

LA ACTITUD ESTÉTICA ENSAYO DE SEMÁNTICA TEXTUAL¹

RAMÓN TRUJILLO
Universidad de La Laguna
rtrujil@ull.es

Resumen

This article deals with the consideration of Semantics from an aesthetic point of view. An aesthetic perspective proposes to understand the objects in their essence not to consider them just based on the purposes which they are used for. This also includes language. In order to understand what language is, it is necessary to move away its communicative properties or its links with cultural aspects. We need to understand language as itself. From this perspective, it is carried out a revision of the problem of meaning, which can not be understood either as *conventionalized referent* or *denotation*.

Lo primero es aprender a mirar los objetos *como son* y no como funciones de algo diferente de ellos mismos. Para un espíritu inteligente, no contaminado por doctrinas sobre el sentido del universo, el árbol, por ejemplo, sólo existe *para ser árbol*; la palabra, *para ser palabra*; la melodía, *para ser melodía*. No debemos mirar las cosas *en relación con su destino*, como si estuvieran ahí para cumplir un fin, pues lo que llamamos *fin* es siempre el resultado de una deducción nuestra: una consecuencia extraída de la experiencia cultural del mundo. De la observación de un objeto extraemos inferencias, pero *cada inferencia* sólo vale para *cada observación*: una generalización hecha a partir de un número forzosamente limitado de observaciones *sólo describirá esas observaciones*, pero será incapaz de informar sobre la totalidad de los acontecimientos posibles en que puede participar un objeto dado.

Desde un punto de vista banal, puede deducirse que el lenguaje –la palabra– “sirve para comunicar”: una inferencia correcta, *pero incompleta*. Una nueva observación, también banal, nos puede llevar a la conclusión de que el lenguaje “sirve para pensar”. Pero, de nuevo, comprobamos que la inferencia, con ser correcta, es insuficiente, porque puede parecer verosímil que, antes de *comunicarnos*, hayamos pensado el contenido de la comunicación. ¿Se deduce de ahí que el lenguaje sirve para comunicar lo pensado o para pensar lo que se va a comunicar? Parece que no: una parte importante de nuestros pensamientos no llega a ser comunicada jamás, y, a la inversa, es muy probable que comuniquemos cosas que no hayan sido pensadas antes, sino que hayan nacido al tiempo que se habla. Se dirá –otro lugar común– que sin la necesidad de comunicación no habría lenguaje, pero ¿se puede demostrar, por ventura, que el lenguaje naciera precisamente *de ahí*? ¿Cómo probar que

1 Desarrollo aquí algunas ideas sugeridas ya en mi *Principios de semántica textual*.

fue la necesidad de comunicarse la causa del lenguaje humano, si no podemos demostrar que sin esa necesidad no habría sido posible? Y ¿qué sucede, en fin, cuando la palabra sólo sirve *para dar gusto*?

Aunque no sabemos cuál es el fin del lenguaje, sí sabemos que al menos sirve para pensar, para comunicarnos con otros seres humanos, o para disfrutar de él y con él. Sabemos que, además de *lo que se ve desde fuera*, los hechos del lenguaje pueden ser considerados *en sí mismos*, como pueden serlo igualmente todas las cosas en general, y que esta consideración “directa” de *las cosas* es la operación más importante de nuestro intelecto: una operación previa a las operaciones abstractivas que nos conducen a la *clasificación utilitaria* del universo. (Primero conocemos y luego analizamos y, al fin, clasificamos.) El hombre actual ha sido educado en esta concepción taxonómica del mundo, tanto en el ámbito de las razones utilitarias, como en el de las razones del *entendimiento puro*. Y, así, medimos con la misma vara tanto lo que atañe al manejo y a la interpretación convencional de las cosas, como lo que tiene que ver con la intelección “directa” de las cosas, sean éstas objetos del mundo físico, sean palabras, melodías, o trazos de pincel.

Todo depende, por ello, del *punto de vista*, que puede ser el de las cosas “consideradas como independientemente existentes” —es decir; el del que cree, por ejemplo, que los referentes de las palabras son cosas *que están ahí*, al margen de las palabras mismas—; o bien el punto de vista de las cosas “consideradas como percibidas”, es decir, *cada vez que son objeto de la percepción*. Desde el primer punto de vista, la rosa, por ejemplo, será esa “flor del rosal, notable por su belleza, la suavidad de su fragancia y su color, generalmente encarnado poco subido”, como dice el diccionario académico, en tanto que, desde el otro punto de vista, habrá que distinguir entre la palabra y cada uno de los objetos que clasificamos como rosas: si nos referimos a la palabra, *rosa* será siempre “l’absence de toute rose”, como decía Mallarmé, separando, de una parte, el objeto *la palabra rosa*, y, de otra, cada uno de los objetos botánicos que clasificamos como ejemplares de un único objeto ideal (la definición de una *clase de cosas*). Porque, desde este segundo punto de vista, son posibles tanto *cada palabra*, como cada uno de esos fenómenos botánicos, siempre que no los consideremos como ejemplares englobables en una definición o abstracción —que es siempre una ficción—, sino como objetos siempre diferentes, tanto considerados entre sí, como en relación con EL ÚNICO OBJETO QUE SE MANTIENE CONSTANTE: la palabra *rosa*. La palabra se mantiene constante, frente a la variedad de sus usos y sentidos, como un “símbolo de recuerdos compartidos” (como la definía Borges), todos ellos diferentes, pero unidos sólidamente por la palabra, que es *la forma*.

