsqueda de la palabra mágica en la mentalidad árabe), una reconocible categoría de la modernidad. Hans Blumenberg observa agudamente esta insólita conexión: “la idea fundamental del empirismo es que la naturaleza, si se la dejase, si no nos impusiéramos y adelantáramos a ella ni le impidiésemos automanifestarse con saberes aprióricos y prejuicios, nos contaría por sí misma su historia”. Para Francis Bacon, en el siglo XVI, el investigador no es más que un sujeto que escribe al dictado, los oídos muy atentos, lo que la naturaleza y solo ella le dicta al detalle, de manera que “la filosofía es un eco, un espejo, una mediadora desinteresada, que no añade nada de su propia cosecha”. Pero, puntualiza Blumenberg, para el inglés el fiel secretario que es el filósofo, el científico se diría ahora, no hace sino tomar nota de lo que *ya ha sido escrito*, de las palabras que le susurra la propia naturaleza y que ella misma ha recibido al ser modelada.

“Nombres olvidados desde Adán o que se han ido olvidando; la tarea principal de la ciencia consistiría en volver a encontrarlos. [...] Bacon sigue manteniendo, en el fondo de su memoria, la historia de la creación, que no es sino la suma de órdenes dirigidas a los seres que son nombrados por su nombre: órdenes de existir. Así pues, el hombre paradisiaco repite los nombres que ya habían aparecido en el mandato creador de Dios. Estos son los verdaderos nombres de las cosas y llamarlas por ellos significa que las cosas obedecen exactamente igual que obedecieron en el acto de la creación la orden de surgir de la nada”. Catalogar esos nombres es administrar los secretos de las cosas, las intenciones mismas del Creador. No rivalizar con Él. Por el contrario, ser fiel al sentido esencial de las cosas y llevarlas hacia su total acabamiento. El hombre no ha de crear las

cosas, solamente *usarlas*. Por ello, en conclusión, le corresponde no una voluntad originante sino tan solo de dominio.<sup>8</sup>

Bacon es también autor de *La nueva Atlántida*, donde idea una venturosa civilización que se sirve de la naturaleza de la que extrae formidables beneficios por medio de la ciencia, que van desde la fabricación de máquinas hasta el aumento de las cosechas, la mejora del ganado y la renovación de la vida. «El conocimiento es *poder*». Paralelamente, en Descartes la filosofía misma, en oposición a los clásicos, no tenía su culmen en el deleite contemplativo sino en la diversa fructificación utilitaria. Ética, mecánica y medicina son, para el francés, la coronación de la sabiduría. De modo que poder deletrear lo que vemos y aun lo que no vemos es blandir una autoridad, ejercer una potestad preocupada ante lo que todavía no está colonizado.

En el siglo XXI, el paradigma racionalista ha retrocedido hasta el desprestigio, es evidente. Pero persiste reconvertido en ese tic científico que se oye en los más variados cuadros de la vida doméstica donde medra una espesura de instrucciones, recomendaciones y prohibiciones. Una joven madre desoye los consejos de su abuela, y en cambio se documenta profusamente en secciones de revistas, programas televisivos, redes sociales y manuales de autoayuda. En los escaparates del mercado, la filosofía es una terapia psicológica y la música clásica una colección de “sonidos para la relajación”. Saber, más que una ayuda, es un alivio. Es tan indispensable para un transeúnte de estos días la noticia de una

---

<sup>8</sup> Sigue Blumenberg: “Decir que la idea fundamental de la magia no ha sido otra cosa no es decir mucho. No cabe duda de que la idea baconiana de la ciencia es una especie de trasposición, peraltada, de la idea esencial de la magia. Al contrario de otras orientaciones científicas, de las que se puede decir que su ideal, al que tienden durante siglos, es la reproducción de las cosas, el ideal baconiano de posesión teórica es el conocimiento de los nombres. Esto representa un pálido reflejo de aquel conocimiento sacro cuya culminación no es sino saber el nombre de Dios, nombre que la gente que sirve a los dioses falsos no conoce. Hay una profunda rivalidad entre la orientación de la teoría según el ideal de la reproducción y la orientación conforme al ideal de la denominación. Pues el nombre de una cosa es, justamente, aquello que no es, sin más, comprobable en su imagen o en la suma de sus imágenes, pero que otorga el dominio incluso sobre aquello que no puede ser representado con claridad.

