
FILOSOFÍA Y CRÍTICA DEL LENGUAJE EN LA POESÍA DE LA SEGUNDA MITAD DEL XX

Ramón Pérez Parejo

Introducción

El objetivo de este estudio es tratar de mostrar que las relaciones entre Filosofía y Literatura, además de estar presentes en épocas estéticas pasadas (especialmente perceptibles en el Renacimiento, Ilustración, Romanticismo o a mediados del siglo XX con el Existencialismo), también lo están, y de modo muy especial, en la poesía española de la segunda mitad del siglo XX, en concreto en dos generaciones de poetas, la Generación del 50 (llamada también del Medio Siglo con autores como José Ángel Valente, Francisco Brines, Ángel González, Alfonso Costafreda, Claudio Rodríguez) y en la Generación del 68 (también llamada Generación del 70 o *novísimos*, con poetas como Pere Gimferrer, Guillermo Carnero,

Félix de Azúa, Aníbal Núñez, Leopoldo M^a. Panero, etc.).

Todo parte de una constatación. Cualquier lector que se aproxime por vez primera al discurso poético posterior a la segunda mitad del XX se verá sorprendido por la carga metapoética que aparece en los textos. Este discurso metapoético, obviamente, puede referirse a las más variadas cuestiones, desde los debates generacionales al ensimismamiento en la torre de marfil pasando por el autocuestionamiento retórico. Sin embargo, como se apreciará en algunos de los textos que se mostrarán, en muchas ocasiones el discurso metaliterario se centra en cuestiones de más calado existencial, preguntándose cuestiones como qué son estas palabras, qué relación guardan con el exterior y quién es el poeta, es decir, crítica del lenguaje, crítica de la ficcionalidad y crítica de la autoría, respectivamente. Se trata, pues, de tres grandes ejes temáticos de una metaliteratura que podemos calificar de existencial. Obviamente, preguntarse por estas cuestiones no constituye un hecho baladí pues se sitúan en la misma médula de la creación poética. Veremos, por otro lado, cómo estos tres grandes temas, frecuentemente interrelacionados, van tejiendo un discurso y conformando una retórica a la que va asociado.

Este discurso de crítica del lenguaje ha desembocado finalmente en tres actitudes formales que no son más que reacciones estéticas distintas ante un mismo fenómeno: la metapoesía, la poesía

experimental y la estética del silencio. Planteado así, estas tres actitudes resultan ser diferentes formas de percibir tanto la insuficiencia expresiva de la palabra como la conciencia de sus fracasos, sus carencias y sus límites. Las tres parten de una crisis del lenguaje convencional y una desconfianza radical en su capacidad expresiva. Por último, cabe preguntarse por qué unas promociones de poetas que orientan su actividad literaria cada vez más a la elaboración del lenguaje poético son las que enfocan más radicalmente los límites y fracasos de ese mismo lenguaje. Las razones nos parecen obvias: se preocupan tanto por señalar sus fisuras por el gran valor que le atribuyen como medio para acceder al conocimiento de la poesía y, en último término, de la realidad.

Es entonces, al leer este discurso ontológico y existencial, cuando el investigador se ve abocado necesariamente a acudir a las bases filosóficas de donde emanan tales preguntas. Se trata de rastrear algunos hitos donde podamos descubrir una crítica en el lenguaje entendida como una desconfianza.

Un primer acercamiento a través de unos textos literarios

Sin embargo, vamos a realizar antes el viaje de vuelta que el de ida intentando deducir algunos caracteres temáticos de este tipo de poesía. Para ello vamos a hacer una lectura mínimamente comentada de una selección solo poemas que ponen el acento

en estas cuestiones, siguiendo en cada uno de los textos propuestos el esquema temático con que nos vamos a encontrar: crítica del lenguaje, crítica de la ficcionalidad y crítica de la autoría. [En la conferencia se expondrán muchos más textos]

El primer poema que presentamos es “Mira el breve minuto de la rosa” de *Variaciones sobre un tema de la Bruyère* (1974) de Guillermo Carnero:

Mira el breve minuto de la rosa.
 Antes de haberla visto sabías ya su nombre
 y ya los batintines de tu léxico
 aturdíán tus ojos –luego, al salir al aire, fuiste inmune
 a lo que no animara en tu memoria
 la falsa herida en que las cuatro letras
 omiten esa mancha de color: la rosa tiembla, es tacto.
 Si llegaste a advertir lo que no tiene nombre
 regresas luego a dárselo, en él ver: un tallo mondo, nada;
 cuando otra se repite y nace pura
 careces de más vida, tus ojos no padecen agresión de la luz,
 sólo una vez son nuevos.