Es *la actitud* lo que define a la palabra —o a la cosa— como perteneciente o no al mundo de *lo bello*. Porque *la objetividad estética requiere una actitud*: está ahí *la palabra*, por ejemplo, pero no basta; porque ha de estar, además, *como palabra; sólo como palabra*. Si, tras las palabras, queremos descubrir o entrever las cosas, nos salimos del juego, porque pasaremos a considerar al lenguaje exclusivamente en su aspecto simbólico, como una lista de nombres: como los símbolos de cosas precisas que están más allá de las palabras. Se trata, pues, de adoptar una *actitud directa* y de realizar *el ejercicio intelectual de prescindir de las cosas* que puedan estar tras las palabras, según el uso; según las convenciones culturales y del “sentido común”, etc. Es cierto que tal “ejercicio intelectual” resulta difícil para el que confunde las palabras con las cosas —sujetas, por cierto, al permanente cambio de esa subjetividad que las relaciona, siempre vagamente, con las palabras—; o la música,

con los sentimientos (más cambiantes que las nubes); o la pintura con *lo pintado* (a lo que nunca llega a igualarse). Si no se intenta este salto “en el vacío”, este acto de *razón pura* –acaso irracional para los que sólo entienden la lógica de la experiencia, *que es subjetiva*–, la intelección estética queda excluida y la palabra sólo servirá para sustituir o para representar cosas, acontecimientos y personas, o relaciones entre unos y otras. Y digo *razón pura*, porque el lenguaje es la forma primigenia de la razón: no existe la construcción idiomática irracional porque lo que llamamos razón se confunde con el lenguaje. Los que ven contradicción en esto sólo piensan en el conflicto entre un hábito consagrado y su ruptura.

Lo dicho, repito, no quiere decir que la significación estética sea algo subjetivo, sino que *sólo se ve, como todo lo que existe, desde ángulos precisos*, de la misma manera que “sólo veo” a la Tierra girar alrededor del sol cuando me sitúo en la perspectiva contraria a la de la percepción directa de las cosas². ¿Podríamos, no obstante, colegir de esa experiencia cotidiana que es falso que la Tierra gire alrededor del sol? Es cuestión de punto de vista, porque tan verdad es que la Tierra gira alrededor del sol, como que es el sol el que gira alrededor de la Tierra. Y esto mismo es lo que sucede con el significado estético: si no se sabe entender el *giro copernicano* –es decir, si la palabra gira alrededor de la *cosa*, o la *cosa* alrededor de la palabra– tampoco se entenderá la *palabra en tanto que palabra*, que es todo el secreto de la significación estética. No se trata, pues, de contraponer lo *objetivo* a lo *subjetivo*, sino de entender la relación y el sentido de la contraposición entre dos puntos de vista igualmente objetivos. Si opto por la interpretación del lenguaje como nomenclatura, no tendré más remedio que entender cualquier texto poético –palabra, música, pintura– como la representación –realista, sentimental, abstracta, psicológica– de una *realidad diferente* del lenguaje mismo, sea éste lenguaje natural, música o pintura. La visión tradicional del lenguaje lo ve como medio de comunicación: un *medio* que transmite un contenido, agregándole, a lo sumo, sentimiento, reflexión, humor, etc., que es a lo que algunos reducen *lo bello*. Si opto por la “pasión de la palabra”, es decir, por el punto de vista del *lenguaje en tanto que tal*, tendré que dar ese salto en el vacío que supone la ausencia de transmisión de un contenido racionalizable o inmutable, es decir, de un contenido “expresable en términos de realidad”. Sé que se me puede objetar –si no se me ha entendido bien– que la mayor parte de los “textos poéticos” pueden reducirse, al menos parcialmente, a eso que llamo *términos de realidad*, es decir, a nomenclaturas que reproduzcan objetos o acontecimientos posibles o verosímiles, en la experiencia cotidiana –ya que, en el fondo, sólo se trata de lo cotidiano frente a lo no cotidiano, de lo normativo frente a lo no normativo; de lo estático frente a lo dinámico; de lo muerto frente a lo vivo–: es cierto que, tras todo texto, puedo entrever otro texto –otra explicación– que se ajuste a mi manera de entender las cosas; pero no es menos cierto que el esfuerzo estético –*la actitud necesaria*– consiste en rechazar la evidencia de lo cotidiano, del *modelo cultural* de realidad vigente, para intentar alcanzar *el modelo superior*, que no consiste en otra cosa que en el PURO TEXTO –en el que la palabra *rosa* es la ausencia de toda *rosa real*–. Y esto no es, en realidad, dar un salto en el vacío, porque el texto artístico siempre será –irremisiblemente– una manera nueva de entender cada cual su propia realidad, aunque de manera distinta de la que acostumbraba. Al fin y al cabo la palabra sólo puede hacer dos cosas: o pinta una realidad preexistente o crea una realidad *que no existía antes*.

2 Que no es la “perspectiva natural”, sino la que hemos aprendido del “arte de la física”.

“Entender un texto”, desde este último punto de vista, exige la separación de *todo lo que no sea el texto*; es decir, la necesidad de poner a un lado –no de eliminar– nuestras creencias sobre la realidad y, sobre todo, nuestras creencias sobre *lo bello*, que también son un lastre no aprendido directamente en el texto, sino en los escritos de los que nos confunden con *doctrinas pragmáticas* sobre el lenguaje y sobre el arte.

