

## UNA NOETICA PARA LA POETICA DE OCTAVIO PAZ

Rafael Jiménez Cataño  
Ateneo Romano de la Santa Cruz

*Octavio Paz outlines with great clarity the requirements which a noetic foundation for poetry must fulfil, but finds antinomies in the attempt to individuate this support in the history of philosophic thought. This article indicates how certain premodern notions (especially **analogy** and **habit**) may correspond with precision to his poetics.*

En su reciente libro **La otra voz**<sup>1</sup>, Octavio Paz analiza el estado actual de la poesía y, sobre todo, el de su situación en nuestra sociedad. Por este intento de trazar un balance con miras a intuir el futuro inmediato (el subtítulo es "Poesía y fin de siglo"), el libro no es una continuación de **Los hijos del limo**<sup>2</sup> como éste lo era de **El arco y la lira**<sup>3</sup> sino que hay algo más. **OV** tiene un cierto carácter de cierre respecto del itinerario abierto, hace casi cincuenta años, por **Poesía de soledad y poesía de comunión**<sup>4</sup>. No se trata, evidentemente, de una última palabra, pero sí de una palabra que goza de una particular conciencia de lo que se ha dicho anteriormente, por lo cual no es sólo un balance de la poesía sino de lo que el autor ha dicho hasta el presente sobre la poesía. De esta manera, **OV** nos sitúa en una coyuntura óptima para el estudio del pensamiento de Paz acerca de la naturaleza del lenguaje poético, que es la tentativa de estas páginas.

---

<sup>1</sup> Seix Barral, Barcelona, 1990. Citaremos OV.

<sup>2</sup> Seix Barral, Barcelona, 1986.

<sup>3</sup> (AL) Fondo de Cultura Económica, México, 1956. Seguimos la 6ª reimpresión (1986) de la 2ª edición (1972).

<sup>4</sup> La primera versión fue publicada en El hijo pródigo en 1943 y está recogida en Primeras letras (1931-1943), Ed. Vuelta, México, 1988, pp. 291-303; la segunda versión se encuentra en Las peras del olmo (PO), Seix Barral, 2ª reimpr. de la 1ª ed. (UNAM, México, 1957), México, 1985, pp. 95-106.

Un primer dato proporcionado por **OV**, decisivo para estas reflexiones, es que la poesía de las últimas décadas no ha invalidado el análisis de la experiencia poética contenido en las obras citadas. No es que no haya habido cambios de opinión. Los hay, y Paz normalmente es claro a la hora de reconocer errores de su pasado, pero **OV** corrobora sustancialmente la vigencia de **AL**, eje del resto de los trabajos citados, que ha sido llamado "La *summa* del pensamiento de Octavio Paz"<sup>5</sup>. A estos cuatro trabajos hemos de añadir aún tres ensayos: "Recapitulaciones", de 1965<sup>6</sup>, "Los signos en rotación"<sup>7</sup> y "La nueva analogía", de 1967<sup>8</sup>. Estos escritos forman una unidad orgánica y contienen referencias explícitas de unos a otros, pero, como es de suponer, la materia se encuentra también tratada en un sinfín de pasajes desperdigados en otros ensayos y en la poesía, de los que ocasionalmente nos serviremos también<sup>9</sup>.

### Primera aproximación al decir poético

La tesis central sobre la poesía es al mismo tiempo un resumen perfecto de **AL**: "*la experiencia poética no es otra cosa que revelación de la condición humana*"<sup>10</sup>. A lo largo del libro esta afirmación se

---

<sup>5</sup> XIRAU, Ramón: "Notas a «Piedra de sol»", en Nuestra década, vol. n, México, 1964, p. 648.

<sup>6</sup> Recogido en Corriente alterna (CA), Siglo XXI, 3a reimpr. de la ed. (1973), México, 1986, pp. 69-75.

<sup>7</sup> Publicado primero independientemente y luego como apéndice de la 2a ed. de **AL**.

Citaré simplemente **AL**.

<sup>8</sup> Recogido en El signo y el garabato (SG), Joaquín Mortiz, 2a reimpr. de la 2a ed. (1 a: 1973), México, 1986.

<sup>9</sup> Algunos particularmente importantes: "Lectura y contemplación", Sombras de obras (SO), Seix Barral, 3a reimpr. de la ed. (Barcelona, 1983), México 1985, pp. 13-46; "literatura y literalidad", SG, pp. 57-69; Y la prosa poética de El mono gramático (MG), Seix Barral, Barcelona, 1988.

<sup>10</sup> **AL**, p. 191.

convierte alternativamente, con diversas formulaciones, ora en premisa, ora en conclusión<sup>11</sup>, construyendo las respuestas a las tres preguntas en que el libro se articula: "*¿hay un decir poético - el poema- irreductible a todo otro decir?; ¿qué dicen los poemas?; ¿cómo se comunica el decir poético?*"<sup>12</sup>. Esta "tesis" y los tres interrogantes trazan la poética de Paz, no tanto como una *delimitación* del campo, al que por su propia naturaleza -como se verá- no cabe asignar límites, sino como expresión de un modo de ser, de un *quid* que se desarrolla al modo de una función (una *ratio*) que se traduce especialmente: aun conociendo y comprendiendo la función, nuestro conocimiento de su expresión gráfica puede ser siempre parcial y puede incluso reservar sorpresas (por ejemplo, en estructuras fractales hoy en día tan en boga).

La *tesis* se presenta a simple vista como respuesta a la segunda pregunta: los poemas *dicen* la condición humana. ¿Cómo la dicen? Es ésta, en definitiva, la primera pregunta, la de la irreductibilidad, la cual admite dos niveles de interpretación. En el primero se pide simplemente una aclaración de su especificidad. *Reducir* no es *encoger* sino *reducir, resolver* descomponer algo en sus elementos simples. *Reducir* el decir poético es encontrar un decir más general que lo contenga como *caso*. El segundo nivel surge del conocimiento del *tema* de la poesía. Una vez vista la intrínseca identidad del hombre<sup>13</sup>, que es "*lo inacabado aunque sea cabal en su misma inconclusión*"<sup>14</sup>, la inaferrabilidad lingüística del objeto del poema repropone de un modo nuevo la posible especificidad absoluta de la poesía.

---

<sup>11</sup> Cfr., p. ej., pp. 68, 98, 113, 117, 136, 154, 178, 284.

<sup>12</sup> AL, p. 25.

<sup>13</sup> Cfr. AL, p. 121.

<sup>14</sup> AL, p. 268.

También la tercera pregunta es susceptible de dos grados de profundidad. La estrecha relación entre el decir y el comunicar vuelve elemental la interrogación por las modalidades comunicativas de cualquier decir. Ahora bien, si el poema es imagen de algo que tiene como constitutivo intrínseco la comunicación -de un tipo peculiar: la comunión<sup>15</sup>-, no podemos menos de preguntarnos si la comunicación no estará radicada en el poema de un modo más íntimo que en otros tipos de decir.

"Poesía de soledad y poesía de comunión" se mueve en el ámbito de las preguntas primera y tercera para explicar el modo como el poema es dinámicamente imagen del hombre por la comunión. En "Recapitulaciones" se ve cómo el tema del poema está siempre más allá del significado de las palabras del mismo. Se mueve entre las dos primeras preguntas. "La nueva analogía" se centra en la segunda para describir la difícil situación de la poesía moderna, que se encuentra en la tesitura de ser imagen de un mundo sin imagen. Este mismo problema, con toda la amplitud de las tres interrogaciones y aplicado al hombre a la luz de "Recapitulaciones" y de "Poesía de soledad y poesía de comunión" (y por tanto de **AL**), lo plantea "Los signos en rotación": la incomunicación del hombre moderno y el sentido del silencio. **Los hijos del limo** se presenta explícitamente como parte de la respuesta a la tercera pregunta. Es un estudio histórico-crítico sobre la literatura que va del romanticismo al fin de las vanguardias, la cual, al tener como rasgo distintivo la crítica, lleva en su seno el germen de su propia disolución.

---

<sup>15</sup> Cfr. El laberinto de la soledad (LS), Fondo de Cultura Económica, 231 reimpr. de la 21 ed. (1 a: 1950), México, 1984, p. 182.

## La condición humana

Dejando atrás por un momento el punto de partida, que explícitamente declarará necesario - "nada sale de nada"<sup>16</sup>-, Paz describe la condición humana con un dinamismo que produce vértigo: "nuestro ser consiste sólo en una posibilidad de ser. Al ser no le queda sino ser se. ( ... ) El hombre es carencia de ser, pero también conquista del ser ( ... ) Esa es su condición: poder ser. Y en esto consiste el poder de su condición. En suma, nuestra condición original no es sólo carencia ni tampoco abundancia, sino posibilidad"<sup>17</sup>.

Es difícil saber si la unión de carencia y abundancia en este contexto obedece a una pura casualidad. Lo cierto es que Platón propone que Amor (*Eros*) sea hijo de Carencia (*Penia*) y Abundancia (*Póros*)<sup>18</sup>, y esto nos conecta con el *otro* aspecto del ser *otro*: hacerse otro, que es *otra persona*, por el amor<sup>19</sup> Sobre esto tendremos ocasión de volver más adelante.

La poesía de Paz aborda temáticamente la condición humana en un sinfín de ocasiones<sup>20</sup>. Entre ellas considero particularmente digna de mención la prosa poética de **Arenas movedizas**, segunda parte de *¿Aguila o sol?*<sup>21</sup>, por la manera sistemática de enfrentar una multiplicidad de facetas del modo de ser del hombre. En "Encuentro" el autor se tropieza consigo mismo al volver a casa; se si-

---

<sup>16</sup> AL, p. 177.

<sup>17</sup> AL, p. 154.

<sup>18</sup> Cfr. Banquete, 203c.