En este texto se toma la rosa, motivo tradicional de la poesía, como símbolo de la belleza humana o estética, para realmente aludir al proceso de la creación poética y para reflexionar acerca de la relación entre el lenguaje y el conocimiento por un lado, y entre el lenguaje y la realidad, por otro. Guillermo Carnero advierte que los nombres de las cosas usurpan la presencia primera del objeto impidiendo su conocimiento directo. Se conoce antes el nombre de la rosa que la rosa misma, y hasta es posible que el conocimiento de la rosa real sea ya

imposible porque el lenguaje ha envuelto al objeto en un nombre, impidiendo a nuestros ojos para siempre percibir su fulgor primero e inocente y su cabal conocimiento, que se hace mejor sin palabras (*mira el breve minuto de la rosa/tiembla, es tacto*).

El segundo texto que seleccionamos, en este caso para ilustrar la crítica de la ficcionalidad, es “Primera visión de Marzo” de *Arde el mar* (1966). El sujeto lírico subraya la incapacidad del poema para expresar la realidad, a pesar de ser esa una de las misiones para las que ha nacido. El texto, pues, se instala en una constante paradoja. La sobreabundancia de objetos y recursos literarios se convierten entonces en una escapatoria estética para ocultar el horror vacui. En el poema el autor implícito (forma narratológica que ha adoptado el sujeto) rememora una experiencia; simultáneamente introduce un segundo discurso, metaliterario, cuyo objeto es reflexionar sobre cómo la actividad poética está transmitiendo aquellas vivencias __reales o culturales__ en el texto:

¡Transmutación! El mar, como un jilguero,
vivió en las enramadas. Sangre, dime,
repetida en los pulsos,
que es verdad el color de la magnolia, el grito
del ánade a lo lejos, la espada en mi cintura
como estatua o dios muerto, bailarín de teatro.
¿No me mentís? Sabría
apenas alzar lámparas, biombos,
horcas de nieve o llama en esta vida
tan ajena y tan mía, así interpuesta
como en engaño o arte, mas por quién
o por qué misericordia?

Yo fui el que estuvo en este otro jardín
ya no cierto, y el mar hecho ceniza
fingió en mis ojos su estremecimiento
y su vibrar de aletas, súbitamente extáticas
cuando el viento cambió y otras voces venían
- ¿desde aquella terraza? - en vez de las antiguas,
color de helecho y púrpura, armadura en el agua.
Tanto poema escrito en unos meses,
tanta historia sin nombre ni color ni sonido,
tanta mano olvidada como musgo en la arena,
tantos días de invierno que perdí y reconquisté
sobre este mismo círculo y este papel morado.
No hay pantalla o visera, no hay trasluz
ni éstas son sombras de linterna mágica:
cal surca el rostro del guerrero, roen
urracas o armadillos el encaje de los claustros.
Yo estuve una mañana, casi hurtada
al presuroso viaje: tamizaban la luz
sus calados de piedra, y las estatuas
- soñadas desde niño - imponían su fulgor inanimado
como limón o esfera al visitante.
Visión, sueño yo mismo,
contemplaba la estatua en un silencio
hecho sólo de memoria, cristal o piedra tallada
pero frío en las yemas, ascendiendo
como un lento amarillo sobre el aire en tensión.
Hacia otro, hacia otra
vida, desde mi vida, en el común
artificio o rutina con que se hace un poema,
un largo poema y su gruesa artillería,
sin misterio, ni apenas
este sordo conjuro que organiza palabras o fluctúa
de una a otra, vivo en su contradicción.
Interminablemente, mar,
supe de ti: gaviotas a lo lejos
se volvían espuma, y ella misma
era una larga línea donde alcanzan los ojos: unidad. Y en el agua
van y vienen tritones y quimeras, pero es más fácil

decir que vivo en ella y que mi historia
se relata en su pálido lenguaje.
Pentagrama marino, arquitectónico,
qué lejano a este instante muerto bajo la mesa,
al sol en la pecera y el ámbar en los labios,
a la lengua de cáñamo que de pronto ayer tuve.
Interiormente llamo o ilumino
esferas del pasado y me sé tan distinto
como se puede ser siendo uno mismo y pienso
en el mejor final para este raro poema
empezado al azar una tarde de marzo.