Cuando afirmo que es la *actitud estética* lo que define a la palabra como objeto dotado de un *valor propio y exclusivo*, del que no puede separarse, no me refiero sólo al lenguaje natural, sino a todas las cosas que dejamos de mirar como *elementos de clases abstractas* (la silla, el árbol, el rombo), para verlos como objetos *existentes por sí mismos*. Ya he dicho que *lo bello* no es un algo subjetivo y aleatorio, sino, por el contrario, la realidad vista sin una doctrina intermediaria, *sin una interpretación previamente aprendida*. La “entrega al objeto” es lo que define a esta *actitud* de que vengo hablando. Por eso, cualquier cosa puede ser un objeto *objetivamente bello*. Si miro esta silla como una silla, es decir, como uno de los ejemplares que componen la clase *silla*; como un objeto definido previamente mediante el recurso a un fin externo a ella, sólo veré *una silla más*. Pero si la miro como un objeto único, ajeno a cualquier clasificación *lógica*³ de las cosas; si logro que su contemplación *ocupe toda mi mente*, vaciándola de todo lo que le sea ajeno, tendré entonces ante mí un objeto bello⁴: un objeto que no conocía *en sí mismo*, sino tan sólo como parte de un conjunto preciso de conceptos. Por eso he dicho que *lo bello* es, necesariamente, *algo objetivo*: no un sueño, una abstracción o un sentimiento, sino la percepción de una cosa cualquiera *como lo que es*, con independencia de toda clasificación lógica.

Si me admiro ante una puesta de sol, me admiro de algo a lo que previamente se le ha atribuido un ser y *se le ha puesto un nombre* que lo clasifica, pero no de algo a lo que yo, en ese momento y haciendo abstracción de *lo que ya sé que es*, veo como una cosa ignorada que está pidiendo un nombre nuevo para ser conocida –además– como un objeto también absolutamente nuevo. *Lo bello* es el *ser de cada cosa*, trátase de un texto, de una silla –como aquella con que Tapiès indignaba a las personas “decentes” en una exposición suya en el *Reina Sofía*–; de una melodía o de un dibujo. Porque todas estas cosas pueden ser intuitidas, desde la *actitud* de la significación, como *significándose a sí mismas*, sin la *intermediación* de un concepto elaborado previamente. Todo objeto, pues, se significa a sí mismo y, entonces, sólo significa eso: *lo que objetivamente es*. Por ello resultan tan divertidos esos profesores que discuten si las pinturas de Altamira son arte o no. Nada es arte desde la actitud taxonómica de nuestros profesores, desde esa actitud *platónica* que ve los objetos como miembros de unas clases eternas preexistentes; y, al mismo tiempo, *todo es arte*, cuando se manifiesta en su ser individual e irrepetible; es decir, sin que *se entienda* como algo ya sabido y debidamente clasificado. Lo único que escapa a la condición de *lo bello* es el *mundo rotulado*; es decir, el mundo conceptualizado, el mundo de las cosas abstractas: las *puestas de sol*, los *sentimientos sublimes*⁵, la *vida social*, el *espíritu revolucionario*, etc. Ahora bien: no todo el mundo ve la “supuesta belleza” de una puesta de sol, justamente porque esa belleza *no existe* en la puesta de sol: o es el fruto de una reflexión artística que reinterpreta los

3 La palabra *lógica* suele usarse comúnmente en el sentido de ‘lo que sucede de manera habitual o normal’.

4 En realidad, no existe la categoría de *lo feo*, que no es más que un accidente de *lo bello*.

5 ¿Cabe imaginar algo más cursí que los *sentimientos sublimes* en arte?

datos de la experiencia, o es el fruto de una cultura pictórica y literaria previa, y, entonces, nos libre Dios de los adoradores de la *belleza natural*.

Mas ¿qué sucede con cosas como *las palabras*? ¿Son entes independientes, como aquella *silla intuita*⁶ que decíamos, o son puras abstracciones, meros objetos ideales sin *masa física* alguna? ¿Son *cosas* las palabras o son *ideas* acerca de las cosas? Grave cuestión ésta, instalada justamente ante las puertas mismas del entendimiento: ¿son *cosas* las palabras?

La respuesta a esta pregunta traza una línea divisoria entre dos mundos que, si bien se hallan relacionados, mantienen, al mismo tiempo, una distancia infinita entre sí. Para empezar, está ahí el hombre *euclidiano*, que ignora la existencia de tal divisoria: para él, sólo hay cosas y acontecimientos que nos representamos mediante las palabras. Para él sólo hay cosas y acontecimientos: la palabra no tiene otro papel que representar a *esas realidades objetivas* y formar juicios acerca de ellas, gracias a las reglas de la gramática: la palabra es algo secundario que sólo sirve para reproducir; un representante que sólo reproduce *imperfectamente* lo verdaderamente real. De esta manera, el conocimiento a través de la palabra está lleno de obstáculos y deficiencias. Si el lenguaje fuera la representación “exacta” del ser de las cosas, nuestro pensamiento estaría acorde con el universo entero y todo lo pensado tendría, necesariamente, un lugar en él. Los griegos trabajaron denodadamente por separar lo verdadero de lo aparente, en la seguridad de que, si el razonamiento no se dejaba engañar por las apariencias, podría descubrir la verdad auténtica. La parte central del pensamiento griego imaginaba que el universo estaba construido conforme a razón, o, lo que es lo mismo –aunque sin ellos saberlo– conforme a la palabra. Pero la palabra servía también para mentir, porque su naturaleza era imperfecta, o, si se quiere, engañosa. Sólo liberada de sus imperfecciones, la palabra se transformaría en sinónimo de razón y, por tanto, en la fuente de que nace la verdad. Nunca ha estado el hombre tan cerca de la verdad como cuando el Evangelista, henchido de platonismo fervoroso, declara la anterioridad de la palabra a todo conocimiento y, por tanto, su *divinidad*. Es evidente que este no es ya el hombre *euclidiano* que confunde las palabras con las cosas. Por eso, cuando hablo del *hombre simple*, no me refiero al del pensamiento helénico, que ya había intuido esa verdad. La separación entre las palabras y las cosas fue siempre un serio obstáculo para el pensamiento clásico, pero no sólo para éste, ya que es la tradición gramatical –y filosófica– europea, desprovista ya de la intuición helénica, la que reafirma la creencia de que las palabras sólo son reflejos de las cosas y, por ello, imperfectos, y de que, en consecuencia, el lenguaje no es más que un objeto “interpuesto”, sin capacidad para funcionar por sí solo y sin referentes; como la música.