<sup>19</sup> Cfr. LS, pp. 175ss.

<sup>20</sup> No me detengo en la exposición de este tema en el ensayo porque ya lo he hecho en otros lugares.

<sup>21</sup> Incluido a su vez en Libertad bajo palabra (LP), Fondo de Cultura Económica, 6 reimpr. de la 2 ed. (1<sup>o</sup>: 1960), México, 1985, pp. 159-186.

que hasta un bar e intenta un diálogo que se revela imposible: el "desconocido" no lo reconoce. El diálogo con ese otro que es uno mismo reviste una modalidad diversa en "Antes de dormir". El otro es ahí el interlocutor de nuestros monólogos, es uno mismo en cuanto que uno no se agota en lo que es en el presente: *"no te siento como el que fui sino como el que vaya ser, como el que está siendo. Y cuando quiero apurarte, te me escapas. Entonces te siento como ausencia. En fin, no te conozco, no te he visto nunca, pero jamás me he sentido solo, sin ti"*<sup>22</sup>.

La consideración diacrónica de la alteridad recibe en **Arenas movedizas** varios tratamientos: la *dinamicidad* misma de esa esencia en devenir que somos; el *agente* del devenir; la *cara negativa* del cambio (lo que se deja de ser al hacerse otro), y el término al que apunta el devenir. Lo primero es expresado con gran eficacia en "Mi vida con la ola", que narra una larga cohabitación con, precisamente, una ola: *"¡cuántas olas es una ola ( ... )! Siempre cambiante -y siempre idéntica a sí misma en sus metamorfosis incesantes ( ... )"*<sup>23</sup>. No menos gráfica es la descripción del modo como somos agentes de nuestra propia realización en "Aprendizaje difícil": *"Vivía entre impulsos y arrepentimientos, entre avanzar y retroceder. ( ... ) Lo más extraño era que estaba atado a mi mismo, y por mi mismo. No me podía desprender de mí, pero tampoco podía estar en mí"*<sup>24</sup>. En este contexto, -la libertad es presentada como *"el arte de ser dueño de mi: el arte de ser libre de mí"*<sup>25</sup>. Sobre la otra cara del devenir leemos en **LS**: *"oscuramente sabemos que vida y muerte no son sino dos movimientos, antagónicos pero complementarios, de una misma*

---

<sup>22</sup> LP, p. 165.

<sup>23</sup> LP, pp. 167-170.

<sup>24</sup> LP, pp. 177-178.

<sup>25</sup> LP, p. 178.

realidad"<sup>26</sup>. Este es el marco de la "Carta a dos desconocidas", que son su propia vida y su propia muerte: "*pienso que tú y ella son lo mismo y no son lo mismo*"<sup>27</sup>.

Concluamos con ese término último en que nos hace pensar una representación espacial del devenir, que hace de la vida un itinerario. Es ésta la perspectiva adoptada en "Prisa": "*Tengo prisa. Siempre he tenido prisa ( ... ) Digo adiós al que fui, me demoro en el que seré. Nada me detiene. Tengo prisa. Me voy. ¿Adónde? No sé, nada sé -excepto que no estoy en mi sitio. Desde que abrí los ojos me di cuenta que mi sitio no estaba aquí: donde estoy, sino en donde no estoy ni he estado nunca. ( ... ) Ni esto ni aquello es mi sitio. ( ... ) Tengo ganas de estar libre de mi prisa, tengo prisa por acostarme y levantarme sin decirme: adiós, tengo prisa*"<sup>28</sup>.

### **Trascendencia del poema**

La poesía revela la condición humana. Ya hemos entrevisto cuál es esta condición. Queda por indagar cómo se revela. Octavio Paz hace notar ante todo que el poema, siendo lenguaje, supera las virtualidades del lenguaje. "*El lenguaje indica, representa; el poema no explica ni representa: presenta*"<sup>29</sup>. Desde el punto de vista cognoscitivo esto tiene unas implicaciones en las que profundizaremos paulatinamente. Comencemos por señalar que "*esta revelación no es un saber de algo sobre algo, pues entonces la poesía sería filosofía*."

---

<sup>26</sup> LS, p. 177.

<sup>27</sup> LP, p. 171.

<sup>28</sup> LP, pp. 180-181.

<sup>29</sup> AL, p. 112.

*Es un efectivo volver a ser aquello que el poeta revela que somos; por eso no se produce como un juicio: es un acto inexplicable excepto por sí mismo y que nunca asume una forma abstracta. No es una explicación de nuestra condición, sino una experiencia en la que nuestra condición, ella misma, se revela o manifiesta*<sup>30</sup>.

De aquí que el poema muestre unas cualidades paralelas a la auto trascendencia humana, es él mismo trascendente: *"en perpetuo cambio -dice Paz en forma de aforismo-, la poesía no avanza"*<sup>31</sup>. De suyo el lenguaje, por redundancia de la naturaleza espiritual del sujeto al que pertenece, tiene algo de trascendente, que Gottlob Frege indicaba con una comparación acertada: es como la vela, que se sirve del viento para navegar contra el viento<sup>32</sup>. Se refiere al carácter material de nuestros signos, que no obstante nos permiten el acceso a lo inmaterial. La poesía es un segundo grado de trascendencia: *"el poema es lenguaje, pero es algo más también. Y este algo más es inexplicable por el lenguaje, aunque sólo puede ser alcanzado por él. Nacido de la palabra, el poema desemboca en algo que la traspasa. La experiencia poética es irreductible a la palabra y, no obstante, sólo la palabra la expresa"*<sup>33</sup>.

### **Poesía y prosa**

Los poderes extraordinarios de la palabra poética residen en su inserción en la vida, en el lenguaje en acto. Octavio Paz dice aceptar sólo provisionalmente que la relación entre las palabras y su significado sea convencional<sup>34</sup>. Hay motivos de peso para aceptarlo.

---

<sup>30</sup> AL, p. 192.

<sup>31</sup> "Recapitulaciones", CA, p. 71.

<sup>32</sup> Cfr. "über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 81, (1882), p. 49.

<sup>33</sup> AL, p. 111; cfr. pp. 22ss, 30, 177 Y 191. Cfr. también "El pensamiento en blanco", SG, p. 51.

<sup>34</sup> Cfr. "Lectura y contemplación". SO, p. 13.

Baste la evidencia de la pluralidad de lenguas y la consiguiente incomunicación entre quienes no comparten una. Sin embargo, analizando la naturaleza del lenguaje, se advierte que no debería ser así, que tras la disociación de sonido y sentido yace un mal, un desorden que ha trastocado el lenguaje en sus cimientos. *"Hubo un tiempo en que me preguntaba: ¿dónde está el mal?, ¿dónde empezó la infección, en la palabra o en la cosa?"*<sup>35</sup>. Paz recuerda a este propósito la historia de Babel<sup>36</sup> y el episodio simétrico de Pentecostés<sup>37</sup>.

La oposición entre la teoría naturalista y la convencionalista, en neto antagonismo al menos desde el **Cratilo**, parece transformarse en un error de enfoque. El convencionalismo atiende el dato empírico y al análisis del funcionamiento fáctico de nuestras lenguas, mientras que el naturalismo se atiende a la comprensión de la esencia del lenguaje. Declarar un error de enfoque significa conceder plausibilidad a ambas teorías indicando el ámbito de validez de cada una: la situación actual y la originaria, respectivamente.

Nuestro autor se esfuerza en recalcar que la sensibilidad ante el problema le viene de su condición de poeta, que comporta una continua experiencia de inmediatez entre sonido y sentido, de iden-

---

<sup>35</sup> LP, p. 155. Que la cuestión no es el problema del mal, en general, sino ese mal particular que es la convencionalidad del lenguaje, se aprecia con claridad en AL: "no sabemos en dónde empieza el mal, si en las palabras o en las cosas, pero cuando las palabras se corrompen y los significados se vuelven inciertos, el sentido de nuestros actos y de nuestras obras también es inseguro" (p. 29).

<sup>36</sup> Alfonso Reyes señala la existencia de tradiciones sustancialmente idénticas en la India, ;n África y en México, y otras, diversas pero con la misma preocupación, en Estonia y Australia (cfr. La experiencia poética, en Obras Completas, vol. XIV, FCE, México 1962, p. 31).

<sup>37</sup> Cfr. "Lectura y contemplación", SO, pp. 13-16.

tividad entre la palabra y lo nombrado<sup>38</sup> La poesía es una tensión por recuperar al máximo la situación original de la lengua. Es éste otro aspecto de su trascendencia, de su ser lenguaje y más que lenguaje: lo es, pero, en cuanto que el nuestro está degradado y ella busca su condición prístina, su no ser lenguaje es serlo más íntimamente.

A la búsqueda del principio en el pasado se añade una en el presente. Consiste en declarar más natural la poesía que la prosa. *"El lenguaje hablado está más cerca de la poesía que la prosa; es menos reflexivo y más natural y de ahí que sea más fácil ser poeta sin saberlo que prosista. En la prosa la palabra tiende a identificarse con uno de sus posibles sentidos: al pan, pan; y al vino, vino. Esta operación es de carácter analítico y no se realiza sin violencia, ya que la palabra posee varios significados latentes, es una cierta potencialidad de direcciones y sentidos"*<sup>39</sup>. Para superar la extrañeza que esto pudiera suscitar, basta pensar en la cantidad de información que somos capaces de transmitir a un pariente o un amigo, de palabra o por escrito, que a una persona ajena escaparía totalmente. Me refiero, evidentemente, a aquellas cosas no estrictamente *dichas* que, por el contexto, por la elección de vocablos y por tantos factores más, el interlocutor capta gracias a aquello que tiene en común con el otro. Esa *comunidad* se puede y se suele dar en ámbitos delimitados de la vida, de tal modo que el lenguaje sintético que usamos para hablar de lo familiar con una persona allegada resulta incomprensible para un extraño, pero, si el "extraño" es un colega, hablaremos con él de asuntos profesionales con una concisión que para aquélla sería hermetismo.