Dentro de los mecanismos de transformación del arte poético (*transustanciación*, dice el autor en el primer verso), se señala el de ordenar los datos dispersos que trae la memoria fragmentaria. La memoria no es un mecanismo fiel al pasado, no lo reproduce tal cual, sino que ordena lo que en su día fueron datos o hechos inconexos. La memoria da sentido, crea un relato. El lector debe deducir que no está ante la verdadera realidad, sino ante una representación de la misma que el autor ha recreado a través del lenguaje, se trata de un artificio elaborado que el arte ha seleccionado, estructurado y ordenado. El poeta se pregunta por la veracidad de los elementos ficcionales, pues algunos parecen brillar más en el arte que en la realidad o no existen más allá de los confines del arte. El arte ordena la realidad caótica aunque sea a través de la pantalla ficcional que deja pasar las luces y las formas de la realidad para configurarlas a su gusto, para embellecerlas y hacerlas comprensibles y artísticas.

El tercer poema que presentamos, en este caso referido a la crítica de la autoría, es suficientemente explícito, así que no requiere demasiado comentario al margen de señalar el recurso de la ironía, que recorre transversalmente el texto. En efecto, la ironía es el rasgo más caracterizador de toda la obra de José Agustín Goytisolo. También la utiliza en el poema “Así son” de *Del tiempo y del olvido* (1977) donde, jugando con los semas comunes entre las prostitutas y los poetas (oficios antiguos, expulsados de la República de Platón, vendedores de algo íntimo, tolerados por la sociedad, etc.) se califica a los poetas como las prostitutas de la historia. En el texto, la ironía se basa formalmente en la ambigüedad semántica, lo que produce continuas antífrasis que sólo se resuelven al final:

Su profesión se sabe es muy antigua
y ha perdurado hasta ahora sin variar
a través de los siglos y civilizaciones.

No conocen vergüenza ni reposo
se emperran en su oficio a pesar de las críticas
unas veces cantando
otras sufriendo el odio y la persecución
mas casi siempre bajo tolerancia.

Platón no les dio sitio en su República.

Creen en el amor
a pesar de sus muchas corrupciones y vicios
suelen mitificar bastante la niñez
y poseen medallones y retratos
que miran en silencio cuando se ponen tristes.

Son curiosas personas que en ocasiones yacen
en lechos lujosísimos y enormes
pero que no desdeñan revolcarse
en los sucios jergones de la concupiscencia
sólo por un capricho.

Le piden a la vida más de lo que ésta ofrece.
Difícilmente llegan a reunir dinero
la previsión no es su característica
y se van marchitando poco a poco
de un modo algo ridículo
si antes no les dan muerte por quién sabe qué cosas.

Así son pues los poetas
las viejas prostitutas de la historia.

Algunos hitos de la crítica del lenguaje: fuentes filosóficas

La Filosofía nace de una paradoja: depende fatalmente del lenguaje. ¿Es acaso posible una filosofía sin las palabras? ¿Qué queremos decir al decir algo? ¿Qué quiere decir que una expresión tenga significado? ¿Qué relación guarda el lenguaje con el mundo? ¿Qué significa que una expresión sea metafórica? ¿El lenguaje es un método fiable para el conocimiento? Desde que Gorgias presentara el lenguaje como el único medio para comunicar el conocimiento, la Filosofía ha tenido que abordar los problemas del lenguaje antes de emprender cuestiones de allá afuera. La relación entre pensamiento y lenguaje late en muchas épocas de la

historia de la filosofía, parece adquirir un cauce de reflexión importante con los empiristas y con Kant, si bien solo se convirtió en cuestión central mediante la Filosofía del Lenguaje a partir de Wittgenstein. No ha sido, por tanto, un tema de interés continuo, pero sí frecuente. No podemos en estas breves páginas detallar cada una de las aportaciones ni entrar en detalle, para lo que remitimos a estudios más especializados, pero sí comentaremos brevemente algunos hitos sobre la reflexión y crítica del lenguaje que parecen latir en la (meta) poesía española de la segunda mitad del siglo XX.

Tanto Steiner (1989: 128) como Bustos (1987: 9) o Muñiz Rodríguez (1989-1992: 7) afirman que desde muy antiguo, la significación de las palabras fue objeto de preocupación filosófica para los grandes pensadores, antes incluso que los filósofos clásicos griegos.

Lo que inauguran los griegos en cuanto a la reflexión sobre el lenguaje son tres cuestiones centrales en la desconfianza del lenguaje: por un lado las primeras reflexiones sobre la arbitrariedad del signo; por otro las primeras desconfianzas al calor del debate sobre la enseñanza de la retórica por parte de los sofistas y, por último, las primeras críticas a la escritura como transmisores del conocimiento.