“[...] Podemos calibrar la función de la metáfora de los *dos libros* en Bacon también como un intento de eludir la rivalidad del hombre con Dios: al excluir la existencia de un conocimiento puro, de un conocer por conocer, explicando el conocimiento concerniente al ser humano como un conocimiento por amor del poder, acepta, humilde, las fronteras que nos separan de aquel Ser que en la tradición metafísica es definido mediante la intuición pura, la gozosa contemplación. La nueva justificación de la *teoría* humana viene precisamente de su *impureza*, de su relación constitutiva con el poder, su implícita *voluntad de poder*” (BLUMENBERG, H., *La legibilidad del mundo*, trad. Pedro Madrigal D., Barcelona, Paidós, 2000, pp. 91, 92, 93-94).

novedad tecnológica, como para su ancestro primitivo la práctica de un ritual antes de la caza. Pese a todo, sucede que en los dos casos se cumple la misma conducta: la orientación del individuo en el universo, natural o artificial. La necesidad de volver legible lo que nos enmarca, y tentar un orden sin el cual el curso de lo corriente provocaría el aturdimiento de lo inconexo. Es el apremio de caminar en el mundo, pero aun antes el apremio de *ver un mundo*. La sola suma de los hechos causaría un confuso bullicio. Percibirlos exige discriminar, cortar, pulimentar. Nominarlos.

Wittgenstein decía que al significado de la vida y del mundo podíamos llamarlo Dios. Por un motivo semejante, debió Nietzsche entender que la “muerte de Dios” no podía proclamarse entre fuegos de artificio sino, por el contrario, con el estruendo sombrío con que lo hacen estos renglones de *La gaya ciencia*: “¿qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío?”.<sup>9</sup> Nada descorazona tanto al humano como la falta de sentido, que es a la par la falta de sentido de sus padecimientos, la más insoportable de las dolencias.

Una intemperie inhóspita había sido ya vivida en las visiones mecanicistas del universo de Galileo y Descartes precisamente. Para ambos, la vasta naturaleza, aun los colores, los sabores y las sensaciones más maravillosas, se reducían a solo espacio y movimiento expresables en términos matemáticos. Uniformizado el cosmos, desde luego, quedaba facilitado el saber y abolidos los enigmas, al tiempo que se extendía por todas partes el desierto de lo cuantitativo. Ni siquiera la propia corporalidad tenía ya que ver con el pensamiento; se recortaba sobre sí misma, sorda y ajena. Es notable, por ello, cómo Spinoza y Leibniz intentaron combatir esta imagen del cosmos que encogía al humano rodeándolo de lo gélido e inerte. El panteísmo spinoziano creía redimir el paisaje sacralizándolo y situando al humano en una compensatoria unión con la exterioridad, al punto que en adelante nada finito extrañara lo infinito. Y Leibniz, que era físico y matemático, tuvo estas razones para su rebeldía: “soy el hombre mejor dispuesto a hacer justicia a los modernos. Sin embargo, me parece que han llevado la reforma demasiado lejos, en parte por confundir las

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, pp. 218-220.

cosas naturales con las artificiales debido a no haber poseído ideas suficientemente grandes de la majestad de la naturaleza".<sup>10</sup>

Ambas reivindicaciones de lo sobrenatural sugieren algo místico y estético a la vez. Tanto el monismo spinoziano como la armonía preestablecida de Leibniz son los desagrazos de una soledad que no podía comulgar ya con una exterioridad hermética y vacía. Soledad acentuada en una sociedad europea que, desde la eclosión de la burguesía bajomedieval, afianzaba la individualidad y se disponía a correr los peligros de una libertad que se emancipa de toda autoridad. Pronto hará falta resignificar no solo el espacio sino además el tiempo, un tiempo que confiera sentido a una libertad ejercida en un mundo que la astronomía ha vuelto inabarcable. Entonces: la invocación de unas raíces, la búsqueda de las tradiciones, el romanticismo del folclore y la fanfarria de las identidades nacionales.<sup>11</sup> O en su lugar, con Hegel, la tentación del nuevo mito de una historia cohesionada por el protagonismo de un único Logos, que lo concilia todo, para el que todo lo real es racional, incluso lo nefasto y lo azaroso. De uno u otro modo, anhelos totalizantes que se condicen con la ansiedad de un orden y la necesidad de volver legible y respirable el universo. Solo el miedo, pues, inspira tan fuerte necesidad de explicación y da lugar a una tranquilizadora filosofía totalizante. Con el riesgo, claro, de instaurar un nuevo Paraíso donde el moderno Adán se encuentre más cómodo que nunca, no solamente decidiendo los nombres de las cosas, sino además conduciéndose entre ellas con una facilidad bastante sospechosa.