---

<sup>38</sup> Cfr. AL, p. 13.

<sup>39</sup> AL, p. 21. Cfr. "La nueva analogía", SG, p. 16.

## Oriente y Occidente

Octavio Paz pone en relación la univocidad (al menos tendencial) de la prosa con la historia del pensamiento occidental, sellado en origen por Parménides y el principio de contradicción. Ve en la dialéctica hegeliana un esfuerzo por rehabilitar la contradicción. Fallido el intento, por haber conservado aún mucha rigidez, el empeño será reemprendido, con nuevos métodos, por Husserl y luego por Heidegger, que en las fechas de composición de **AL**, se orientaba hacia la poesía<sup>40</sup> Sin perder de vista que en las páginas citadas no hay pretensiones de exhaustividad, conviene señalar una imprecisión por desequilibrio. Ni todo el pensamiento occidental está construido sobre Parménides, ni por tanto el primer intento de corrección es el de Hegel, ni hay por tanto un vacío de pensadores relevantes entre ellos, ni es por tanto el Oriente el único paraíso de la contradicción. Ya Aristóteles superó la pretendida impensabilidad del no-ser afirmando que el ser se dice de muchas maneras<sup>41</sup>, acuñó para caracterizar el acto voluntario la expresión "*causa sui*"<sup>42</sup> y señaló la inteligencia como constitutiva del primer motor, sin hacer de éste un *sujeto pensante* sino puro pensamiento: pensamiento del pensamiento<sup>43</sup>. Como ejemplos de poco parmenidismo en el fundador de la lógica occidental basten estos tres.

El cristianismo está lleno de aclaraciones sobre la limitación de nuestro lenguaje y de nuestro conocimiento. Con relativa frecuencia se manifiesta escándalo ante la "*rigidez del dogma*", sin reparar en que el noventa por ciento de los dogmas llevan la contrapartida

---

<sup>40</sup> Cfr. **AL**, pp. 101-102.

<sup>41</sup> Cfr. *Met.*, IV, 2, 1003a33; VII, 1, 1028a10

<sup>42</sup> Cfr. *Met.*, I, 2, 982b26-28.

<sup>43</sup> Cfr. *Met.*, XII, 9, 1074b34; cfr. 7, 1072b20.

del *misterio* y se les puede aplicar a la letra lo que Paz señala como característico de la actitud taoísta ante el lenguaje: "*Las palabras, claro está, tienen un valor. El valor de las palabras reside en el sentido que esconden. Ahora bien, este sentido no es sino un esfuerzo para alcanzar algo que no puede ser alcanzado realmente por las palabras*"<sup>44</sup>.

Este diverso modo de enfrentar lo "otro", que ciertamente es un punto axial en la coordenada Oriente-Occidente, me parece más que nada una diferencia de sensibilidad. Lo cual no es necesariamente disminuir la diferencia, pues las sensibilidades pueden incomunicar más que las doctrinas. Lo que quiero decir es que un *fondo* convergente bien puede adoptar la *forma* de la divergencia, y si a esto añadimos la fuerza de la costumbre respecto de nuestras propias formas y el énfasis de lo insólito en las ajenas, el resultado puede ser de ceguera para lo propio. Así, como caracterización inicial resulta muy acertada la que dice que "*el mundo occidental es el del «esto o aquel/o»; el oriental, el del «esto y aquel/o» y aun el de «esto es aquel/o»*"<sup>45</sup>, pero luego hay que abandonarla. De lo contrario, exageraremos el exotismo del antiguo **Upanishad** que dice "*tú eres mujer, tú eres hombre, tú eres el muchacho y también la doncella...*"<sup>46</sup>. Y seguiremos sordos a la letanía que llama a la Virgen espejo, silla, vasija, flor, torre, casa, puerta, escondite, etc. Digamos que el occidental, al enfrentar una contraposición, se siente obligado, con más frecuencia que el oriental, a explicar el ámbito de vigencia de cada extremo; el oriental, con más frecuencia que el occidental,

---

<sup>44</sup> AL, p. 101. Es una cita de WALEY, Arthur: *The Way and its Power. A Study of the Tao Te Ching and its Place in the Chinese Thought*, Londres, 1949.

<sup>45</sup> AL, p. 102.

<sup>46</sup> Svetasvara Upanishad. *The Thirteen Principal Upanishads*, translated from the Sanskrit by R. E. Hume. Oxford, University Press 1951, citado en AL, p. 102.

parte del supuesto de que los extremos se ajustan solos. Decir que "*toda la historia del pensamiento oriental parte de esta antiquísima aseveración [«tú eres aquello»], del mismo modo que la de Occidente arranca de la de Parménides*"<sup>47</sup>, resulta una afirmación demasiado occidental.

### Actos mentales

Llegados a este punto se hace necesario afrontar la vertiente noética de cuanto hemos expuesto. Me parece muy útil a este propósito el enfoque de Leonardo Polo<sup>48</sup>, pues propone una trabazón muy estrecha entre la articulación interna de la gnoseología y la marcha de la historia del pensamiento. La filosofía ha seguido desde el principio el orden de las operaciones mentales y sus correlativos hábitos<sup>49</sup>. Su historia es la historia de los esfuerzos por hacer rendir una nueva operación; sus errores son los intentos de pensar un objeto con una operación que no es la adecuada. Los presocráticos se debatieron con la operación que Polo llama *abstracción*, cuyo objeto se puede expresar con un nombre unido al verbo de la misma

---

<sup>47</sup> AL, p. 102.

<sup>48</sup> Especialmente en su Curso de teoría del conocimiento, vols. I, II Y III, EUNSA, Pamplona, 1984, 1985 Y 1988.

<sup>49</sup> Más adelante nos detendremos en la noción de hábito, pero es conveniente anticipar aquí un esbozo de su naturaleza: "Para que la potencia intelectual pueda ser el principio de una operatividad infinita, es imprescindible que no sea una potencia fija, una finitud dada. Estrictamente, lo dado es el objeto. Si la inteligencia se consumara de tal manera que su carácter de principio no pudiese incrementarse, no podría ser el principio de una operatividad infinita. Sin embargo, el principio qua principio, la simple potencia dinámica sin órgano alguno, es susceptible de una actualización distinta de la operación, pero también de índole cognoscitiva. Esa actualización es justamente la noción de hábito intelectual" (POLO: Curso de ... , vol. n, p. 219).

raíz, como *lluvia-llueve*, para eliminar tanto lo nominal de *lluvia* como lo verbal de *llueve* conservando sólo el contenido común, que no es todavía un concepto ni una idea<sup>50</sup> Los problemas que todavía nos causa la noción de *physis* son en buena medida resabios de la insuficiencia de la *abstracción* para pensada. Con Sócrates, Platón y Aristóteles el pensamiento se fue consolidando en el rendimiento de nuevas operaciones como el concepto, el juicio y algunos tipos de raciocinio. Esta es sólo *una* continuación de la abstracción; *otra* línea era la de la idea, la negación, la pregunta, etc., que en ese tiempo fue sólo parcialmente explorada<sup>51</sup> Llamémoslas con Polo, respectivamente, línea *racional* y línea *reflexiva*. No pocos problemas del pensamiento antiguo y medieval se deben a la pretensión de abordar con conceptos y juicios lo propio de la idea y la pregunta. Esta otra vía se comenzó a desbrozar en tiempos de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, y es algo característico del pensamiento moderno tanto su presencia como la casi total exclusión de la otra vía.

Volviendo a las cuitas de la poesía en Occidente, avanzo ahora una hipótesis: para comprender la experiencia poética es preciso recurrir a un tipo de operaciones y correlativos hábitos para los cuales Parménides es demasiado temprano y Hegel demasiado tarde. Son muchos los factores que otorgan plausibilidad a tal propuesta. La analogía es situada por Polo como el hábito correspondiente al concepto<sup>52</sup> Hábito, analogía y concepto son nociones que hay que

---

<sup>50</sup> Cfr. POLO: Curso de..., vol. I, pp. 288-290.

<sup>51</sup> "La obertura del pensar el" la abstracción. (...) El acontecer abstractivo no es el único pensar, no lo agota: todavía cabe pensar. (...) La insuficiencia es doble: respecto al pensar y respecto a lo pensado. El pensar procede metódicamente a colmar la insuficiencia. (...) La reflexión es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto del pensar mismo. (...) La razón es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad" (POLO, prólogo a FALGUERAS, Ignacio: La «res cogitans». en Espinosa, EUNSA, Pamplona, 1976, p. 16, nota).

<sup>52</sup> Cfr. POLO: Curso de teoría del conocimiento, vol. III, p. 62.

buscar, en la filosofía, a más tardar en el siglo XIV, aunque su influjo en la vida haya sobrevivido un poco más. ¿Será mera coincidencia que Paz subraye una y otra vez la armonía del mundo de Dante, cuya **Divina Comedia** es "*La culminación y la expresión más plena de este mundo*"<sup>53</sup>, y donde "*no hay ruptura entre palabra y sentido*"<sup>54</sup>? ¿Será mera coincidencia que señale la obra de San Juan de la Cruz como la última experiencia poética de la comunicación<sup>55</sup>? Quizá esa armonía no es sólo cuestión de fe - "*el florentino se apoya en creencias vivas y compartidas*"<sup>56</sup> - sino también, y quizá antes, de *forma mentis* en un sentido gnoseológico profundo.