Los sofistas son los primeros comerciantes de la palabra. Cobraban por enseñar oratoria a sus alumnos para prepararles para la vida en la polis descubriéndoles, entre otras cosas, que la verdad

dependía de las palabras utilizadas y de la estructura del discurso. No obstante, lo más granado de la crítica del lenguaje en la Grecia clásica parte de Platón y su rechazo de la escritura. Debe decirse, en primer lugar, que el *Cratilo* es el primer monográfico sobre el lenguaje. Sin embargo, para nuestros objetivos, nos interesa más *Fedro*. Como Sócrates, Platón recelaba de la escritura. Prefería la mayéutica como sistema de enseñanza. No es casualidad que sus reflexiones nos hayan llegado a través de diálogos, la forma de escritura más cercana al habla. Para ilustrarlo, nada mejor que traer aquí la leyenda de Theurt, al que Platón atribuye la invención de los caracteres de la escritura. Este pasaje está contenido en *Fedro*, diálogo que, aunque se ocupe principalmente de la belleza, deriva al final hacia el tema del arte de la escritura:

Este conocimiento, ¡oh, rey!, __dijo Theurt__ hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto. Pero el rey respondió: _¡Oh ingeniosísimo Theurt! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose de la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no de su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos.

El rey denuncia el invento de Theurt por varias razones, entre ellas las de no cuidar la memoria. La escritura significa el abandono de la oralidad y, por ende, la pérdida de los recursos nemotécnicos. Con ella la memoria deja de ejercitarse para caer, paradójicamente, en el olvido. Los lectores dejarán de ejercer la memoria confiando en los escritos. Cuando el lector lea un texto antiguo solo se fijará en lo externo __nos dice Platón__ y lo externo es la escritura; eso es lo único que se conservará de la realidad del diálogo. Por el contrario, las palabras, en su volar, pueden retenerse, posarse en la memoria, ser su elixir. Los alumnos que fíen excesivamente de la escritura aparentarán ser sabios y serán engreídos por ello, pero en realidad serán unos completos ignorantes porque nada habrán retenido. Otra crítica que se desprende de los textos platónicos, quizá la más significativa, es la de la consideración de la escritura como algo *“externo, de caracteres ajenos”*. ¿Con respecto a qué? Sin duda, al pensamiento. Por el contrario, el habla, la oralidad, el debate dialéctico del que hacen gala los diálogos, en una palabra, la mayéutica, sería lo interno y propio con respecto al conocimiento. Platón realiza una última y perspicaz crítica a la invención de la escritura. Señala el carácter inerme y desamparado de la palabra escrita, que no puede defenderse por sí misma porque el Autor ya no está ahí para acudir en su auxilio:

Podrías pensar que (los escritos) hablan como si pensarán, pero si los interrogan sobre algo de lo que dicen con la

intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma. Por otra parte, una vez que han sido escritos, los discursos circulan por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a quienes nada interesan, y no saben a quiénes dirigirse y a quiénes no. Y cuando los maltratan o los insultan injustamente tienen siempre la necesidad del auxilio de su padre, porque ellos no son capaces de auxiliarse defenderse por sí mismos (1984: 659).

Y finaliza su crítica concluyendo: “[Los escritos] son discursos incapaces de prestarse ayuda a sí mismos mediante la palabra, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad” (*ibíd.*, 660).

Platón, por tanto, sostiene que los textos tienen necesidad de auxilio de su padre. Ante cualquier pregunta del receptor, el mensaje calla; no es capaz de explicar su contenido. Con ello advierte que la escritura es esencialmente ambigua, connotativa, anfibológica. La escritura parece hablar con los lectores, pero, en realidad, si se le pregunta algo, se descubre que es muda, nada puede responder ni aclarar. En la oralidad, esas limitaciones pueden suplirse con un gesto, con una determinada cadencia, con un tono. En cambio, la escritura no tiene más defensa que los signos y está condenada al equívoco o al silencio.

De la Edad Media nos interesan dos aspectos fundamentalmente, la escolástica y los nominalistas. El propósito de toda la Edad Media cristiana fue fijar el sentido alegórico de las Sagradas Escrituras. El Medievo, en este sentido, desde San Agustín a Santo Tomás pasando por San Clemente de Alejandría,

constituye un fabuloso trabajo de exégesis. Se dejan de lado las cuestiones trascendentales acerca del lenguaje pero, curiosamente, se enfoca (aunque sin debate) otra cuestión trascendental, y es la de poner en juego nada menos que los mecanismos de la interpretación del lenguaje escrito. Como afirma Domínguez Caparrós (1993: 133-136), esta época es fundamental para entender la teoría de la interpretación literaria. Tan solo al judío cordobés Maimónides le asaltan las dudas, y en su *Guía de perplejos*, ante la ingenua interpretación de cualquier tipo de texto sagrado, lamenta que “el ignorante y el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno” (1190: 59). Solo la navaja de Occam, verdadera pionera de la filosofía del lenguaje, viene a poner orden al proponer conceptos fundamentales (términos de primera intención, términos de segunda intención, signos por naturaleza, signos por convención, etc.) en su propósito de saber cómo se conoce, qué se puede conocer y cómo el lenguaje se relaciona con el mundo (esto es, el problema de la intencionalidad, o sea, cómo nuestros pensamientos y enunciados se refieren a las cosas que existen fuera de nuestra mente).