---

<sup>10</sup> LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos*, trads. Torreti, Zwanck y De Olosa, Madrid, Machado Libros, 2003, p. 534.

<sup>11</sup> "La renovación de los cuentos populares, dichos y canciones, por parte de Tieck, los hermanos Grimm, Brentano o Eichendorff, no es un acontecimiento casual; es una de las repuestas que el prerromanticismo ofrece para arraigar el ser y colonizar semánticamente un mundo demasiado etéreo y hostil. El problema nuclear de esta época podría ser formulado de la siguiente manera: ¿cómo es posible reconciliar al individuo particular con su comunidad política concreta y un orden cósmico general bajo las condiciones que ha producido la idea moderna de libertad? La existencia de mitos supone, en principio, la existencia de un ámbito de ficción no controlado por la razón subjetiva, un límite de sus pretensiones de universalidad y autosuficiencia. Una de las posibles maneras de hacer que este límite no sea un desmentido de la racionalidad consiste en entender la razón como una facultad que, en último término, procede de la imaginación. Ésta es la propuesta de Herder: «nuestra razón se constituye solo por medio de ficciones». En Friedrich Schlegel, la imaginación es el puente que nos abre el paso al terreno prohibido de lo absoluto. El ámbito de lo imaginario es la verdadera patria de la verdad: «la imposibilidad de alcanzar positivamente lo más alto por medio de la reflexión conduce a la alegoría» (INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 41-42).



Es la recaída del siglo XIX en las rigideces de los científicismos e idealismos lo que, en parte al menos, provocó la reacción corrosiva y airada de Nietzsche. Una revuelta que, frente a los diversos diseños de seguridad contruidos por la razón aburguesada, academicismos incluidos, debía abrir nuevas rutas por medio, ante todo, de una depuración del lenguaje. Su estilo deliberadamente discontinuo, aforístico y llameante insinuaba una ruptura contra el pétreo legado de la modernidad.

Dejando a un lado el desenlace de la subversión nietzscheana, no cabe duda que, frente a los bocetos teóricos que al cerrarse inevitablemente recortan y dejan mucho de lado, la imprecisión de los significados poéticos deviene favorable. Tal vez porque esa leve vaguedad suscita una permanente apertura que admite nuevas vueltas y que, en la transitoriedad de sus dibujos, confirma la vitalidad de sus objetos.<sup>12</sup> “Procediendo de forma en forma, de obra en obra a través de múltiples posibilidades e interpretaciones —dice Diego Sánchez Meca—, la poesía realiza su objetivo inaugurando siempre nuevos órdenes de realidad, siguiendo esa infinidad semántica de la que sus productos son individualizadamente portadores”, lo que otorga a la cultura la función de “un progresivo dar forma al caos a través del juego incesante de las metáforas y las analogías”.<sup>13</sup> Sin necesidad de llamarlas «mentiras», estos montajes pasajeros provienen de una necesidad muy humana que se remonta a los juegos de los niños donde se reproducen en miniatura los mundos complejos de los adultos, simplificados pero rigurosamente ordenados y encantadoramente obedecidos.

---

<sup>12</sup> “En el fenómeno de la alegoría se pone de manifiesto la peculiar trascendencia de lo absoluto —explica Innerarity—. La alegoría es la tendencia a lo absoluto que existe en lo finito mismo. Lo particular se trasciende a sí mismo hacia lo infinito a través de la ironía. ¿Cómo puede representarse la infinitud en lo finito? Desde luego, no por medio del pensamiento, a través de conceptos. «El puro pensar y conocer lo *supremo* no puede ser nunca adecuadamente representado», principio que solo es suspendido gracias a la alegorización artística. «La filosofía nos enseña que todo lo divino solo se deja aludir, solo se puede presuponer mediante la verosimilitud, y que por eso debemos suponer la revelación para la verdad suprema. Pero la revelación es un conocimiento demasiado sublime para el hombre sensible, por lo que el arte se nos presenta como un buen medio para poner ante los ojos del hombre, mediante la representación sensible y con claridad, los objetos de la revelación» [F. Schlegel]. Aludir, insinuar, alegorizar: esto solo es posible cuando el arte es capaz de superar de algún modo su incapacidad de representar lo absoluto. [...] Esto es lo que constituye el carácter extático de lo finito: llegar hasta las puertas de lo absoluto y aludirlo indirectamente negando la propia negatividad de lo finito. El arte redime a lo finito de su fijación material y lo remite a lo infinito. Se podría decir que en el arte alegórico se hace valer la tendencia de la realidad finita hacia la infinitud. El arte resuelve así un problema filosófico. Lo que el arte presenta es un absoluto que no es representable de otra manera” (INNERARITY, *Ibidem*, pp. 190-191).