Puede sorprender que la hegemonía de la línea reflexiva sobre la racional<sup>57</sup> haya ido en detrimento de la poesía. Parecería más bien que la no pretensión de verdad de la poesía, propugnada por Paz<sup>58</sup>, fuera mejor secundada por operaciones que no versan sobre lo real. Eso sería no entender el carácter no veritativo de la poesía. La inmediatez poética no consiste en quedarse en los contenidos mentales sin volverlos sobre la realidad. Con esta noción de inmediatez habríamos de tomar como poemas una definición, un silogismo o un axioma geométrico. Lo propio de la poesía es usar la expresión lingüística de una operación cualquiera (no sé si todas sirven), manteniendo la alusión a la posibilidad de otros vínculos de la misma expresión con otras operaciones o con otros usos de la misma operación mental. Esto es posible por el hábito, una de las nociones que más sufrieron con el advenimiento de la modernidad.

---

<sup>53</sup> AL, p. 77.

<sup>54</sup> AL, p. 78.

<sup>55</sup> Cfr. "Poesía de soledad y poesía de comunión", PO, pp. 102-103.

<sup>56</sup> AL, p. 78.

<sup>57</sup> Cfr. nota 51.

<sup>58</sup> "La realidad poética de la imagen no puede aspirar a la verdad" (AL, p. 99).

Juan de Santo Tomás afirma tardíamente (s. XVII) que el concepto análogo (es decir, la analogía, que es el hábito correspondiente al concepto) contiene los principios universales en acto, pero los particulares también, sólo que implícitamente<sup>59</sup>. Se explicitará uno u otro según el contexto. La noción de tiempo, por ejemplo, se determina diversamente según el calificativo que se le añade: "tiempo lluvioso", "tiempo cíclico", "tiempo *moderato*". Veamos cómo lo dice Octavio Paz: "*Cada palabra encierra cierta pluralidad de significados virtuales; en el momento en que la palabra se asocia a otras para constituir una frase, uno de los sentidos se actualiza y se vuelve dominante. En la prosa la significación tiende a ser unívoca mientras que, según se ha dicho con frecuencia, una de las características de la poesía tal vez cardenal, es preservar la pluralidad de sentidos*"<sup>60</sup>. La analogía no es aún poesía, pero es un presupuesto suyo. Es obvio que no por haberse descuidado en filosofía un tipo de dinamismo mental los hombres dejaron de ejercerlo. La prueba está en que no desapareció la poesía. Sin embargo, le faltó el *feedback* de la reflexión *sobre la poesía*, pues al indagar sobre sus fundamentos no se encontraba nunca una base satisfactoria y las pesquisas tomaban fácilmente rumbos disparatados, dejando la poesía misma en vilo<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Cfr. *Ars logica*, pars n, q. 13, art. 5. Esta descripción viene después de la de los conceptos unívocos pero concretos, como hombre, que contienen en acto los principios universales y en potencia los particulares, y de los conceptos abstractos, como humanidad, que contienen en acto los universales y en potencia nada, y por eso no se pueden predicar: no se puede decir "Pedro es humanidad".

<sup>60</sup> "Literatura y literalidad", SG, 64-65.

<sup>61</sup> Paz habla de una erosión (cfr. av, p. 96), Y Guillermo Sucre comenta: "la poesía ha perdido presencia [en la sociedad moderna] porque se le ha ido socavando el suelo mismo del que se nutria, su tradición, su carácter formativo, la fuerza gravitante de su lenguaje" ("Octavio Paz: La otra voz", *Vuelta*, 175 (1991), p. 26).

## Inmediatez del poema

Dentro del marco de la teoría de la traducción, paz señala un aspecto en el que poesía y prosa se mueven en sentido contrario. La elasticidad parece una prerrogativa de la poesía, pero ésta no admite transformaciones que, en cambio, son viables en la prosa. La primera usa al máximo la elasticidad de la lengua<sup>62</sup> y, una vez aplicada a fondo, no puede moverse más<sup>63</sup>; la segunda, gracias a su especialización, es susceptible de sustituciones. *"En un caso, a la movilidad de los signos corresponde la tendencia a fijar un solo significado; en el otro, a la pluralidad de significados corresponde la fijeza de los signos"*<sup>64</sup> Establecido un sentido único y eliminados todos los demás junto con todas las evocaciones posibles, es relativamente fácil sustituir una palabra por otra. Lo difícil, si no imposible, es mantener sentidos y evocaciones, encontrar otro término que tenga *todos* y *sólo* esos sentidos y esas evocaciones. Son demasiados los requisitos que debe cubrir: a) sentidos propios; b) sentidos metafóricos; c) resonancia etimológica; d) uso histórico de la palabra; e) relaciones con otras palabras de la misma raíz; f) aspectos pragmáticos (que el término sea vulgar o elegante, despectivo o afectuoso, etc.); g) sonoridad, etc., etc., etc. Esta conjunción de factores evidencia una vez más que la poesía sólo existe *in actu*, en el momento de la creación o en el de la re-creación del lector<sup>65</sup>. No "entender" una poesía es seguramente no haberla recreado y, por

---

<sup>62</sup> Desde esta intermediación afirma Stravinsky que "el arte es el reino de la libertad" (Poetica della musica, Edizioni Studio Tesi, Padua, 1983, p. 37).

<sup>63</sup> Desde esta intermediación afirma T. S. Eliot que "en arte la libertad no existe" ("Riflessioni sul «vers libre»", Opere, Bompiani, Milán, 1986, p. 712).

<sup>64</sup> "Literatura y literalidad", SG p. 65.

<sup>65</sup> "Comenzaré por distinguir dos momentos en el proceso poético: la elaboración del poema y su recepción por un lector o un oyente. Digo que son momentos de un proceso porque el poema jamás se presenta como una realidad independiente; ningún texto poético tiene existencia per se: el lector otorga realidad al poema" ("La nueva analogía", SG, p. 15).

tanto, no haberla siquiera leído: no hemos leído *esa* poesía sino un *texto* que debía hacérsela suscitar. Si no lo conseguimos, la poesía no habrá tenido existencia en esa ocasión.

Paz usa la expresión *querer decir* para referirse a la intercambiablez de la prosa: "*Cuando tropezamos con una sentencia oscura decimos: «lo que quieren decir estas palabras es esto o aquello». Y para decir «esto o aquello» recurriremos a otras palabras*". En cambio, "*el poeta no quiere decir: dice*"<sup>66</sup>. Ya hemos dicho que esta inmediatez no es la de las disciplinas que erigen en objeto sus concepciones, eximiéndose así del ulterior paso a la realidad. Ahora procede agregar que tampoco estamos en el terreno de los actos *performativos*, es decir, aquellas locuciones que efectúan lo que ellas mismas declaran, como cuando al decir "te lo prometo" estamos tanto prometiendo como diciendo que prometemos<sup>67</sup>. En la locución performativa las palabras causan aquello que ellas mismas declaran. En la poesía sucede más bien al revés. "*Cuando la revelación [de la condición humana] asume la forma particular de la experiencia poética, el acto es inseparable de su expresión. La poesía no se siente: se dice. Quiero decir: no es una experiencia que luego traducen las palabras, sino que las palabras mismas constitu-*

---

<sup>66</sup> AL, pp. 109-110. Cfr. "Introducción a la historia de la poesía mexicana", PO, p. 31.

<sup>67</sup> Cfr. AUSTIN, J. L.: *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, 1962; SEARLE, John R.: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York, 1969. Una realidad cercana es el sacramento, definido tradicionalmente como un "signo eficaz" en cuanto que produce lo que significa. De modo análogo hay una inmediatez en la semiótica de la medicina en cuanto que los signos de la enfermedad pueden ser la enfermedad misma o su causa. Los todavía llamados signos del zodiaco son vistos dentro de la astrología como causas de lo que en ellos se lee.

yen el núcleo de la experiencia. La experiencia se da como un nombrar aquello que, hasta no ser nombrado, carece propiamente de existencia"<sup>68</sup>. He aquí la anulación poética de la ruptura sonido/sentido.

### Trascendencia vs. Inmediatez

¿No se contradicen trascendencia e inmediatez? La primera es descrita como un *más allá*<sup>69</sup>, Y la segunda, precisamente, como la negación de un más allá<sup>70</sup> Inmediatez significa, en términos de semántica fregeana, que no tiene lugar un paso del sentido a la referencia, a una referencia que, en cuanto externa a *esas* palabras, pueda ser designada con *otras* palabras. La trascendencia no reintroduce el paso negado por la inmediatez. Declara que el no darlo supera las virtualidades ordinarias del lenguaje. Es un *más allá* respecto del poder usual de la palabra, pero interpretado en términos de sentido y referencia se resuelve en un *más acá*: detiene la atención en una instancia con que siempre contamos pero por la que ordinariamente pasamos de largo. Pienso que se trata del hábito.

Averroes caracteriza el hábito como "*aquello con lo que uno actúa cuando uno quiere*"<sup>71</sup>. Nuestras acciones -incluyendo conocimientos y voliciones- son el ejercicio de perfecciones que se tie-

---

<sup>68</sup> AL, p. 157. El título del poema "Decir: haber" deja en suspenso el modo de combinar los dos verbos, pero el texto del poema es claro: la poesía "No es un decir: I es un hacer. Es un hacer I que es un decir" (Árbol adentro, Seix Barra!, 2ª reimp. de la 1ª ed. [Barcelona 1987]. México, 1988, pp. 11-12). El acto performativo sería "un decir que es un hacer".

<sup>69</sup> Cfr. "Recapitulaciones", CA, pp. 72-73.

<sup>70</sup> Cfr. "Introducción a la historia de la poesía mexicana", PO, p. 31

<sup>71</sup> In III de Anima, comm. 18; L. 4, c. 22. n. 2, BK 1022b10.

nen previamente y que de ordinario nos pasan inadvertidas. "Traer a la memoria" significa ejercitar una forma retenida en la sensibilidad interna de modo cuasi-habitual. "Ponerse a pensar" en algo quiere decir *usar* algo que ya se *tiene*; de lo contrario no bastaría querer: habría que hacerse primero con el objeto. También las virtudes son hábitos; por eso el generoso -pongamos por caso- lo es de modo espontáneo: porque tiene la generosidad incorporada.