Buena parte del debate entre empiristas (Locke, Hume, Berkeley) y racionalistas (Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza) reside en analizar cómo conocemos y qué es posible conocer, cuál es el origen de las ideas y dónde están los límites del conocimiento, si en la razón o en los sentidos, qué engaña o puede conducir

más fácilmente a un error, aquello que percibimos o aquellos que pensamos. Se hacía necesario limitar los ámbitos de análisis e investigar únicamente aquellos aspectos de la realidad que caen dentro del alcance de nuestro entendimiento. Estos debates cristalizan en Kant. El gran problema de la filosofía anterior, según Kant, estriba en que se ha emprendido un análisis de lo real sin saber qué es lo que se puede conocer. Por tanto, lo primero que hay que hacer es someter la razón a juicio mediante un tribunal que no es otro que la razón misma. La tremenda paradoja de la razón es que vienen a ella cuestiones que no alcanza a responder satisfactoriamente, cuando por su naturaleza está en la obligación de contestarlas, como se indica en la *Crítica de la razón pura* (1781: 5). José M^a. Valverde ha expuesto reveladoramente el punto de partida de la filosofía kantiana:

“En la introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant escribió esta frase, de insólita elegancia y claridad: “La ligera paloma, al sentir la resistencia del aire, podría imaginarse que volaría mucho mejor en un espacio vacío (...) Nuestra mente, aunque sueñe una capacidad absoluta y total, solo puede pensar precisamente gracias a que se mueve en un elemento que la limita (...); las formas de sensibilidad y las categorías de entendimiento (...) Después de empezó a caer en la cuenta de que el verdadero aire de la paloma es más bien el lenguaje” (1995: 16-17)

No obstante, a los efectos de este estudio nos interesa más otro filósofo alemán, Wilhelm von Humboldt, a caballo entre la filosofía, la antropología y la lingüística. Humboldt representa uno de los hitos

más importantes de la lingüística comparada y en la reflexión general sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento. En sus *Escritos sobre el lenguaje*, que reúne artículos escritos entre 1820 y 1835, y en *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* se concentran ideas ya explícitas y revolucionarias como que el lenguaje es una condición necesaria para el desarrollo del pensamiento y del origen del hombre como tal. La estructura gramatical del lenguaje también refleja, incide, afecta y condiciona la propia estructura del conocer. El lenguaje no es por tanto solo un objeto inocente y objetivo, sino que se convierte en un agente activo para configurar nuestros hábitos de pensamiento creando “modelos de mundo”. Estas reflexiones le conducen a Humboldt a defender, como corresponde a los románticos, la lengua como la cristalización del ideario y la cultura nacionales.

Tanto Fernando Savater (1982: 60-66) como J. M^a. Valverde (1995: 19-22) han rastreado en la obra de Nietzsche algunos comentarios en los que el filósofo alemán critica la mediación que suponen las palabras para acceder al pensamiento. “Las palabras son solo símbolos para las relaciones de las cosas entre sí y con nosotros y nunca tocan la verdad absoluta” (en su obra inacabada *La filosofía en la época trágica de los griegos*); “El filósofo, prisionero en las redes del lenguaje”, afirma en “El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento”; *En Aurora*, 4,210 aparece que “Se ha

decidido finalmente que no hay nada bueno en sí, nada bello en sí, nada sublime en sí, nada malo en sí, sino situaciones anímicas en que proveemos de tales palabras a las cosas”; o, en la misma obra, en 1,47 se afirma: “Las palabras nos estorban en el camino”. Por último, en *Más allá del bien y del mal*, 20, 44, leemos lo siguiente:

Sometidos a un hechizo invisible, los filósofos vuelven a recorrer una vez más la misma órbita; por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica o sistemática, algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos [...] justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática –quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercicios por funciones gramaticales idénticas- todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de sistemas filosóficos.

La obra de Heidegger nos interesa en dos sentidos. En primer lugar porque es el primer filósofo, a lo que alcanzamos, que escribe un monográfico sobre un poeta, sobre Hölderlin, y aprovecha para filosofar sobre la esencia de la poesía, del nombrar, de las relaciones entre la poesía y el silencio, especialmente en las 5 máximas por las que discurre la reflexión heideggeriana en “Hölderlin y la esencia la poesía”. Por otro lado nos interesa su obra *De camino al habla* (1958), donde afirma que el Ser solo puede ser manifestado en el lenguaje porque “de todas partes nos viene el habla al encuentro”.