<sup>13</sup> SÁNCHEZ MECA, D., “Estudio preliminar”, en Friedrich SCHLEGEL, *Poesía y filosofía*, trad. D. Sánchez M. y A. Rábade O., Madrid, Alianza, 1994, p. 28.

Es parte de la valentía del intelecto aprender a cabalgar sobre la temporalidad de lo terreno. Decir, sin vacilaciones, lo que reza el canto 11 del *Purgatorio* de Dante: “¡Es la humana excelencia cosa huera / y en su cima el verdor muy poco dura / si no le siguen tiempos de ceguera! / Creía Cimabúe en la pintura / tener el campo, que ahora es mantenido / por Giotto, que su fama vuelve oscura; / así quitóle el uno al otro Guido / la gloria de la lengua; y tal vez viva / quien a los dos arrojará del nido”.<sup>14</sup> Filosofar no es ir de pesca, detener el nado de algo vivo con el arpón de la mirada. Los dardos surcan la altura, y es la figura efímera en el aire lo que queda del esfuerzo. “La persecución y la caza —aclara Montaigne— corren propiamente de nuestra cuenta; no tenemos excusa si la efectuamos mal y con impertinencia. Fallar en la captura es otra cosa. Porque hemos nacido para buscar la verdad; poseerla corresponde a una potencia mayor. No está, como decía Demócrito, escondida en el fondo de los abismos, sino más bien encumbrada a una altura infinita en el conocimiento divino. El mundo es solo una escuela de indagación. La cuestión no es quién llegará a la meta, sino quién efectuará las más bellas carreras”.<sup>15</sup>

Es natural que, ante las ruinas de tantos sistemas abatidos, hacia mediados del siglo XX, el temperamento lastimado de la posmodernidad pusiera el acento en la mudabilidad de las construcciones culturales. Una elemental conciencia histórica basta para tomar nota de la convencionalidad de los criterios, sin que sea justo deducir de ello la inutilidad de los empeños. Los intentos de cada momento —«ensayos», diría Montaigne— son legítimos intentos de volver el mundo más hospitalario. “El sabio moderno —dice André Maurois— no cree ya en que pueda explicar el Universo, ni aun siquiera que tal explicación exista. Construye ciertas hipótesis sobre el mundo, que le permiten agrupar cómodamente los fenómenos observados. No afirma que estas hipótesis sean verdaderas. Está seguro de que algún día serán reemplazadas. Pero por un tiempo, ellas permiten vivir”.<sup>16</sup>

Se trata, también, de una de las conclusiones más estimables del recordado trabajo de Johan Huizinga, *Homo ludens*: la pertinencia del juego como la reglamentación transitoria de la vida que se opone a la seriedad que entroniza y, por ello, aprisiona hasta la asfixia, lo que es solo tem-

---

<sup>14</sup> ALIGHIERI, D., *La divina comedia*, trad. Ángel Crespo, Barcelona, Aguilar, 2004, p. 458.

<sup>15</sup> MONTAIGNE, M., *Los ensayos III* trad. J. Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2008.

<sup>16</sup> MAUROIS, A., “Introducción al método de Paul Valéry” en Paul VALÉRY, *Miradas al mundo actual*, trad. G. Gandarillas M., Santiago de Chile, Ercilla, 1935, p. 33.

poral y fragmentario.<sup>17</sup> Sabemos que son insuficientes las estructuras en las que vivimos, que con ellas no abrazamos todo, pero ellas realizan cabalmente sus servicios si se acepta su limitación y se vive, o se juega más bien, dentro de ellas. El juego es una forma de civilizar y ordenar sin clausurar lo ordenado. Aceptar este orden y sus reglas es un acto de libertad, es decir un saber que hay otras maneras y que se ha elegido solo una de ellas. Absolutizar una forma de convivencia, una cultura, es dogmatizar, volverse demasiado serio. El juego (la sonrisa, la metáfora, la ilusión de seguir) es propio de seres pequeños, y eso es lo que somos. Y es propio del ser pequeño el asombrarse, pues, dice Aristóteles, solo siente admiración quien reconoce su ignorancia.