El hábito se ejerce en la operación. El ámbito de vigencia propia de que goza el lenguaje es el de la operación. No está hecho para hablar de lo *habitual*. Cuando nos internamos en esos parajes - metafísica, religión, poesía, erotismo- se vuelve norma la advertencia de Leonardo Polo: "*Para entender lo que decimos es preciso no entenderlo como lo decimos*"<sup>72</sup>. Lo que "el hábito advierte es inobjetivo, no es intencional"<sup>73</sup>, pero para expresarlo no tenemos más remedio que formularlo operativamente (de modo conceptual, judicativo, etc.) y la comprensión será tanto más correcta cuando más conscientes seamos de la distancia que media entre lo dicho y lo no dicho.

Luigi Pareyson, recientemente fallecido, no veía en esta distancia un defecto de la palabra sino, precisamente, una señal de su poder. "*La palabra revela la verdad, pero como inagotable, y, por*

---

<sup>72</sup> POLO: Curso de..., vol. 11, p. 102.

<sup>73</sup> Hay niveles operativos, pero no hay un máximo nivel absoluto porque el absoluto cognoscitivo no es una operación, sino el acto de ser. El límite guarda la intencionalidad; intentar superarlo en esos mismos términos es un deseo vano que destroza justamente el conocimiento objetivo. Pero el conocimiento objetivo no es el único. Incluso el límite, que es el estatuto del objeto, puede notarse en condiciones tales que se conozcan más allá de él. ( ... ) Este límite se nota cuando se intenta la reflexión de términos objetivos" (Ibíd., p. 230). Añadamos una afirmación de Wittgenstein que, en este contexto, no necesita comentarios: "El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una proposición (que es su traducción) sin, precisamente, repetir la proposición" (Vermischte Bemerkungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 27).

*tanto, es elocuente no sólo por lo que dice sino también por lo que no dice: lo explícito es significativo a tal punto que aparece como una continua irradiación de significados, alimentada perennemente por la riqueza infinita de lo implícito, de tal modo que comprender significa profundizar lo explícito para captar en él la inagotable riqueza de lo implícito, de la verdad, es decir, no por inadecuación de la palabra sino, precisamente, por su capacidad de poseer un infinito, es decir, por una riqueza (pregnanza) de revelaciones que no por aumentar de número se acercan a una manifestación total, de suyo imposible"<sup>74</sup>*

No saber expresar una noción no significa necesariamente no poseerla. Si se encuentra en el ámbito de la analogía -hábito del concepto, como se recordará- cabe decir con sinceridad: "lo entiendo pero no lo sé explicar". San Agustín asegura saber qué es el tiempo con tal de que no se lo pregunten porque, si le preguntan, no lo sabe<sup>75</sup> Octavio Paz afirma que "*la libertad no se deja definir en un tratado de muchas páginas pero se expresa en un simple monosílabo*"<sup>76</sup>: *sí o no*.

Aquí se encuadra el discurso poético. Muchas felices coincidencias de Paz lo confirman. Su lenguaje no es el técnico de la filosofía pero, ya coincida o diverja, sus descripciones nos ponen ante una realidad en que destaca la distinción entre lo habitual y lo operativo. Es éste, a mi juicio, el contexto en el que afirma que "*la manera propia de comunicación de la imagen [poética] no es la transmisión conceptual*"<sup>77</sup>. Es éste el marco del abandono de lo ra-

---

<sup>74</sup> Verilli e interpretazione, Mursia, 2a ed., Milán, 1982, p. 115

<sup>75</sup> Cfr. Confesiones, L. XI, c. 14.

<sup>76</sup> "El siglo XX: la experiencia de la libertad", Vuelta, 167 (1990), p. 8.

<sup>77</sup> AL, p. 113.

cional en favor de la sabiduría para evitar la incomunicación intercultural<sup>78</sup>. Es éste también el contexto del primer aforismo de "Recapitulaciones": "*El poema es inexplicable, no ininteligible*"<sup>79</sup>. Es éste el lugar de su distinción entre el *representar*, propio del lenguaje común, y el *presentar*, propio de la poesía<sup>80</sup>, o bien entre "*querer decir*" y "*decir*"<sup>81</sup>, o entre "*hablar de*" y "*mostrar*"<sup>82</sup>.

Estos tres pares de términos son sustancialmente equivalentes, pero algunos ofrecen coincidencias emblemáticas. Sobre la primera pareja volveremos más adelante. Sobre la última hay que decir que, por parte del "*hablar de*", coincide plenamente con la terminología wittgensteiniana del **Tractatus**. Hay cosas de las que se puede *hablar* y otras que sólo se pueden *mostrar*, que son *indecibles* (cfr. 4. 121). Ser indecible no implica inexistencia, pues *hay* lo indecible (cfr. 6. 522). De eso no se puede *hablar*, y por eso es mejor callarse (cfr. 7). Pero *callarse* sólo significa no pretender *hablar* de eso: lo indecible se puede *mostrar* (cfr. 6. 522), y un modo de hacerlo puede ser *hablando* (cfr. todo el **Tractatus**). Esto nos lleva al tema del silencio, pero antes quisiera señalar otra coincidencia wittgensteiniana.

Wittgenstein dice que no se puede hablar de la forma lógica de la realidad, pues toda proposición habla desde ella (cfr. 4. 121a), pero ella se *muestra* en toda proposición (cfr. 4. 121d) Y especialmente en las tautologías (del tipo "*llueve o no llueve*"). "*Todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo. Es decir, nada*" (5. 43b). "*Llueve o no llueve*" recorre toda la realidad y no dice nada sobre

---

<sup>78</sup> Conjunciones y disyunciones, Joaquín Mortiz, 1a reimpr. de la 2a ed. (1<sup>a</sup>: 1969), México, 1985, p. 42.

<sup>79</sup> CA, p. 69.

<sup>80</sup> Cfr. AL, p. 112.

<sup>81</sup> Cfr. "Introducción a la historia de la poesía mexicana", PO, p. 31; AL, p. 109-110.

<sup>82</sup> Cfr. AL, pp. 189 Y 192.

nada, no dice ni siquiera qué tiempo hace (cfr. 4. 461e), pero *muestra* la forma lógica de la realidad. Algo parecido afirma Paz: "*Todos los poemas dicen lo mismo y cada poema es único*"<sup>83</sup>. No se trata del *decir* que se opone al mostrar sino del que se distingue del *querer decir*: es el decir de la inmediatez. Si fuera el primero podría añadir, como hace en su caso Wittgenstein, que el poema, en su dimensión translingüística, no dice nada. Ya que se trata del segundo sentido, procede afirmar que todo poema dice, muestra, presenta la condición humana. Al mismo tiempo, cada poema es único porque eso es mostrado *hablando* de cosas diversas. Este *no decir* (= mostrar) que sigue un decir (= hablar de) es un cierto silencio, pero, una vez más, dejamos su consideración para más adelante.

*"Para que las palabras nos hablen de esa «otra cosa» de que habla todo poema es necesario que también nos hablen de esto y aquello"*<sup>84</sup>. Esto y aquello podrían ser aquí realidades de las que pueda hablar el lenguaje ordinario. Pero en los ensayos de Paz comparecen al menos otros dos usos de los demostrativos. El "*aquello*" puede estar en lugar de la "*otra cosa*", como en "Recapitulaciones": "*Abrir el poema en busca de esto y encontrar **aquello** -siempre otra cosa*"<sup>85</sup>. No es la misma metáfora, donde esto sería el león y aquello la fortaleza. Se trata de aquello que sólo puedo mostrar.

El otro uso de los demostrativos es el propio del taoísmo, que los emplea para designar opuestos contradictorios: "*Esto vive en función de aquel/o. ( ... ) La vida es vida frente a la muerte. Y viceversa. La afirmación lo es frente a la negación. Y viceversa. ( ... ) Por tanto, el verdadero sabio desecha el esto y el aquello y se refugia en Tao*"<sup>86</sup>. No es intempestivo detenemos un momento aquí,

---

<sup>83</sup> MG, p. 135.

<sup>84</sup> AL, p. 189.

<sup>85</sup> "Recapitulaciones", CA, p. 72.

<sup>86</sup> Katha Upanishad, citado en AL, p. 103.

dada la importancia que Paz concede al pensamiento oriental en su poética. Me parece que esta "interdependencia del esto y el aquello" obedece a una interpretación de operaciones propias del método reflexivo con criterios válidos sólo para el método racional, a lo que se añade una confusión entre lo contradictorio y lo contrario. Así pues, decir que "la vida es vida frente a la muerte" supone los siguientes pasos: a) pensar "vida"; b) declarar la insuficiencia de lo pensado ("vida") respecto de la propia capacidad de pensar, o sea, pensar *más*, es decir: c) pensar "no-vida"; d) identificar "no-vida" con "muerte"; e) otorgar significado *real* a la necesidad *mental* de formular la negación<sup>87</sup>

También el taoísmo nos lleva al silencio y ya es hora de que lo afrontemos.