No obstante, será Wittgenstein quien inauguraría como tal la filosofía del lenguaje. Aunque ha habido muchos momentos de crítica del lenguaje, nuestro tema cobra una conciencia plena en la Viena de *fin-de-siècle* (Hofmannsthal, Musil, Adrian, Rilke, Wittgenstein, Freud, etc.) cuando “los escritores austriacos denuncian la insuficiencia de la palabra, incapaz ya de expresar el fluir indistinto de la vida y el naufragio de un sujeto, impotente para poner entre sí y el caos vital la red del lenguaje, disolviéndose así en una especie de río de sensaciones y representaciones” (Jarauta, 1998: 30).

En el *Tractatus*, Wittgenstein pretende delimitar lo que puede ser expresado y lo que no puede ser expresado (Wittgenstein, 1922: 11) a fin de trazar los límites de lo que debe ser objeto de análisis filosófico. Tal como hizo Kant en su *Crítica de la razón*, Wittgenstein intenta delimitar el ámbito de lo que puede conocerse. Ese límite de lo que puede conocerse estaría totalmente asociado a lo que puede pensarse y, por tanto, a lo que puede expresarse mediante el lenguaje. Parte de varios argumentos: de un lado, si debe haber algo en común entre las palabras y los hechos que ocurren en el mundo, y si el mundo es todo lo que pasa en él, se deduce que el mundo es el conjunto de todo lo que puede decirse; de otro, lo que no puede decirse es porque no puede suceder y, por tanto, no existe. Para Wittgenstein *todo lo que es pensable puede ser posible* (*Tract.* 3.02) y, por tanto, puede decirse. Una de sus afirmaciones

más radicales, consecuencia de las anteriores, es la siguiente: *“Los límites de mi lenguaje señalan los límites de mi mundo”* (Tract. 5.6). Las fronteras del lenguaje marcan los límites de lo que el hombre puede pensar. El hombre está dentro de las redes de su lógica y de su lenguaje, hasta tal punto que no puede pensarse algo extralingüístico. Wittgenstein nos muestra un ejemplo esclarecedor:

Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo ilógico no podríamos, en rigor, decir qué aspecto tendría. Representar en el lenguaje algo que contradiga la lógica es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe. (Tract. 3.031-3.032).

Considera el autor del Tractatus que existen distancias insalvables entre los signos y lo que designan. El significado de una cosa no siempre puede sustituirse por una palabra. El lenguaje necesita una ayuda exterior porque las palabras están cargadas de varios significados connotativos, emotivos y simbólicos que pueden conducir a la confusión. En otros casos, necesitamos de la ayuda exterior del mundo para definir el significado. Éste es precisamente el punto de partida de Wittgenstein en El cuaderno azul:

¿Qué es el significado de una palabra? Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra; ¿a qué se parece la explicación de una palabra? La forma en que

esta pregunta nos ayuda es análoga a la forma en que la pregunta ¿Cómo medimos una longitud? nos ayuda a comprender el problema de ¿qué es la longitud?. Las preguntas ¿Qué es la longitud?, ¿Qué es significado?, ¿Qué es el número uno?, etc., producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo (1934: 27).

Las palabras no dicen algo, sino dicen de algo. Siempre existe una mediatización. Por eso el principal estudio de la Filosofía (también de la Poesía) debe ser examinar su medio de expresión, su lenguaje, o no decir nada. Como señala José Ferrater Mora: “¿Se puede exhibir el cinco de Mayo?; bueno, cabe mostrar un calendario que indique ‘Mayo 5’, pero esto no es exhibir ni una entidad ni una imitación de la entidad” (1970: 178). El problema, según Wittgenstein, sería análogo al siguiente: “Si doy a alguien la orden ‘tráeme una flor roja de esta pradera’, ¿cómo sabrá él qué tipo de flor traerme, puesto que yo le he dado solamente una palabra?” (1934: 29). Para Isidoro Reguera, esta paradoja desencadena consecuencias transcendentales: “El que ciertas cosas no puedan ser sino mostradas, ¿es realmente una incapacidad del hombre, o constituye la mayor gloria de lo trascendente? Aquello de lo que no se habla, o de lo que se habla en silencio al hablar de otras cosas es, seguramente, lo más importante que el hombre quisiera decir con sentido” (1980: 25). Para Wittgenstein, el lenguaje es un “*vestido*” (4.002) que disfraza el pensamiento. Como disfraz, está

construido con un fin muy diferente del que permite reconocer la forma del cuerpo, de tal forma que el lenguaje nos da su propia versión de los hechos, y así, mediante esa mediación forzosa, el análisis es incomprensible e incierto. Por tanto, obtendremos mediante el lenguaje una relación metafórica de lo real. Sólo podemos descifrar o desenmascarar la realidad haciendo un esfuerzo terapéutico de análisis del lenguaje.