Las tinieblas son inhabitables y los desplazamientos del humano exigen un entorno esclarecido, que no significa la transparencia total de lo real. Pues bien, un punto medio entre el dogmatismo holista y la orfandad escéptica sería justamente la defensa de la provisionalidad. Necesitamos caminos, y las filosofías son esos trazos alargados por delante que nos permiten andar durante la vida que nos toca, y que abren una holgura alrededor del pequeño pedazo de mundo que tenemos. Es bella la metáfora de Heidegger del pensar como un trazar «caminos de bosque».

---

<sup>17</sup> Escribe Huizinga: “Una cultura auténtica no puede subsistir sin cierto contenido lúdico, porque la cultura supone cierta autolimitación y autodominio, cierta capacidad de no ver en las propias tendencias lo más excelso; en una palabra, el reconocer que se halla encerrada dentro de ciertos límites reconocidos. La cultura exige siempre, en cierto sentido, “ser jugada” en un convenio recíproco sobre las reglas. La verdadera cultura exige siempre y en todos los aspectos el *fair play*. El aguafiestas rompe con la cultura. [...] El juego auténtico rechaza toda propaganda. Tiene su fin en sí mismo. Su espíritu y su tono son de alegre entusiasmo y no de excitación histérica. La propaganda actual, que quiere apoderarse de todos los rincones de la vida, trabaja con recursos adecuados para producir histéricas reacciones de masas y, por consiguiente, a pesar de las formas lúdicas que adopta tan a gusto, no puede ser considerada como una manifestación moderna del espíritu de juego, sino como una falsificación. [...] Con la reflexión lógica sobre las cosas no va muy lejos. Cuando el pensamiento humano contempla todos los tesoros del espíritu y todas las excelsitudes de su poder, encuentra siempre, en el fondo de todo juicio serio, un residuo problemático. Todo pronunciamiento de un juicio decisivo se reconoce en la propia conciencia como no perfectamente concluyente. En aquel punto en que el juicio empieza a oscilar comienza a rendirse el sentimiento de la absoluta seriedad. En lugar de la vieja sentencia “todo es vanidad” resuena acaso, con un tono positivo, “todo es juego”. Parece no tratarse más que de una arbitraria expresión metafórica, de una simple impotencia del espíritu y, sin embargo, es la sabiduría a que llegó Platón cuando llamó a los hombres juguetes de los dioses. Con una figura peculiar encontramos la misma idea en el *Libro de los Proverbios*. En él dice la Eterna Sabiduría, que es el origen de la justicia y del poder, que antes de la Creación jugaba en la presencia de Dios para complacerle y en el mundo creado se divierte jugando junto con los hombres.” (HUIZINGA, J., *Homo ludens*, trad. Eugenio Ímaz, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 242-244).

En todo lo cual es doble el don de los poetas. En primer lugar, su desembarazarse de la autosuficiencia de lo abstracto para restablecer la resonancia de lo originario. La literatura corporaliza, se atiene a la vivacidad de lo real, desvaída y escasamente persuasiva en los esquemas de la razón. Sin duda, toda universalidad tiene un precio. Dice Schopenhauer: “los libros no reemplazan a la experiencia porque los *conceptos* siguen siendo siempre *generales* y por eso no alcanzan nunca lo particular, que es justamente lo que hay que manejar en la vida”.<sup>18</sup>

El otro don de la poesía es ese consistir en una sonoridad que, a la vez que discurre, anuda y conserva. Las apariencias no sobreviven en los conceptos del filósofo. El poeta, en cambio, no las rehúye, pero tampoco naufraga en su caudal. “Toda palabra —dice, perspicaz, María Zambrano— requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es, también, una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar”.<sup>19</sup> La poesía es, para la filosofía, como una forma de seguir aferrando el yo y el mundo, protegiéndonos de la desolación de una mente desgajada y retraída, en ese olvido del asombro inicial que le dio motivo —de donde dijo Heidegger que nunca debía salir el pensar— y que es, como en las especies vivas, una manera segura de cortar los suministros vitales hasta la descomposición.

Desde luego, gran parte del pensamiento moderno —e infelizmente de la historia también— ha sido una persecución de fantasmas como la *Humanidad*, el *Pueblo*, la *Nación* o la *Clase Social*, en nombre de los cuales se ha destruido la más irrefutable realidad de tantos seres humanos.

---

<sup>18</sup> Dice Wittgenstein: “Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar. En realidad la filosofía es ‘puramente descriptiva’.” (WITTGENSTEIN, L., *Los cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia Guillén, Madrid, Tecnos, 2003, p. 46).

<sup>19</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, México DF, FCE, 2005, p. 22.