## El silencio

En un pasaje importante de **Conjunciones y disyunciones** en el que acaba de enfatizar los obstáculos de la comunicación intercultural y se apresta a avanzar una propuesta de solución, Octavio Paz recuerda de modo tácito el final del **Tractatus**, la invitación al silencio a propósito de lo inefable, y comenta: "*quizá sea lo más racional, no lo más sabio*"<sup>88</sup>. Ya hemos señalado el sentido del callar wittgensteiniano que, en última instancia, será el mismo de Paz. Este anuncia su intención de proseguir, y prosigue de hecho sin violar el silencio, ya que se adentra en la *sapientia* (lo sabio) y, para la razón discursiva (lo racional, la *scientia*), lo estrictamente sapiencial no puede ser sino absurdo o silencio. La historia del pensamiento muestra una oscilación al subrayar

---

<sup>87</sup> Sin embargo, se hace necesario un matiz: ¿hasta qué punto el taoísta intenta verdaderamente afirmar que la vida es vida frente a la muerte? ¿No seremos los occidentales los que interpretamos judicativamente un pensamiento no judicativo?

<sup>88</sup> *Conjunciones y disyunciones*, p. 42.

una u otra alternativa (piénsese en Tertuliano y en Meister Eckhart), pero también responde a esta superación de la razón un tipo de pensamiento que a primera vista puede parecer una recaída en la pura razón discursiva y en realidad es una *sabia* articulación entre contradicción y silencio: la "teología negativa" que parte del Pseudo-Dionisio y hacen propia Alano de Lila, Tomás de Aquino y otros<sup>89</sup>

*"La elección del silencio no es un fin en sí misma, es sólo el inicio de un discurso más amplio. Queda, además del silencio, el reto de un discurso con sentido, precisamente a partir de la plena conciencia de los límites del hombre y de su palabra. He aquí que, entonces, la palabra puede ser dicha: es una palabra que se acerca a la realidad de lo indecible, pero nunca es ni puede ser exhaustiva y definitiva"*<sup>90</sup>. Esto es sumamente claro en el lenguaje religioso, "atravesado por el callar y el hablar, como dice el **Eclesiastés**, donde se lee que hay «un tiempo para callar y un tiempo para hablar» (Ecle. 2, 6)"<sup>91</sup>, pero es igualmente válido referirlo al lenguaje poético: "la palabra se apoya en un silencio **anterior** al hablar -es un presentimiento de lenguaje. El silencio, **después** de la palabra, reposa en un lenguaje -es un silencio cifrado. El poema es el tránsito entre uno y otro silencio -entre el querer decir y el callar que funde querer y decir"<sup>92</sup>. No es un después temporal, pues cronológicamente

---

<sup>89</sup> Una formulación emblemática de Alano es la 18ª regla de las *Theologiae Regulae*:

"Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae" (Patrología Latina, 210. col 630). La "teología negativa" lo es sólo en parte, pues su discurso sobre Dios tiene sentido positivo. pero sólo en la medida en que afirma, niega y superlativiza simultáneamente.

<sup>90</sup> PITITTO. Rocco, "Tacere e parlare su Dio: Wittgenstein e l'indicibile", en AA VV, *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes*, Morcelliana, Brescia, 1989. p. 140.

<sup>91</sup> PITITTO: "Tacere e... , p. 141.

<sup>92</sup> "Recapitulaciones". CA. p. 75.

hablando es concomitante: al entender las palabras del poema, si lo hemos recreado como tal, advertiremos su reverso, lo que muestran sin decir.

En **AL**, el silencio aparece aliado a la no significación<sup>93</sup> Gabriel Zaid describe el valor de la no significación de Paz como *"un acto vivo: moverse y movemos al lugar de las últimas significaciones"*<sup>94</sup>, lo cual recuerda, una vez más, el **Tractatus**, esta vez en su caracterización de la filosofía: *"no «proposiciones filosóficas» sino el aclararse (Klarwerden) de proposiciones"*<sup>95</sup> Desde esta nueva evidencia de la importancia del papel de lo habitual (tanto el hábito como lo advertido por el hábito) podemos comprender mejor la distinción entre representar y presentar. Resultan muy llamativas algunas alusiones de Paz a la presencia. Leonardo Polo caracteriza la presencia<sup>96</sup> como *"ocultamiento que se oculta"*<sup>97</sup>, y explica: *"¿cómo llamar a la presencia ocultamiento? Ocultamiento significa ocultamiento de la presencia, no de lo presente o abierto. El ocultamiento es nota descriptiva de la presencia en tanto que la presencia no se reduce a objeto; hay que decir entonces que la presencia"*

---

<sup>93</sup> Cfr. p. 111; ver también "Recapitulaciones", CA, p. 74.

<sup>94</sup> Leer poesía, Joaquín Mortiz, México, 1976, p. 101.

<sup>95</sup> 4. 112d. El mismo Wittgenstein, ejemplificando la especificidad del acto de culto en San Agustín y en un hipotético budista, observa que "ninguno de ellos se equivocaba, excepto cuando enunciaba una teoría" (Note sul «Ramo d' oro» di Frazer, Adelphi, Milán 1972, pp. 17-18. Frazer afirmaba que se equivocan siempre). Una leona es, aquí, algo dicho en proposiciones. Por eso procede añadir: se equivocaban, ciertamente, si pensaban haber alcanzado con propiedad su objeto por medio de esas proposiciones. Pero esto es muy dudoso (véase el texto de Alano de Lila citado en la nota n. 89). la observación de Wittgenstein es como quiera un excelente consejo para el modo de entender ese tipo de textos.

<sup>96</sup> La equivalencia terminológica no es total y es evidente que Paz no la piensa en el contexto estrictamente gnoseológico de Polo, pero luego se verá que la comparación no es impropia.

<sup>97</sup> POLO: Curso de..., vol. 11, p. 130.

*se oculta, o que significa ocultamiento*<sup>98</sup>. La presencia no puede entrar en el ámbito del *hablar de*, sino sólo en el del *mostrar*, no puede ser *representada* sino sólo *presentada*<sup>99</sup>. Curiosamente, Paz dice a propósito de un pintor: "*la presencia está a punto de aparecer en estos cuadros*"<sup>100</sup>. Digo "curiosamente" por dos motivos: por sacar a colación la presencia y por detenerla detrás de la puerta. En efecto, la presencia no puede aparecer, pues se reduciría a objeto, pero la hemos advertido, y de un modo más claro que en la visión de cosas naturales debido al mayor índice de *logos* que la pintura encierra<sup>101</sup>. Al conocer las cosas naturales podemos advertirla, pero el advertirla es esencial a la contemplación estética. Más concretamente a propósito de la poesía, Paz usa términos muy semejantes: "*inminencia de presencia*"<sup>102</sup>.

Hay otro tipo de silencio que en Paz no parece estar claramente discernido del que acabamos de indicar: el del budismo. El tema es complejo y aquí no podemos más que apuntar algunas ideas, pero no podemos dejar de hacerlo porque se continúan acumulando coincidencias llamativas. Leonardo Polo considera un tipo de abstracción que denomina *conciencia* y tiene como objeto la *presencia pura*<sup>103</sup>. Esta abstracción es anterior a la abstracción articulante que tiene como objeto el doble te *lluvia-llueve*, ya mencionado, y como hábito

---

<sup>98</sup> POLO: Curso de... vol. n, p. 129.

<sup>99</sup> "Si se nota la presencia mental, es obvio que se ejerce un conocimiento superior al intencional. ( ... ) Sin el conocimiento habitual es imposible detectar la presencia mental" (POLO: Curso de..., vol. n, p. 197).

<sup>100</sup> "Pinturas de Rodolfo Nieto", Puertas al campo, Seix Barral, 1ª ed. de bolsillo (1ª: UNAM, 1966), México, 1984, p. 200.

<sup>101</sup> Un cuadro pinta "la visión de la visión" (MG, p. 100).

<sup>102</sup> AL, p. 284. Entre las notas de lo no dicho Paz incluye la configuración de una presencia (cfr. MG, pp. 50 y 56). No es raro, pues, que en su poesía aparezca aquí y allá esa meta ideal de "la presencia sin más" ("El mismo tiempo", Salamandra, Joaquín Mortiz, 1ª a reimpr. de la 5ª ed. (1ª: 1962), México 1985, p. 41).

<sup>103</sup> Cfr. POLO: Curso de..., vol. n, p. 269.

el lenguaje (un primer nivel de lenguaje que usa nombres y verbos). *"Como la pura presencia no es ninguna articulación, el hábito correspondiente no puede ser lingüístico. Si sólo tuviéramos conciencia como acto y no abstracción articulan te, no sabríamos hablar. La prueba de ello es el budismo. El budismo consiste en el proyecto de alcanzar el acto de conciencia pura, y atenerse exclusivamente a él. Ello implica una muerte del lenguaje, por lo que el budismo desemboca en el silencio lingüístico. (... ) La enseñanza de Suda ha sido transmitida de modo práctico. Parece que él no quiso decir el fondo de su doctrina, entre otras cosas porque no se puede decir (en la carta VII de Platón hay algo parecido). (... ) Lo que Suda pretende es el silencio lingüístico (en suma, un saber sin **légein**). Una objeción al completo paralelismo entre el pensar y el hablar, es que el budismo es posible. El pensamiento no es el lenguaje"*<sup>104</sup>.

También Paz señala que *"este estado de suspensión del juicio es indecible"*<sup>105</sup>, sólo que inmediatamente después coloca el budismo en una situación semejante a la del desenlace del **Tractatus**. La aproximación resulta poco feliz porque, mientras Wittgenstein se está debatiendo contra el límite del pensamiento proposicional -estadio operativo muy avanzado con respecto al acto de conciencia- y lo trata de superar, de hecho, pasando al hábito -acto superior a la operación-, Buda rehuye los problemas de la abstracción y quizá de algún otro estadio superior -pero muy probablemente sin llegar al pensamiento proposicional<sup>106</sup>, replegándose en la primera operación intelectual. Por este motivo llama la atención que Paz considere el budismo un pensamiento profundamente moderno en la medida en que es crítico<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> POLO: Curso de..., vol. 11, p. 271.

<sup>105</sup> Pasión crítica, Seix Barral, 2ª reimpr. de la 1ª ed. (Barcelona, 1985), México, 1985, p. 83.