Otra de las cuestiones fundamentales que se percibe en el *Tractatus* es la necesidad del silencio, de callarse, según dice Wittgenstein (*Tract.*, prop. 7). Por primera vez en la Filosofía se aconseja una postura de silencio, totalmente alejada de la pretensión filosófica de explicarlo todo, lo decible y lo indecible.

En las *Investigaciones filosóficas* (1953), Wittgenstein da un giro notable a su filosofía y, con ello, a toda la filosofía del lenguaje de su tiempo. Aunque las dos obras sugieren la práctica de la filosofía como crítica del lenguaje, en el *Tractatus* esta crítica se concreta en la tarea de fijar sus límites, en tanto que en *Las investigaciones filosóficas* se concreta el análisis particularizado de diferentes áreas del lenguaje. El hombre no posee un lenguaje único sino que posee distintos usos lingüísticos, *juegos lingüísticos*. No es el mismo tipo de lenguaje el que utilizamos en actividades tan distintas como, por ejemplo, dar órdenes, resolver un problema de aritmética, inventar una historia, recitar en un teatro, preguntar, traducir de una lengua a otra, narrar un suceso, especular sobre una hipótesis,

incluso la misma matemática es un juego lingüístico que se ajusta a ciertas reglas (*Investigaciones*, 23). Esto es sin duda el inicio de las funciones lingüísticas y de los actos de habla que veinte años después desarrollarían Austin y Searle. La única forma de reconocer el significado de un término es gracias al uso que de él hacemos, de tal manera que el significado de cualquier término se puede definir como “su uso en el lenguaje” (*Investigaciones*, 43). Ese uso se halla en el lenguaje natural, elogiado por el filósofo. Ahora bien, la Filosofía no debe rectificar el lenguaje y llevarlo a una configuración perfecta (como se proponía en el *Tractatus*) sino que tiene como únicos fines denunciar los errores y equívocos del lenguaje natural y examinar los distintos tipos de juegos lingüísticos. De hecho, los problemas filosóficos se deben a errores lingüísticos; la fuente de algunas cuestiones filosóficas hay que buscarla en los malentendidos y usos incorrectos de la lengua; no son verdaderamente problemas, sino perplejidades, enigmas sin solución: “La filosofía es una batalla contra el embrujo de nuestra inteligencia a través del lenguaje” (*Investigaciones*, 96, 109). Una vez descubiertas las causas lingüísticas de los problemas filosóficos mediante un severo análisis del lenguaje utilizado en ellos desaparecerán tales problemas y se llevará la filosofía a la paz (*Investigaciones*, 133).

El filósofo debe liberarse del cerco al que le tiene sometido una razón afectada por la inseguridad y confusión del lenguaje. Varias alternativas parece

proponer Wittgenstein: hablar de cosas demostrables y poco importantes donde el lenguaje pueda resultar eficaz; inventar un nuevo lenguaje fuera de la razón con el que podamos hablar aunque entonces se debería inventar un tercero para hablar del segundo; o callarse. De cualquier modo, nos muestra el lenguaje como un disfraz que oculta la verdad de las cosas importantes y nos invita a ver más allá de él. El filósofo lo explica así:

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas __sobre ellas__ ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella)” (Tract. 6.53).

Y el poeta lo dice así:

Si no estuviera en una jaula
aprisionado por mis ojos
si mi reino no fuera de este mundo (...)
Si no fuera por eso y no estuviese
al pie de la escalera todavía.”

Valente, “No mirar”, de *La memoria y los signos*.

Después de Wittgenstein, tres líneas de la filosofía –según Carlos Thiebaut (1995: 82)- analizan los límites del lenguaje desde la perspectiva de la filosofía analítica: las corrientes postheideggerianas que se han nodulado alrededor del deconstruccionismo (Barthes, Derrida); las propuestas de algunas versiones del neopragmatismo (Rorty) y el programa

crítico discursivo heredero de la crítica cultural y filosófica de los años 40 (Habermas). Además de las apuntadas por Thiebaut, y desde un plano estrictamente semiótico y lingüístico, cabe destacar la aportación de los actos de habla en la línea de Sapir, Whorf, Peirce, Morris, Austin y Searle, así como la de la Escuela de Frankfurt y la escuela semiótica de Tartu-Moscú. A nosotros nos interesa más la primera línea, la que desemboca en la deconstrucción, por dos razones: la primera, porque es la línea que más profundiza en la escritura, la autoría y la disolución de las fronteras entre los distintos tipos de discurso; en segundo lugar, porque es la que obtiene una mejor recepción por parte de los poetas de los sesenta y setenta.