Al no saber separar las palabras de las cosas, el hombre común ha permanecido confuso ante el fenómeno del arte, que es tan poco artificial –tan natural– como el lenguaje mismo, si no más. Pero se interpone siempre el *prejuicio de la realidad*, que consiste, no ya en creer en la realidad⁷, sino en ignorar que esa realidad en que creemos es *lógicamente posterior* a la palabra; es decir, *posterior* a esa actitud *sintética* que aísla y separa las palabras de sus

6 Lo único que tiene, al menos para mí, existencia objetiva es *lo intuido*. No olvidemos que Descartes fundaba en la intuición del yo que piensa su creencia en la existencia.

7 *Nuestra* realidad no es “lo que es en sí misma”, sino aquello en que creemos; aquello que sentimos como existente. El mundo no es *objetivamente igual* para el creyente que para el agnóstico.

explicaciones o interpretaciones históricas; que aísla las palabras de sus definiciones (se puede entender un texto sin conocer los referentes que lo motivaron). El hombre ha construido un mundo con sus experiencias y le ha concedido el estatuto de “lo verdaderamente real”, porque es aquello en que cree, y en que vive con su experiencia organizada; con su mundo previamente interpretado⁸; con “su cultura”, en síntesis; pero el problema consiste en que no sabe —o no puede— separar el mundo de las cosas del mundo de la cultura, porque éste es sólo interpretación u ordenamiento de las cosas. No hay problema más arduo para el entendimiento que el de la separación de *la palabra* y *la cosa*, que es el componente específicamente cultural del lenguaje.

Sin embargo, la interpretación cultural del mundo no es la consecuencia necesaria del lenguaje ni su fin último, como demuestra el hecho de que seres como los monos superiores se organizan de acuerdo con hábitos colectivos aprendidos que no están biológicamente determinados para esas especies. Y lo mismo sucede con los animales domésticos, capaces de adquirir los hábitos de sus amos, como si en ellos se cifrara la verdad entera del universo. Y, así, nos encontramos al hombre, perdido entre el *mundo definido* de sus verdades y el otro mundo *no definido* de su lenguaje, en el que se mezcla un *saber no aprendido* —no explícito ni explicitable— con otro *saber aprendido* y claramente explícito. Y si digo que este hombre *euclidiano está perdido* es porque no sabe separar las palabras de las cosas, y esto le impide alcanzar esa *actitud superior* de que aquí se está tratando. Se me dirá que tal actitud no sirve para nada y que se puede vivir sin ella: es el punto de vista del *salvaje moderno*; del hombre de *La rebelión de las masas*. Porque si decidimos prescindir de la *actitud estética* y situarnos en la perspectiva puramente utilitaria —la de las cosas previamente definidas y definitivamente interpretadas—, sobra la distinción entre cosas y palabras y cualquier “reflexión seria” de nuestra visión idiomática del mundo. Pero, ¿no nos sobraría también entonces la cabeza?

La cuestión está, pues, en la distinción entre lenguaje y cultura, dos objetos que, aunque no se den separados en la experiencia, resulta necesario separar si se quiere distinguir entre la interpretación de las cosas como poseedoras de una significación social⁹, y la *percepción directa* de esas mismas cosas *en su propio ser*. Mas como son muchos los que consideran al lenguaje como un componente más de la cultura, debemos intentar ahora “poner las cosas en su sitio”. Y como quiera que se deben destacar primero las diferencias “evidentes”, comenzaré por una que no ofrece duda: cuando hablo de la *percepción directa* de las cosas, me refiero tanto a las “cosas” como a las palabras: no quiero ni puedo distinguir entre cosas y palabras, sino partir de la intuición esencial de que *las palabras son tan cosas* como esta mesa o aquel libro. Es ésta la idea fundamental: en el mundo *sólo hay cosas*; los conceptos, por el contrario, *se hallan sólo en la imaginación*. Y las cosas, en la vida cotidiana, pueden ser sin dificultad tanto materiales como inmateriales: diremos que este lápiz es una cosa; pero también diremos que la memoria, por ejemplo, es otra, si bien esta última, como la

8 El mundo en que vivimos es manejable porque ha sido previamente interpretado. Estamos ante la cultura o ante cada cultura, es decir, ante sistemas donde todo está previamente definido. Se trata de la creación de la “realidad”, que es el universo de los referentes, de las “cosas”.