<sup>106</sup> Por la misma duda formulada a propósito del taoísmo en la nota n. 87.

<sup>107</sup> Cfr. Pasión crítica, loco cit.

La modernidad nace después de que la filosofía había hecho rendir la abstracción y el método que Polo llama razón<sup>108</sup>, con una inyección de voluntarismo -sublimación de la noción cristiana de libertad- y un desarrollo unilateral del método reflexivo. La crítica del conocimiento de la realidad -el propio del método de la razón hecha desde la pura capacidad de pensar -lo propio del método reflexivo- tiene en común con el budismo -que se detiene en la primera fase de la abstracción- el no compartir nada con el método de la razón, pero por motivos opuestos<sup>109</sup> *"El propósito de Buda es muy modesto y de corto alcance. Después del racionalismo ilustrado, al perder de vista lo que es un hábito, puede provocar cierta admiración el puro estar en el hábito de conciencia que intenta Buda, y algunas formas de sabiduría orientales, las cuales conducen a la muerte del légein. Buda no pretende que Dios no exista, sino que Dios no sea lógos; es un ateísmo lógico. Ahora bien, no es una gran sabiduría el reducirse al primer acto de conocimiento prescindiendo del hábito lingüístico para lograr el hábito concienical puro. De este modo, el conocimiento se detiene en una fijación incoativa pura"*<sup>110</sup>

### Otredad y otredades: coherencia de la propia noética

Paz denomina, "otredad" lo inalcanzable operativamente (es decir, en términos de *representar*, de *hablar de*, de *querer decir*).

---

<sup>108</sup> Véase la nota n. 51.

<sup>109</sup> Nótese, sin embargo, que el ámbito de equiparación es muy restringido. paz no ignora que la modernidad es hija del cristianismo, y que por eso, entre otras cosas, "el salto hacia la modernidad en América Latina se realiza desde el cristianismo y no desde el islamismo, el budismo o el hinduismo. Ese salto es natural. ( ... ) Para nosotros el cristianismo es una vía, no un obstáculo; implica un cambio, no una conversión como en Asia y en África" ("La revuelta", CA, p. 219).

<sup>110</sup> POLO: Curso de... "vol n, p. 272.

La *otra voz* es la voz de lo otro. Pero la otredad es más amplia que *lo otro*: comprende también *la otra y el Otro*. Esta tripartición corresponde a la poesía, el amor y la religión, y explica las afinidades de los lenguajes de estas realidades<sup>111</sup> Es claro que en la otra está comprendido todo el amor humano pero, siendo el amor humano por antonomasia el de un hombre y una mujer, y siendo la mujer como la encarnación del destino humano en la comunión de personas<sup>112</sup> (la respuesta a la soledad de Adán), la denominación de esa otredad en femenino tiene carácter de paradigma y por eso no es ni reductiva ni "*machista*"<sup>113</sup>.

No es fácil emitir un juicio sobre el modo como Paz articula las diversas *otredades* y las engloba en la poesía. Las razones que aducen son sumamente sugestivas pero adolecen de algunas anomalías lógicas que les restan claridad, de modo que el asentimiento o rechazo de sus tesis requieren *siempre* de aclaraciones sobre el significado de los términos usados. La anomalía más patente reside en

---

<sup>111</sup> "En la experiencia de lo sobrenatural, como en la del amor y en la de la poesía, el hombre se siente arrancado o separado de sí: Ya esta primera sensación de ruptura sucede otra de total identificación con aquello que nos parecía ajeno y al cual nos hemos fundido de taimado que ya es indistinguible e inseparable de nuestro propio ser. (...) Las tres experiencias son manifestaciones de algo que es la raíz misma del hombre. En las tres late la nostalgia de un estado anterior. Y ese estado de unidad primordial, del cual fuimos separados, del cual estamos siendo separados a cada momento, constituye nuestra condición original, a la que una y otra vez volvemos. (...) En el encuentro amoroso, en la imagen poética y en la teofanía se conjugan sed y satisfacción: somos simultáneamente fruto y boca, en unidad indivisible" (AL, pp. 135-136).

<sup>112</sup> "Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal" (JUAN PABLO 11, *Mulieris dignitatem*, n. 7).

<sup>113</sup> Cabe añadir otras modalidades de la otredad, sobre todo el otro como otredad intrapersonal (el otro que es o debe llegar a ser cada uno). Entran aquí también los otros como otredad cultural. Nótese, además, que el ensayo que presta su nombre a OV aplica esta expresión a la poesía como alternativa a la revolución ya la religión (cfr. p. 131), si bien es cierto que, al explicarla, Paz recurre a la otredad interpersonal.

el uso del término "poesía" en dos niveles diversos de generalidad: como referido a toda otredad y como restringido a un tipo de otredad, que es *otro* respecto de las otras otredades<sup>114</sup>. Esta equívocidad no sería tan insidiosa si no fuera acompañada por otras más sutiles, una de las cuales es de la misma índole de la que hemos señalado a propósito de la dialéctica vida/muerte en el taoísmo. No nos parece impropio, previa estipulación, aplicar el nombre de poesía a toda experiencia de lo otro, pero convertir la relación general/particular en originante/originado es algo bien distinto. Pienso que esta interferencia entre el método reflexivo y el racional es operativa en una entrevista de **Pasión crítica** donde, ante la propuesta de subsumir la poesía bajo la religión, responde negativamente. *"Yo diría que la poesía es la experiencia original. Y que la experiencia religiosa es subsidiaria de la experiencia poética. La experiencia original es sentirse extraño, otro. Nombrar ese hueco en donde aparece lo otro: eso es la poesía. Y ése es el origen de la religión. Como dice Heidegger: la religión es una **interpretación** de la experiencia original"*<sup>115</sup>.

Este texto añade un elemento más de confusión al usar el adjetivo "*subsidiario*". Es *subsidiario* aquello que ejerce una función auxiliar. Ya no estamos, por tanto, ni en la dialéctica general/particular, ni en la originante/originado. Quizá Paz tiene presente la inversión de funciones que tuvo lugar en la modernidad, puesto que "*para la Edad Media -dice- la poesía era una sirvienta de la religión*"<sup>116</sup>, pero la base del razonamiento, que se mantiene implícita -seguramente también para el mismo Paz-, sigue siendo la idea de que lo más general es *anterior* a lo más particular.

---

<sup>114</sup> Cfr. p. ej. OV, p. 131 Y AL, p. 136.

<sup>115</sup> "Octavio paz: «La poesía es el origen de lo sagrado»", *Pasión crítica*, p. 185

<sup>116</sup> *Los hijos del limo*, p. 80.

Aristóteles define la noción de *antes* como "*más cercano al principio*"<sup>117</sup>. Todo dependerá, por ende, del criterio de derivación a partir de un principio y del punto de partida, Por eso, una cosa es que, desde un punto de vista puramente lógico y partiendo de lo más general, la poesía (en la estipulación que la hace comprender toda otredad) se encuentre *antes* que la religión, y otra cosa es trasladar la anterioridad al tiempo, como hace Paz al afirmar que la poesía "*es una experiencia común a todos los hombres en todas las épocas y que me parece anterior a todas las religiones y las filosofías*"<sup>118</sup>.

Hay todavía un elemento perturbador, Consiste en establecer entre dos términos la misma relación que se da entre dos instancias de un tercero que se distinguen por estar determinadas cada una por uno de los dos términos anteriores (convertidos en adjetivos o bien a modo de complemento nominal), La relación entre el *metro cúbico* y el *metro cuadrado* es la misma que la que se da entre el *cubo* y el *cuadro*, pero ¿podemos decir que el *carácter francés* es el *carácter alemán* como *Francia* es a *Alemania*? Aquí hay que convenir primero en qué sentido<sup>119</sup>, ¿Podemos decir que la *cocina francesa* es a la *cocina parisina* como *Francia* es a *París*? Muy probablemente habrá alguna relación que permita afirmarlo, pero

---

<sup>117</sup> Met., Y, 11, 1018b10.

<sup>118</sup> OV, p. 133ss; el subrayado es de Paz. El carácter temporal de esta anterioridad se advierte aún más claramente cuando dice: Los primeros en advertir el origen común de amor, religión y poesía fueron los poetas" (AL, p. 135).

<sup>119</sup> En realidad, el ejemplo anterior nos cuadra porque aplicamos inmediatamente las nociones matemáticas de igualdad, multiplicación y división. Caben otros sentidos en los que la ecuación resultaría falsa. Por ejemplo, si nos fijamos en la morfología de las palabras: tendríamos que decir *cuádrico* o *cuado* para mantener la validez de la proporción.

no es general/particular, ni Estado/capital<sup>120</sup>. ¿Todo/parte? Tal vez, pero hay tipos de totalidad y tipos de parcialidad y habría que precisarlos. La proporción que parece presente en Paz es la siguiente: la *religión* es a la *poesía* como la *experiencia religiosa* es a la *experiencia poética*<sup>121</sup>. Como ya vimos que la experiencia religiosa puede considerarse una *instancia* de la experiencia poética (si estipulamos que "poético" signifique: relativo a la otredad en su máxima amplitud), la religión será una *instancia* de la poesía (pero aquí "poesía" tiende a recuperar su sentido más restringido, que es el del lenguaje ordinario).