## **El oxígeno de la insuficiencia del decir**

Decía Edgar Morin que poseer un léxico es como tener un «cosmos de bolsillo». El destino del filosofar es, en efecto, decantar enunciados, recogerse en unos dichos al cabo de los recorridos. Quizás la sabiduría sea fundamentalmente la transmisión de un inventario de vocablos.

Sin embargo, cabe temer de ello una maleza que impida ver lo que al fin y al cabo importa. Dice Montaigne que “los tumultos del mundo obedecen en su mayor parte a motivos gramaticales”.<sup>20</sup> Viviendo apenas un siglo después de la invención europea de la imprenta, asombra el juicio del autor de los *Ensayos*, que bien parece tener delante de sus ojos el barullo de nuestros recintos académicos: “se invierte más trabajo en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro asunto. No hacemos sino glossarnos los unos a los otros. Por todas partes proliferan los comentarios; de autores, hay gran escasez”.<sup>21</sup>

Pese a todo, el léxico puede resultar el único tesoro, aquello que llevamos con nosotros para escapar de la catástrofe e instalarnos en lo nuevo y extraño. La herencia verbal puede representar el único lazo con lo ausente o inasequible, el pasado perdido o el ansia irrealizada. La cuerda lanzada a una *terra incognita* con la que forzamos el sentido o la esperanza. Es hermosa, a propósito, la reflexión de Hannah Arendt sobre el interés que puso Walter Benjamin en el tema del lenguaje. Benjamin, coleccionista de citas y hombre particularmente inapto para las violencias

---

<sup>20</sup> MONTAIGNE, M., *Los ensayos* II, p. 781.

<sup>21</sup> “El saber más importante y más famoso de nuestros siglos, ¿no consiste en saber entender a los doctos? ¿No es éste el fin general y último de todos los estudios? Nuestras opiniones se injertan unas en otras. La primera sirve de tronco a la segunda, la segunda a la tercera. De este modo vamos ascendiendo de escalón a escalón. Y esto ocasiona que muchas veces el que más arriba ha ascendido tiene más honor que mérito; en efecto, está subido apenas un grano sobre la espalda del penúltimo. ¡Cuán a menudo, y qué neciamente acaso, he extendido mi libro para hablar de él! [...] Lutero ha dejado tantas o más divisiones y disputas por las dudas sobre sus opiniones de las que concitó acerca de las Sagradas Escrituras. Nuestra discusión es verbal. Pregunto qué es la naturaleza, el placer, el círculo y la sustitución. La pregunta versa sobre palabras, y se responde con lo mismo. Una piedra es un cuerpo. Pero si alguien insiste: «Y ¿cuerpo qué es?» «Una sustancia». «Y sustancia, ¿qué es?», y así sucesivamente, al final empujaría al que respondiera hasta el extremo de su calepino. Se trueca una palabra por otra palabra distinta, y con frecuencia más desconocida. [...] Para satisfacer una duda, me dan tres; es la cabeza de Hidra. Sócrates replicó a Menón qué era la virtud: «Hay», replicó Menón, «la virtud del hombre y la de la mujer, la del magistrado y la del particular, la del niño y la del anciano». «¡Éste va bien!», exclamó Sócrates; «buscábamos una virtud, y nos proporcionas un enjambre de ellas». Formulamos una pregunta, nos responde con una colmena.” (MONTAIGNE, M., *Los ensayos* III, p. 781).

de su tiempo, creía ver en las palabras la pervivencia de un orden ya extinguido, piezas sueltas que mantienen un poder evocativo que calienta el alma y que se miman con pasión en la soledad intelectual de la Europa de entreguerras.<sup>22</sup> De ahí que “la *polis* griega —comenta Arendt— seguirá existiendo en el fondo de nuestra existencia política, es decir, en el fondo del mar, siempre que sigamos usando la palabra «política»”,<sup>23</sup> aun en los siniestros totalitarismos o en la vorágine del consumismo indiferente. Para Benjamin, “el lenguaje no es ni mucho menos en primer lugar el don del habla, que distingue al hombre de los otros seres vivos sino, por el contrario, «la esencia del mundo... de donde surge el lenguaje»”. El mayor valor de las creaciones lingüísticas no es su función práctica o comunicativa, sino “su forma cristalizada y por tanto fragmentaria como expresiones no-comunicativas y sin intención de una «esencia del mundo»”, lo que confiere al lenguaje la figura de un “fenómeno esencialmente poético”.<sup>24</sup> Son estos pedazos de mundo los que componen un refugio o los que posibilitan el rescate, aquellos con que se sostienen la comprensión y la memoria.<sup>25</sup>