9 Las cosas tienen una significación social, que es externa a ellas mismas y que se deriva de los hábitos de su uso, y, al mismo tiempo, una significación propia, que consiste en *la identidad de cada una*. La significación social es sólo *una función atribuida* y se aplica a entes abstractos; la significación propia es, simplemente, *la identidad de cada objeto*, sea éste una palabra, una melodía, o una “cosa” sin más.

vida, la paciencia o la ambición, no es propiamente material, sino, a lo sumo, algo relativo a cualidades de las cosas que forman el mundo material. Eso nadie lo pone en duda. Tanto es así, que hasta los gramáticos han solido distinguir —equivocadamente— el nombre *concreto* del nombre *abstracto*. Siguiendo a la Academia, el primero designa “seres reales o que nos podemos representar como reales”, en tanto que el segundo “no designa una cosa real, sino alguna cualidad de los seres”. La distinción, pues, entre *concretos* y *abstractos no se da entre las palabras*, sino entre las cosas que éstas designan, según se trate de *seres reales* o no. Como se ve, el criterio del gramático es el de la *realidad*, esa marca fronteriza entre lo que es y lo que no es. Pero, ¿se puede hablar de *lo que no es*? ¿Es algo *lo que no es*? Y ya que estamos usando como criterio a la realidad, ¿existen cosas que no sean reales? ¿Qué está más allá de la realidad; a qué se opone la realidad? A la irrealidad, me dirán sin duda. Pero, ¿existe la irrealidad como tal? ¿O es “sólo” una palabra que significa *como real esa irrealidad*? Al fin y al cabo, *irrealidad* es un nombre abstracto, si no me equivoco. ¿O me equivoco realmente? Si es abstracto el nombre que “no designa una cosa real, sino alguna cualidad de los seres”, ¿a qué *ser* pertenece la cualidad de la irrealidad? Porque, usando la vara de medir del diccionario académico, si *realidad* es la “existencia real y efectiva de una cosa”, o “lo que ocurre verdaderamente”, o, en fin, “lo que es efectivo o tiene valor práctico, en contraposición con lo fantástico e ilusorio”, ¿cómo es posible que exista la irrealidad, si no es porque podemos hablar de ella, como del alma o de la alegría? Y aunque *lo irreal* no exista como “ser en el mundo”, sí es evidente que existen las palabras *irreal e irrealidad*¹⁰, con existencia tan real como sus contrarios, simplemente porque son *cosas*, tan *cosas* como *libro, cantaste o bueno*. Las palabras son, pues, cosas, con el mismo derecho —si no con más— que esta mesa en que escribo o esta lámpara que me ilumina.

Las palabras existen de la misma manera que existen las *cosas* —que son lo que imaginamos como “lo verdaderamente existente”—, y quizá con más derecho que esas mismas *cosas*, ya que, como se ha venido viendo, pueden tener la *nada* como referente, es decir, *un referente inexistente*, sin dejar, por ello, de existir ellas mismas *como palabras*. Sé que puede parecer puramente retórica esta defensa de la palabra “como cosa”, pero es necesaria si queremos ser medianamente “realistas”, aunque de lo dicho pueda inferir más de uno una actitud idealista que atribuye a “simples objetos ideales”, como las palabras, la misma existencia que poseen las cosas mismas —o la que se les atribuye—. Pero se equivocan los que así piensan, porque al proclamar *la condición real de la palabra*, en oposición a su imaginaria idealidad, separo lo que es creación, de lo que es o cultura o pura naturaleza. Pero aquí hay que ir con pies de plomo, porque tenemos que empezar por distinguir algunas cosas bien distintas: a) lo que es la palabra *como símbolo*, de lo que es la palabra *como objeto primario* del entendimiento; b) lo que es la palabra *como naturaleza*, de lo que es la palabra *como cultura*.

Casi sin excepción, todos ven en la palabra *un sustituto*; no un ente verdaderamente sustantivo. No creen en la palabra: sólo creen en las cosas, a las que subordinan la palabra, relegándola a una mera función vicaria. Admitirán, incluso, que un texto verbal pueda ser bello, pero entendiendo que ese texto copia, todo lo más embelleciéndolo, un objeto o un acontecimiento real, o, por lo menos *aceptable* o *verosímil*, es decir, *pensable como real*. Me

10 Según la Academia, es “cualidad o condición de lo que no es real”, de la misma manera que *irreal* es “no real, falto de realidad”; es decir, la inexistente cualidad de la nada.

entristece la dificultad que tienen muchas personas que, por su oficio, debieran de estar habituadas a pensar por cuenta propia, para ver la palabra como el indiscutible *objeto primario*, como el indiscutible ente sustantivo de la comunicación, pues ¿qué maneja el entendimiento cuando funciona: cosas o palabras? Surgen aquí un montón de problemas que van desde el texto *sin referente demostrable*¹¹, hasta los textos ordinarios que *modifican* un referente concreto¹², que nunca es otra cosa que algo *previamente creado por la palabra*. Porque quiero referirme una vez más al problema del referente, entendido, no como el *origen*, sino como el *producto* de la palabra.