### **Otredad y plenitud: fidelidad a la propia poética**

Tomados uno a uno, ninguno de estos razonamientos en los que hemos detectado las anomalías señaladas es decisivo para la argumentación de Paz. Ni siquiera se encuentran autónomamente formulados. Simplemente constituyen las coordenadas de la lógica que sustenta la exposición de las experiencias de la otredad y, todos juntos, contribuyen a la plausibilidad de las ideas expuestas. Por eso hemos insistido en que, para convenir o disentir, es necesario explicitar las estipulaciones terminológicas que dan el contexto adecuado a nuestro discurso. Hay que añadir además que la caracteri-

---

<sup>120</sup> Ya Ockham hace notar que dos extremos de proposición no necesariamente se encuentran en la misma relación que sus respectivas partes: "Unde non sequitur «tu es vadens ad forum, ergo tu es existens ad forum»; et tamen «vadens» et «existens» ordinantur secundum superius et inferius; sed ista extrema «vadens ad forum» et «existens ad forum» non sic ordinantur, ideo consequentia non valet" (Summa logice, pars I, cap. 69, en Opera Philosophica, vol. 1, St. Bonaventure University, Nueva York 1967, p. 209).

<sup>121</sup> O bien, como el lenguaje religioso es al lenguaje poético: "No son las sagradas escrituras de las religiones las que fundan al hombre, pues se apoyan en la palabra poética" (AL, p. 156).

zación que Paz ofrece de la religión y la poesía no se agota en estos elementos formales. Ya vimos cómo se remite a Heidegger para asignar a la religión una función *interpretativa* en contraposición con la *revelativa* de la poesía, funciones ambas que se refieren a la que se refieren a la condición humana. Estas consideraciones nos llevan fuera de la noética para internarnos en el campo de la filosofía de la religión, por lo cual me limito a señalar que, en este tema, **AL** depende demasiado exclusivamente de Schleiermacher, Otto y Heidegger. Ya Max Scheler -para no salir de los autores que, como Otto y Schleiermacher, reconocen a la religión una autonomía con respecto a la filosofía<sup>122</sup>- subraya que la especificidad de la experiencia religiosa radica en ser, más que una experiencia de (*über*) Dios, una experiencia por (*durch*) Dios<sup>123</sup>: una autorrevelación de Dios<sup>124</sup>. A la experiencia de totalidad (y de una trascendencia respecto de esa totalidad) añade, por una parte, una tensión hacia el infinito, con la conciencia de la imposibilidad de apagar las propias exigencias en el mundo<sup>125</sup> y, por otra, el carácter personal -es decir, no indeterminado- de ese infinito: "*Donde el alma no alcanza a Dios -no importa cuán mediatamente sea-, y no lo alcanza hasta el punto de sentirse y saberse alcanzada por Dios, no hay ninguna actitud religiosa ni ninguna religión, ni siquiera natural*"<sup>126</sup>. Sirva esta breve alusión a Scheler como ejemplo de un horizonte más amplio en materia de filosofía de la religión. No continuamos por este camino porque sale del campo que nos ocupa.

---

<sup>122</sup> A diferencia de quienes las contraponen (Hume, Feuerbach, Marx) o las separan (Kierkegaard), de quienes ven en la filosofía una superación de la religión (Spinoza, Kant, Hegel) y de quienes acuden a la sociología o a la psicología para explicar el fenómeno religioso (Comte, Durkheim, Weber, Freud).

<sup>123</sup> Cfr. SCHELER: *Vom Ewigen im Menschen*, en *Gesammelte Werke*, vol. 5, Francke Verlag, Berna-Munich, 1968 (la ed.: 1920), p. 278.

<sup>124</sup> Cfr. SCHELER: *Vom Ewigen ...*, pp. 159ss.

<sup>125</sup> Cfr. SCHELER: *Vom Ewigen...*, pp. 245-248.

<sup>126</sup> Cfr. SCHELER: *Vom Ewigen...*, p. 248.

Por el contrario, ahora estamos en condiciones de considerar, desde el enfoque noético que hemos asumido, algunos obstáculos que Paz encuentra en la religión por no aplicar a fondo en ese campo lo que, en cambio, subraya insistentemente en la poesía y en el amor. En el movimiento espiral de **AL**, donde una y otra vez vuelven las mismas afirmaciones, pero siempre bajo una fórmula diversa o, al menos, en un contexto que les confiere nueva luz, surge de pronto la siguiente aseveración: *"Nuestra condición consiste en no identificarse con nada de aquello en que encarna, sí, pero también en no existir sino encarnando en lo que no es ella misma"*<sup>127</sup>. Se trata de una bellísima formulación de la dinámica del espíritu, que se reconoce igualmente en todas las creaciones del espíritu<sup>128</sup>. Paz la aplica a la poesía, por ejemplo, cuando dice: *"La experiencia poética es irreductible a la palabra y, no obstante, sólo la palabra la expresa"*<sup>129</sup>.

Los textos a los que podríamos apelar son ciertamente innumerables. También para el tema del amor. Baste para éste último, por tanto, el siguiente: *"Para [Pedro] Salinas, como para toda la tradición de Occidente, el verdadero amor es el amor único: a una persona en cuerpo y alma. El erotismo moderno ha cercenado al alma del cuerpo y ha transformado a éste en un manojito de músculos, vibraciones y sensaciones o en un aparato regido por un maquinista a un tiempo ciego y lúcido: el instinto. Salinas recobra la dualidad de cada uno y de la pareja: «Mundo, verdad de dos, fruto de*

---

<sup>127</sup> AL, p. 193

<sup>128</sup> Luigi Pareyson, con plena conciencia de este fenómeno, afirma que, en la ejecución de una obra artística, ésta "no es un «objeto» al cual el intérprete deba adecuar su representación desde el exterior, ya que la obra está caracterizada por una «inobjetividad» que le viene del ser inseparable de la ejecución que la hace vivir y, al mismo tiempo, no poderse reducir a ninguna de sus ejecuciones" (Op. cit., p. 71).

<sup>129</sup> AL, p. 111.

dos, / verdad paradisiaca, agraz manzana, / sólo ganada en su sabor total»<sup>130</sup>. Cuando el amor comprende la dimensión sexual, serán parte integral suya los "músculos, vibraciones y sensaciones": realidades en las que encarna el amor, pero con las cuales no se identifica. Dicho en palabras de Juan Pablo II: "El don del cuerpo en la relación sexual es el símbolo real de la donación de toda la persona"<sup>131</sup>.

Me parece que "símbolo real" responde maravillosamente a la descripción de la condición humana y a sus varias concreciones en las diversas otredades. Eso que yo sería capaz de indicar como "yo", comprendiendo incluso lo que sólo yo conozco, es el *símbolo real* de aquél que yo soy. Las expresiones lingüísticas escritas o leídas son el *símbolo real* del poema. Las manifestaciones de afecto son el *símbolo real* del amor. Es emblemático que digamos "manifestaciones". Una caricia, ¿es cariño o manifestación de cariño? Es manifestación, y por eso la llamamos *símbolo*, pero es ella misma cariño, y por eso añadimos *real*.

Veámoslo ahora en la religión, limitándonos a un único ejemplo. Hace ya varias décadas que los teólogos usan la expresión "el misterio de la Iglesia", y con una insistencia que me llegó a resultar fastidiosa mientras no vi en ella otra cosa que un lenguaje típica-

<sup>130</sup> "Poesía e historia (Laurel y nosotros)", SO, pp. 69-70.

<sup>131</sup> Familiaris consortio, n. 80. "La carne bella como el reflejo de su trascendencia es una invocación. Ella nos llama a no quedarnos sólo en la carne sino a ir más allá hacia la trascendencia. La carne bella cumple la verdad del sujeto cuando, ofreciéndose como don, quiere dar al otro aquello de lo cual su belleza es un reflejo. (...) Quien no es capaz de recibir un don de este modo se queda en la facticidad de la carne. Ella deja de ser una invocación para él y no lo llama a nada. Pierde su significado, deja de donar e intercambia sólo su facticidad con otra facticidad: do ut des" (GRYGIEL, Stanislaw: La voce nel deserto. Post scriptum all'insegnamento di Giovanni Paolo II, CSEO, Bolonia, 1981, p. 108).

mente eclesiástico. Paradójicamente, fue precisamente el rechazo de la Iglesia como institución por parte de Paz lo que me llevó a comprender el profundo sentido de esta terminología<sup>132</sup> Me parece que su incapacidad para entender la Iglesia radica en la no aplicación de la noética que, en cambio, es esencial a su poética: se queda en la *sociedad* visible, lo cual equivaldría, en el ámbito poético, a leer un poema y quedarse en lo *dicho*.

En Estocolmo, diciembre de 1990, cuando Octavio Paz recibió el Premio Nóbel y se sometió a multitud de entrevistas de toda índole y magnitud, con frecuencia la atmósfera reconcentraba lo más amargo de la actual crisis de sentido por la que atraviesa el Occidente. Cuando las preguntas llegaban al máximo posible de radicalidad -"¿qué hacer, si todo da igual?"-, la respuesta era: la poesía, el amor. Amor: ¿alcance de la plenitud por la comunión interpersonal? Poesía: ¿dinámica cognoscitiva que supera continuamente su propio límite y es siempre capaz de apuntar más allá del límite que aún no ha superado? Si es así, no es necesario completar la tríada amor-poesía religión. Pero si se trata de un amor incapaz de desplazar omnímodamente la soledad, por no estar abierto a la comunión con un infinito que sea persona, y si se trata de una poesía en sentido restringido -la de la otredad neutra-, entonces ni siquiera será suficiente añadir la religión para recuperar el sentido, pues será una religión que "se queda en *lo dicho*". Si, por el contrario, la religión "añadida" no se quedara en *lo dicho*, sería señal de que ni el amor ni la poesía a que se suma lo eran en sentido restringido.

---

<sup>132</sup> Conviene precisar que no se trata de algo nuevo. Una plena conciencia de ese misterio se encuentra ya en los Padres. En torno al concilio de Trento se intensificó el uso de la expresión y luego se aletargó. En nuestro siglo volvió a surgir, estrechamente relacionada con la concepción de la Iglesia como sacramento: signo eficaz, símbolo real, realidad y signo.