No obstante, el rayo de la poesía no nos lleva hasta el séptimo cielo. Quiero decir que la promesa de las metáforas y alegorías no se cumple nunca y que ésta es paradójicamente su virtud. Es al fin en el lenguaje literario donde el sujeto se hace definitivamente más consciente de la distancia de aquello que piensa y de la precariedad de sus medios. Es

---

<sup>22</sup> Dice Ana M<sup>a</sup> Moure Casas, en su Introducción a la *Historia natural* de Plinio el Viejo: “Por la lógica del pensamiento antiguo, [para Plinio] la etimología es una de las primeras informaciones, pues es, junto con la ubicación, el dato que establece las causas y permite inferir y relacionar los hechos. Todavía muchos siglos después, Isidoro de Sevilla utilizaba este mismo procedimiento, de una manera incluso radical, ya de muchas veces el nombre era lo único que quedaba o lo único que valía la pena transmitir” (MOURE CASAS, A.M., “Introducción general” en Plinio el Viejo, *Historia natural*, II-IV, p. XXVIII).

<sup>23</sup> ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 211.

<sup>24</sup> ARENDT, H., *Ibidem*, pp. 211-212.

<sup>25</sup> Agrega Arendt: “Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «sufren una transformación marina» y sobreviven en unas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si solo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios)” (ARENDT, H., *Ibidem*, pp. 212-213).

cierto que la filosofía insiste en los nombres, trabaja confiadamente con ellos y se aleja de las cosas hasta olvidarlas. En cambio, la poesía parece más atenta a la propia vacuidad de las palabras, a la irreductibilidad de lo individual y la indecibilidad del *ser*. La poesía forma una textualidad que al no ser literalizada permite referir mejor lo que se resiste y escapa al decir. Muchas veces, su misma elocuencia reside en el silencio que ella aloja, en el silencio por ejemplo ante la experiencia del mal que, siendo innombrable, produce una mayor urgencia del nombrar.

Sobre el horror, siempre volverán al oído los versos del canto 28 del *Infierno* de Dante: “¿Quién lograría, aun con palabras sueltas, / hablar de tanta sangre y de tanta herida, / aunque diese al discurso muchas vueltas? / Toda lengua veríase impedida / por el idioma nuestro y por la mente / que entienden mal las cosas sin medida”.<sup>26</sup> Como consta en la abundante literatura del holocausto judío, resulta contradictorio querer adjetivar el terror: clamar por la comprensión y el significado de él y sentir, en el mismo acto, que nombrarlo equivaldría a una ominosa normalización, como sentidamente explicaba Primo Levi.<sup>27</sup>

De cualquier manera, volviendo a lo anterior, “el filósofo —escribe Zambrano— si alcanzara la unidad del ser, sería una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna, la unidad lograda del poeta en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad: en conformarse con su frágil unidad lograda. De ahí ese temblor que queda tras de todo buen poema y esa perspectiva ilimitada, estela que deja toda poesía tras de sí y que nos lleva tras ella; ese espacio abierto que rodea a toda poesía. Pero aun esta unidad lograda aunque completa, parece siempre gratuita en oposición a la unidad filosófica tan ahincadamente perseguida”.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> ALIGHIERI, D., *La divina comedia*, p. 332.

<sup>27</sup> “Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es justificar. Me explico: «comprender» una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros”. LEVI, P., *Si esto es un hombre*, trad. P. Gómez Bedate, Barcelona, El Aleph, 2006, pp. 340-341.

<sup>28</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, p. 23. En el mismo lugar, sigue Zambrano: “el filósofo quiere lo uno, porque lo quiere todo. Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa, mas no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa completísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás”.

Reaparece la ambivalencia del lenguaje, el destino de ser un Rey Midas que transforma sin remedio lo que toca, permitiendo el contacto con las cosas y al mismo tiempo alejándolas. El ser la palabra la certeza de una lejanía infranqueable y, a la vez, el recurso para atravesar esa lejanía. Advierte Nietzsche en sus fragmentos póstumos: “nuestra óptica psicológica viene determinada por el hecho de que la comunicación es necesaria, y de que, en orden a la comunicación, debe existir algo consistente, simplificado y precisable. Pero para que esto pueda ser comunicable, ha de experimentarse como arreglado, como «reconocible». El material sensible arreglado por el entendimiento, reducido a groseras líneas generales, asimilado, subsumido bajo lo homogéneo. Así pues: la confusión y el caos de la impresión sensorial son, por así decirlo, logicizados”. Desanglar la realidad, traicionar lo originario bajo la presión de una existencia en marcha,<sup>29</sup> se produce porque “en comparación con la música, toda comunicación mediante palabras es deshonesta; la palabra diluye y embrutece; la palabra despersonaliza: la palabra convierte en común lo que no lo es”.<sup>30</sup>