No podemos, por razones de espacio, entrar a detallar otras fuentes legendarias, teóricas y literarias que influyen en la poesía contemporánea, para lo que remitimos al estudio del que hemos partido para escribir este artículo (Pérez Parejo, 2001).

Todas estas fuentes filosóficas repercuten en la metapoesía de la Generación del 50 y en los novísimos, como demuestran los textos que presentamos al comienzo de este estudio y otros muchos que se expondrán en el debate presencial de la conferencia.

BIBLIOGRAFÍA

BUSTOS, Eduardo,

- (1987): *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED.

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, José,

- (1993): *Orígenes del discurso crítico*, Madrid, Gredos.

FERRATER MORA, José,

- (1970): *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, Martin,

- (1959): *De camino al habla*, Barcelona, Serval Odos, 1987.

HUMBOLDT, Wilhelm Von,

- (1991): *Escritos sobre el lenguaje*, (trad. de Andrés Sánchez Pascual) (prólogo de José María Valverde), Barcelona, Península. Contiene cinco artículos publicados entre 1820 y 1835.

JARAUTA, Francisco,

- (1998): “*Fin-de-siècle: ideas y escenarios*”, en Rocha, Teresa (ed.), *Miscelánea vienesa*, Cáceres, Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 29-36.

JASPERS, Karl,

- (1948-1952): *Lo trágico. El lenguaje*, (ed. de José Luis del Barco), Granada, ed. Agora, 1995.

KANT, Immanuel,

- (1781): *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1973.

- LEVY-STRAUSS, Claude,
 — (1958): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1980.
- MAIMÓNIDES,
 — (1190): *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional.
- MCLUHAN, M,
 — (1962): *La galaxia Gutemberg*, Madrid, Aguilar.
- MUÑIZ RODRÍGUEZ, V.,
 — (1989-1992): *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Anthropos.
- PAZ, Octavio,
 — (1974): *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral.
- OLSON, David R.,
 — (1994): *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, (trad. de Patricia Wilson), Barcelona, Gedisa, 1998.
- PÉREZ PAREJO, Ramón,
 — (2001): *Metapoesía y crítica del lenguaje (De la generación de los 50 a los novísimos)*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura.
- PLATÓN,
 — (1984): *Diálogos*, (ed. de Francisco Larroyo), México, Porrúa.
- REGUERA, Isidoro,
 — (1980): *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Madrid, Taurus.
- SAVATER, Fernando,
 — (1982): *Nietzsche*, Barcelona, Barcarola.

STEINER, George,

- (1989): *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, (trad. de Juan Gabriel López Guix), Barcelona, Destino, 1991.

THIEBAUT, Carlos,

- (1995): “Filosofía y literatura: de la retórica a la poética”, *Isegoría. Revista de Filosofía, moral y política*, 11, pp. 81-107.

VALVERDE, José M^a,

- (1991): “Prólogo” a Humboldt, W. V., *Escritos sobre el lenguaje*, (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Península, 1991, 5-24.
- (1995): “Pensar y hablar”, *Isegoría. Revista de filosofía, moral y política*, 11, pp. 5-41.

WITTGENSTEIN, L.,

- (1922): *Tractatus logico-philosophicus*, (trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid, Alianza, 1987.
- (1934): *Los cuadernos azul y marrón*, (trad. de Francisco Gracia Guillén), Madrid, Tecnos, 1968.
- (1953): *Investigaciones filosóficas*, (trad. de A. García Suárez y V. Moulines), Barcelona, Crítica, 1988.

Biografía

Ramón Pérez Parejo

Ramón Pérez Parejo nació en la localidad de Santa Amalia en el año 1967 y en la actualidad vive en Cáceres y actualmente realiza su actividad investigadora y docente como profesor del departamento de Didáctica de la Lengua y de la Literatura en la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura, en la que consiguió el doctorado en Filología Hispánica.

Master en Enseñanza de Español como Lengua Extranjera por la Universidad Antonio Lebrija de Madrid.

Ha publicado *Metapoesía y crítica del lenguaje (De la generación de los 50 a los novísimos)*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2002; *Metapoesía y ficción: claves de una renovación poética (Generación del 50-novísimos)*, Madrid, Visor, 2007 y varios artículos sobre poesía contemporánea en *Ínsula*, en *Revista de Literatura del C.S.I.C.*, en *Espaço/Espacio escrito*, en *Espéculo*, *Almiar*, *Anuario de Estudios Filológicos*, etc.

Ganador del X Premio de poesía "Ángel González" de Oviedo.