Esta es, en efecto, una cuestión seria, sobre todo si se tiene en cuenta que son muchos los que piensan que el referente *está ahí*; que es algo *dado en la realidad*; algo que *existe con independencia* del observador. No se han detenido en la consideración más elemental de todas: no existe un referente sino como contrapartida de una palabra o de un texto: sin palabra no hay referente, porque *sólo se puede ser referente de alguna palabra o texto*. El referente –los referentes– se construyen *desde la palabra* (o desde sus equivalentes, en la música o en la pintura) y *desde una actitud*. Es ésta una verdad de Perogrullo, que, sin embargo, ha permanecido ajena al pensamiento lingüístico y, particularmente, al semántico. La Academia define el referente –en su acepción lingüística– como “ser u objeto de la realidad extralingüística a los que remite el signo”, es decir, como “lo designado”, o como “la cosa o la realidad señalada” por el signo. Una definición ambigua o incompleta, sin duda, porque lo designado –la cosa o realidad señalada– es siempre *lo que entiende el destinatario del mensaje*, es decir, un objeto que *puede ser el mismo* para más de una persona, e, incluso, para toda una comunidad lingüística, pero que *puede también no serlo*, aunque no por esa esencial diversidad referencial va a dejar el referente de ser referente. Y digo *esencial diversidad referencial*, porque lo esencial *no es que todos vean lo mismo*, sino que *no todos puedan ver lo mismo*, con independencia de lo grandes o pequeñas que lleguen a resultar esas diferencias, de naturaleza indudablemente subjetiva. Pero –se me dirá sin duda–, ¿puede el referente ser sólo un objeto subjetivo? ¿No dice el diccionario que es aquello a lo que se refiere el signo; es decir –me repetirán–, *aquella cosa bien diferenciada que se nombra con la palabra*? Y así es. Pero esa “cosa” sólo estará bien diferenciada *cada vez que el signo –o el texto– sea interpretado*. Es sin duda un hecho *objetivo*, pero *no en sí mismo*, sino para *cada persona y cada vez que interpreta un signo o un texto*. No hay objetividades absolutas, ni objetos absolutos, sino objetos percibidos, es decir, que son –para nosotros– lo que son *en tanto que percibidos*. *La unidad no está en el referente, sino en la palabra*. En las ciencias humanas, decía Dilthey, “el objeto del conocimiento no es separable del sujeto de conocimiento”. La obra de arte, el texto artístico –poema, pintura, sonata– *sólo existe como objeto de conocimiento*; es decir, dentro de la ecuación objeto-sujeto. Lo *objetivo* sólo existe en tanto que directamente conocido por un observador.

El referente pertenece, pues, al *acto de la palabra* y sólo *en esa circunstancia* existe; sólo *en esa circunstancia* se encuentra absolutamente determinado. No se puede, por tanto,

11 ¿Cómo podríamos “demostrar”, por ejemplo, a qué clase precisa de pájaros pertenecen aquellos pájaros del frío de un poema de Neruda –de *Las uvas y el viento*–, en que leemos “Abajo, oscura es la selva. / Un vuelo corto, un grito / La atraviesan, / Los pájaros del frío, / Los zorros de eléctrica cola...”?

12 Y digo que *modifican* por decir algo, ya que el referente o los referentes son, como ya sabemos, los correlatos de las palabras, por lo que sólo están en la mente del *receptor*; nunca en el texto.

hablar en serio del referente de la palabra *pájaro*, por ejemplo, considerada *en general*¹³; sino del referente que se suscita en la mente de *tal* persona en *tal* circunstancia. De esta manera, el referente, que se ha tomado siempre como la “cara exterior” de la palabra, no viene a ser otra cosa que el resultado de cada interpretación concreta, y, en ese sentido, de poco sirve en una búsqueda de la significación. Porque la suposición de un referente *prácticamente idéntico* para cada palabra y para cada uno de los hablantes de una misma lengua no pasa de ser una ingenuidad estadística, pese a que, en el sentir general, haya terminado transformándose en el fundamento del significado. En efecto: *significado* ha terminado haciéndose sinónimo de lo que podríamos llamar *referente generalizado*, o *conceptualizado*, posiblemente de acuerdo con la conocida doctrina de Saussure, según la cual, el significado no es una cosa, sino un concepto. Se ha suprimido la *cosa*, que, por lo que estamos viendo, no es ni siquiera el *referente*, para sustituirla por ese *referente generalizado*, que, de ser sólo un acto del sujeto hablante, pasa a ser el acto de un *sujeto hablante idealizado*, con lo que se pretende “limar las diferencias” entre los referentes –individuales por definición–, sustituyendo los *actos lingüísticos* por *constructos lógicos*, con lo que queda definitivamente destruida la posibilidad de la *actitud estética*, de la que aquí estamos tratando, y que consiste en la percepción directa de cada acto verbal concreto; es decir, *no generalizado*. Un acto en el que lo único que se mantiene constante es *la palabra* o *el texto*, pero jamás las cosas, ideas o sentimientos que nos pueda sugerir¹⁴.

Pero al sustituir la intuición de la palabra –cada intuición concreta– por esa “abstracción limada” del concepto, nos dejamos en el camino todo lo que en el lenguaje es *idiomático*; es decir, *propio y exclusivo*, para sustituirlo por definiciones de entes que no poseen una existencia real, sino abstracta. De esta manera, la noción de *significado* aparece, en la lingüística, vinculada a la de *denotación*, o igualada a ella, en tanto que la de *denotación* se hace depender de ese ser inexistente que es el *hablante ideal*, a quien es aplicable el concepto lingüístico de *denotar*, que, según el diccionario académico, es “significar objetivamente”. El único aspecto válido o aceptable del concepto de denotación, entendido como *referente individual*, se pierde en los términos de la definición de ese ente vago que es esa *significación objetiva* porque toda significación es, necesariamente, objetiva. *Denotar* es, en efecto, “significar una palabra una realidad”, y, hasta ahí, todo estaría bien si esa realidad fuese “objetiva como tal realidad”. Pero el caso es que lo denotado no es objetivo, sin más, sino la objetivación concreta de cada palabra, tal como la ve un hablante en una situación dada de discurso.