El término «arboleda», añade Octavio Paz, me permite asir lo que contemplo y me embelesa, pero se trata de la misma moneda que otros usarán para designar otro conjunto de árboles. La inquietud del poeta es poder presentar la excepcionalidad de lo que dice, notar que “todos merecen un nombre propio y nadie lo tiene”.<sup>31</sup> De donde proviene la perpetua inaccesibilidad del ser que supera la lógica, de lo que titila en lo alto, y que hace precisamente hallar en la literatura la adecuada suspensión de lo racional. “El poeta —sostiene Paz— no es el que nombra las cosas sino el que disuelve sus nombres, el que descubre que las cosas no tienen nombre y que los nombres con que las llamamos no son suyos [...] la crítica del lenguaje se llama poesía: los nombres se adelgazan hasta la transparencia, la evaporación. En el primer caso, el mundo se vuelve lenguaje; en el segundo, el lenguaje se convierte en mundo. Gracias al poeta el mundo se queda sin nombres”, lo que enseguida “nos abate y enloquece”, pues

---

<sup>29</sup> Dice Nietzsche: “No se debe entender este apremio a construir conceptos, especies, formas, fines leyes —«un mundo de casos idénticos»— como si nosotros estuviéramos en condiciones de fijar un mundo verdadero; sino como el apremio a arreglarnos un mundo en el que sea posible nuestra existencia —creamos con ello un mundo que nos resulta calculable, simplificado, comprensible, etc.” (NIETZSCHE, F., *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, trad. E. Nájera, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 129).

<sup>30</sup> NIETZSCHE, F., *Ibidem*, pp. 107, 201.

<sup>31</sup> PAZ, O., *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 98.



entonces experimentamos el atroz sinsentido de las cosas que reposan en sí mismas, injustificables.<sup>32</sup>

Tensiones que aturden porque cuesta aceptar que los tentáculos con que vamos a las cosas no dejan de ser nuestros, es decir, que inevitablemente operamos desde la radicalidad del sujeto que cada uno es, situado frente a las cosas, no confundido con ellas. El yo, intuía Wittgenstein, mora en los márgenes del mundo; la conciencia es siempre un salto fuera de los carriles de lo común, y esto nos desconcierta. La dignidad que infunde esta extraordinariedad no nos ahorra la perpetua nostalgia del mundo, la sensación atónita de ser parte de dos órbitas cuyos giros se rozan dentro de cada uno entre deliciosas consonancias y agudos chirridos. Es como si nos mareara instalarnos completamente fuera de las cosas que vemos, sin tolerar tampoco el mezclarnos con ellas. A menudo el humano envidia la feliz inconciencia del mamífero que yace en el pastizal. A este no lo empobrece el no ser dueño de nada; en cambio, el apercibirnos de todo y de nosotros mismos, el salirnos de las horas para tomar la vida que llevamos abre una distancia que ya nunca se podrá acortar.

Final e inesperadamente, el vértigo de esta desposesión es un triunfo del espíritu: la garantía de que existe *lo otro*, de que al principio no está la mirada sola, el sujeto pensante cartesiano, sino una inclinación hacia la salida y el saludo de las cosas. De que hay algo que no alcanzan mis brazos y que ensancha mi mundo. Lo que me hace andar no es solo el tubo de luz que alarga mi linterna, sino también, y con mayor fuerza, esas penumbras de los bordes que invitan a acercarse, entre las que puedo ver mil formas y ninguna, en cuya ilegibilidad corroboro que estoy en lo inconmensurable y que el camino no se acaba y puede seguir sin ser interrumpido. Que, en suma, no probaré la melancolía de la meta ni me atravesarán fisuras de rígidas certezas.

---

<sup>32</sup> Dice el propio Paz: "Al escribir, camino hacia el sentido; al leer lo que escribo, lo borro, disuelvo el camino. [...] La realidad y su esplendor, la realidad y su opacidad: la visión que nos ofrece la escritura poética es la de su disolución. La poesía está vacía como el claro del bosque en el cuadro de Dadd: no es sino el *lugar* de la aparición que es, simultáneamente, el de la desaparición." (PAZ, O., *Ibidem*, pp. 116-117).