Lo malo está en que, de hecho, por *denotación* se sigue entendiendo un conjunto de convenciones acerca de la realidad. Y, de ahí, la noción de *hablante oyente ideal*, que tiene que ver con la estructuración conceptual de *lo social* –con la organización de la *Weltanschauung*–; no con el lenguaje directamente. Y, en ese nivel de la sistematización conceptual de lo social, es válido el aforismo que enseña que hay que llamar *pan*, al pan, y *vino*, al vino. Sin embargo, en el plano de la actitud estético-lingüística, deja de ser verdadero el proverbio, porque, ahora, ni el pan se llama *pan*, ni el vino, *vino*¹⁵. No funciona ahí el código

13 Como definición.

14 A cada persona, a cada grupo humano, a cada momento de la historia de una lengua o de una cultura.

15 Es un plano puramente idiomático, en el que ni siquiera existe la sinonimia, porque no se trata ahora de *las cosas* representadas por la lengua, sino de *las palabras*, sin más, que son lo único que existe realmente en el lenguaje.

de las cosas, sino el *código de las palabras*, que no tiene que ver con un mundo de las abstracciones¹⁶, sino de los objetos vivos y singulares. Ha sido un grave error de la lingüística, en el plano de la *significación*, el haber dado entrada al aspecto *social* del lenguaje, y de ello son tan culpables el estructuralismo, como la lingüística generativa o la sociolingüística. Cuando la lingüística generativa puso sobre el tapete las ideas de *gramaticalidad* y de *competencia*, hizo girar todo lo relativo al lenguaje *en torno al individuo*, único árbitro *real* en lo que atañe al saber idiomático innato y a la gramaticalidad o no gramaticalidad de los enunciados, y, por supuesto, en lo que se refiere al llamado cambio lingüístico, pues es el individuo, y sólo él, quien ha llevado cada lengua por donde ha querido llevarla. Fue una perversión de esa lingüística, que había puesto al hombre en el centro de la gramática, la de inventar, a renglón seguido, ese *hablante-oyente ideal*, impertérrito incompetente que nada tiene que ver con aquel otro *hablante-real* que, como tal, duda, inventa, retrocede, avanza, etc., siempre sin parar. Es cada individuo concreto el que ha de decidir si tales o cuales expresiones son posibles, o cuándo infringe una regla, o para qué traslada, por ejemplo, un *la* objetivo a la mención anafórica de un sujeto gramatical, en el paso de *se aprobó la ley* a *se la aprobó*, sin que la lógica de la costumbre, que no es la de la lengua, sea capaz de explicar cómo un sujeto *-la ley-* pasa a *representarse* por un *objeto directo -la-*. Transformar al *hablante-real* en *hablante-ideal* es volver a un platonismo trasnochado que hace de las palabras imágenes ideales de las cosas; es volver al viejo error de considerar las lenguas como representaciones de las distintas visiones culturales del mundo.

Creo que se puede afirmar en serio que la palabra no es, en sí misma, un símbolo, porque aun cuando la usemos con frecuencia como señal de una cosa o de un acontecimiento concreto, siempre presentará a esa cosa o a ese acontecimiento bajo una forma diferente, envolviéndolos en una significación *que nunca sería igual* a la de otras palabras pretendidamente sinónimas. Fray Luis nos hablaba, en una oda famosa, del rigor absoluto de la música de Salinas, diciendo que *el aire se serena / y viste de hermosura y luz no usada*, y sin duda podría haber representado el mismo hecho *real* de mil formas diferentes; pero ¿se habría tratado realmente de “lo mismo”? O, mejor aún, ¿habría sido, entonces, “el mismo hecho”? Porque no conviene confundir las cosas, definidas *como tales cosas*¹⁷ en un universo cultural, con los hechos del lenguaje. El hecho mismo de que, en una convención cultural determinada, sintamos que la música puede dominar el desorden, físico o anímico, no quiere decir que eso sea *lo representado* por las palabras de Fray Luis, y no es, ciertamente, eso lo que dice el poeta, porque cualquiera que fuera el *hecho aludido* –si es que se alude a alguno en concreto–, sólo se podría haber dicho de la manera en que se dijo *-el aire se serena / y viste de hermosura y luz no usada-*, pues, cambiando una sola palabra que fuera, es evidente que ya no se diría lo mismo –y al no decirse *lo mismo*, tampoco se habría significado *lo mismo*–. Porque en aquellas palabras *no se dice nada que no sea lo que se dice*: muy grande ha de ser la ceguera del que pretenda reducir esas expresiones a juicios sobre la música, o sobre el músico ciego, o sobre cualquier cosa que sea. Eso es lo que quiero decir: que por mucho que sepamos de esas *cosas*, es decir, de las posibles *realidades* representadas por la música de Salinas –por la música de su tiempo, por una pieza musical concreta–, nunca

16 Las cosas –los elementos que integran una cultura– están definidos por sus propiedades comunes generales y el código que las contiene es un archivo etnológico de definiciones abstractas.

17 Sin contar con el observador: ¿existen cosas *no observadas u observables*?

diremos lo mismo que Fray Luis, salvo que, como he hecho yo, *lo repitamos al pie de la letra*. ¿No se deduce de ahí que lo que se dice en el comienzo de la oda no quiere decir nada, esto es, nada que se pueda explicar al margen del texto que se ha mencionado; esto es, con *otras palabras*? Y, a los que me digan que, sin el conocimiento de la música del XVI, sin el conocimiento de Salinas, sin el conocimiento de las tendencias musicales de la época, etc., no se podría entender cabalmente el poema, tendré que replicarles que se equivocan: que una cosa es entender las expresiones que he dicho y otra muy distinta conocer los referentes culturales, y que no debe confundirse nunca lo uno con lo otro, porque una cosa es la intelección verbal y otra el conocimiento de una época o de la historia de la música, etc. Y es más: se puede ser el hombre más docto del mundo en tales materias y no entender esos dos primeros versos de Fray Luis *desde la actitud estética*, sin intentar irse más allá del lenguaje, buscando mezclar con él ciertas digresiones o saberes, sean éstos sabios o pedantes. La intelección lingüística no ha de ser necesariamente erudita, y sucede que la erudición la echa a perder con frecuencia, o la hace imposible.

No es, en fin, simbólica la palabra, aunque pueda usarse, *además*, simbólicamente. Porque una cosa es el *uso simbólico* y otra, la *naturaleza simbólica*. La naturaleza es inherente; el uso, accidental. Yo no puedo decir que la palabra es inherentemente simbólica, es decir, *primariamente representativa* de algo diferente de ella misma, después de lo que acabamos de ver, a propósito de los versos de Fray Luis. Si se puede usar de manera no simbólica —pues, ¿qué simbolizaban aquellos *pájaros del frío*, de Neruda?—, o agregando a lo simbólico *algo que queda en la palabra misma* sin que pueda separarse de ella, ¿cómo podrá resultar confuso eso de que la *palabra no es primariamente simbólica*; primariamente representativa? La experiencia, que no es en sí misma sino un continuo confuso e inasible, “se declara” en el plano de la conciencia bajo la forma de las palabras. No existe ningún objeto claro y nítido que no lo sea sino bajo la forma de la palabra (o de la música o la pintura). Muchos semantistas han hablado de los “límites confusos” de la significación, sin percatarse de que los límites confusos eran sólo los de *su conocimiento*: no se puede decir, como se ha dicho, que los límites entre *casa* y *choza* sean confusos, porque nadie sepa cuándo, yendo de *casa* a *choza*, seguimos todavía en el ámbito de la primera o cuándo acabamos de entrar en el de la segunda. Son semantistas que no piensan en las palabras, sino en las cosas, que en este caso, se trata de las casas y las chozas, consideradas como entes ajenos al lenguaje. Una cosa es que nadie pueda decir jamás con precisión absoluta dónde termina algo de ser *casa* para empezar a ser *choza*, y, otra cosa bien distinta, que *casa* y *choza* —que no pueden ser más que palabras—, posean límites confusos en sus significaciones respectivas. Los límites semánticos entre las palabras son necesariamente precisos y nítidos; lo que no podrá ser nunca nítido ni preciso es la relación entre los objetos reales y los objetos lingüísticos, pues no hay, ni puede haber, correspondencia unívoca entre palabras y cosas, ya que, si así fuera, no serían posibles ni la poesía, ni el chiste, ni el refrán, por poner algún ejemplo y dejar de una vez zanjada la cuestión del carácter no simbólico del lenguaje. Las palabras se pueden usar como símbolos; pero no llegan a ser nunca verdaderos símbolos, ni siquiera cuando se usan como símbolos. Pensemos, por ejemplo, en el lenguaje jurídico, una modalidad que se construye con una clara intención simbólica: ¿podrían evitarse, no obstante, las eternas discusiones interpretativas o el recurso a jueces y árbitros en la interpretación de textos que, confrontados con la realidad, resultan en tantos aspectos confusos o imprecisos? Y si ni siquiera las normas jurídicas consiguen establecer límites precisos en la realidad que preten-

den acotar, ¿cómo podríamos ignorar el carácter esencialmente *primario* de un lenguaje que siempre puede *ir más allá* de lo que se pretende con él? ¿Dónde están, al fin, los límites entre los hechos jurídicos: en las palabras o en las cosas? ¿No son, por ventura, las palabras las que establecen unos límites *que sólo son propiamente verbales*, mientras los juristas luchan buscando en la realidad unos límites que no existen más que en aquellas? Pero aunque esto pueda parecer un disparate, la única verdad es que no existe diferencia entre significante y significado: la palabra es sólo significado, al menos considerada desde la *actitud estética*, para la cual la palabra –o el texto– nunca puede ser una cosa diferente de lo que es. Sólo así se puede entrar en el texto literario, sea culto o popular.

El “gancho” del arte suele consistir, sin embargo, en suscitar la idea de que *en determinada cosa* hay una *determinada intención*. Ese suele ser el señuelo. Bien es verdad que sólo el señuelo. El guiño del *objeto* nos hace pensar que nos están diciendo algo desde allí. Y entonces indagamos e indagamos. Y si no desesperamos de esta pesquisa y perseveramos en ella, terminaremos descubriendo que, como la Esfinge, el *objeto* no sólo no dice nada; sino que ni siquiera pretende hacerlo. El problema es que la Esfinge engaña y extravía a muchos en el laberinto de una *intención* cuyo ser consiste en no ser. Hay, efectivamente, una *intención* en el arte, pero es una *intención* sin objetivo, una intención que pierde a los que acuden a ella. El secreto de la Esfinge es que no hay secreto: que la obra de arte es sólo lo que es; que no encubre nada; que es la forma de sí misma. *Lo que parece intención es lo que hay de humano* en el arte; la sonrisa ambigua del artista. Y eso es, justamente, lo que falta en una puesta de sol, o en la vista del mar, que puede parecerle maravilloso al petimetre, aunque cotidiano y terrible al pescador. Ni en la nube, ni en el mar ni en el amanecer se descubre intención alguna: no es “te lo pongo ahí a ver qué pasa”. Por eso la *actitud estética* ante las cosas naturales, o ante las artificiales carentes de intención estética –la silla con la gabardina, de Tapiès–, requiere de un notable esfuerzo de *anti-abstracción* que se concentra en un *objeto*, arrancándolo de la clase lógica en que está incluido.

Referencias bibliográficas

Trujillo, R. (1996): *Principios de semántica textual*. Madrid. Arco/Libros.