



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS CU.

**“Lo sagrado y lo divino a través del referir de la mística,  
la poesía y la filosofía como perspectivas de la realidad”.**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**CÉSAR VIZCAYA PINEDA**

**Asesor: MTRO. Edgar Morales Flores.**

**Mayo del 2008.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## ***AGRADECIMIENTOS:***

Quiero dedicar este trabajo y agradecer primeramente a mi hijo **CÉSAR ÁYAX** ..... por darle felicidad y razón a mi existencia.

..... A mis padres **EDMUNDO VIZCAYA** y **TERESA PINEDA**, por el apoyo, la educación, el cariño y la comprensión que me brindan desinteresadamente.

A mi esposa y compañera **LILY** por ser tan valiente, por aventurarse a compartir su vida ..... conmigo, y quien es luz de la existencia mía.

..... A mis hermanos y familia que han estado en los momentos importantes de mi vida y de quienes guardaré siempre los mejores recuerdos.

A los amigos de toda la vida, con quienes crecí, compartí y me enseñaron lecciones invaluable, muy en particular a **Saúl Loredo Zarate**, por..... esas largas noches de charlas y discusiones que tanto aclararon mi pensamiento.

..... A la **Universidad Nacional Autónoma de México** quien fue mi *Alma Mater*, y donde aprendí no sólo conocimientos teóricos, sino valores y experiencias que me servirán a lo largo de la vida.

A mi Asesor **Edgar Morales Flores** por todos sus sabios consejos y por ser más que un ..... maestro: un amigo.

..... A todos mis profesores quienes con su sabiduría, hicieron que re-descubriera y re-interpretara el mundo.

A todos aquellos que de una u otra forma me apoyaron y que he olvidado mencionar: .....

**¡GRACIAS!**

## ÍNDICE.

### *“Lo sagrado y lo divino a través del referir de la mística, la poesía y la filosofía como perspectivas de la realidad”.*

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
1.- El rompimiento de la unidad: la caída.....	8
<b>I.- MÍSTICA: El rechazo y la recuperación de la unidad</b> .....	15
A) La realidad: El enemigo sagrado .....	25
B) El todo: La fusión oceánica.....	29
<b>II.- POESÍA: La evocación de los dioses</b> .....	40
A) La divinidad natural: Panteísmo poético.....	46
B) Los dioses mitológicos: Politeísmo poético.....	49
C) El estado divino: Dios y sus siervos.....	53
<b>III.- FILOSOFÍA: El retorno a la naturaleza como fundamento</b> .....	59
<b>CONCLUSIONES</b> .....	88
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	99

## INTRODUCCIÓN.

“La falta de Dios y de lo divino es ausencia.  
Ahora bien, la ausencia no se identifica con la nada sino que  
es precisamente la presencia de la que primero  
hay que apropiarse”.  
M. Heidegger

María Zambrano en su texto *El hombre y lo divino* plantea el problema que se abre al referirnos a lo divino, es decir, el tipo de relación que la humanidad tiene con el aspecto divino y con su corresponsal acompañante lo sagrado, así como sus consecuencias; plantea que los dioses o la divinidad siempre nos han acompañado de ciertas y diferentes formas; plantea en suma, el trato que la humanidad, tiene y ha tenido históricamente con *su realidad* y cómo ésta deambula entre un aparecerse y desaparecerse de distintas maneras, es decir, como se va transformando la concepción que de ella se ha hecho al mismo ritmo en el que se le presenta y se relaciona con la concepción de la divinidad en sus distintas facetas. Así, se ha dicho, -en correspondencia con Chantal Maillard- sobre Zambrano que: “La Filosofía, o mejor dicho la forma de conocimiento que ella propone, no es el desarrollo de un particular sistema intelectual ni su exposición, sino una actividad transformadora mediante la que el hombre ha de procurar situarse en una realidad de la que se ha escindido y hacerse a sí mismo recuperado, colectiva e individualmente, algo de ese origen perdido”<sup>1</sup>

El propósito que se persigue en esta exposición es tratar de presentar, analizar y problematizar cómo el situarnos y referirnos dentro de un horizonte semántico de lo que llamaremos: actitud mística, actitud poética y actitud filosófica; va aparejado con la experiencia y concepción de la realidad que en dicho momento se afirma y concibe como actual y, por tanto, de la divinidad como una manifestación, que el hombre tiene y hace de esta realidad; creo -y esta es mi propuesta-, que el hombre, siempre que se ha referido mística, poética o filosóficamente a la realidad en su aspecto divino -divino en cuanto aquello que devela lo velado en el aspecto que llamaré sagrado- esta misma realidad ha ampliado y enriquecido su horizonte, presentándose, al mismo tiempo, en sus distintas

---

<sup>1</sup> Chantal Maillard; *La creación por la metáfora*; Ed. Antropos; Barcelona 1992; Pág. 18.

facetas como resistente e inagotable al discurso, lo cual ha hecho posible de antemano, que el discurso filosófico, en su búsqueda perenne de claridad, haya hecho tantas y tan variadas teorías e interpretaciones de ella o sobre ella, intentando al mismo tiempo, capturar y concluir toda posible nueva interpretación; pero parece que pasamos por alto, sin darnos cuenta de ello, que toda posible teoría e interpretación abre la puerta a nuevas y más audaces interpretaciones sobre *eso* que de una u otra manera hemos llamado como realidad.

Discutiremos las propuestas de varios autores que a nuestro parecer están ligadas de alguna forma con lo que será nuestro hilo conductor en este proyecto: la interpretación que propone Zambrano, en su libro *El hombre y lo divino* sobre la concepción de la realidad y su carácter de mutabilidad, la propuesta zambranianiana la expondremos intentando no quedarnos en una mera repetición conceptual de su filosofía, sino que buscaremos ahondar y problematizar teóricamente este transcurrir histórico que el hombre ha experimentado con el referirse de distintas maneras –ya sea mística, poética o filosóficamente- a la realidad; experiencias que en principio describiremos como *afirmación y reducción* de lo humano; afirmación, por un lado, en cuanto se postula él mismo, como el único ser que sólo interpreta la realidad, afirmándose él mismo como un ser independiente y autónomo a esa realidad que él interpreta<sup>2</sup>; mas por otro lado se habla de reducción al ver transformado o perdido este supuesto lugar propio autónomo e independiente, al darse cuenta que en toda nueva interpretación de la realidad ésta se transforma, pero también él mismo está siendo transformado al transformar esa concepción de realidad que interpreta; estos conceptos de afirmación y reducción en todo caso los postulo en un principio como descripciones que nos ayudarán a clarificar la introducción al tema, pero en sentido más riguroso podrían incluso –si se quiere- tomarse como arbitrarios y así ser colocados en un cuestionamiento profundo pues, ¿Acaso en verdad hay una afirmación de lo humano en esta supuesta apropiación de un lugar propio, que postula a la realidad como ajena a esto meramente humano? Y ¿En verdad hay una reducción cuando el ser humano se da cuenta de que forma parte de algo que lo sobrepasa, que al transformarse lo transforma, de algo más de lo que simplemente se afirma como meramente humano? ¿No sucederá por ventura lo contrario?

---

<sup>2</sup> Sólo como acotación, se podría quizá hacer una referencia a Freud y hablar en este punto de un yo dentro de un esquema narcisista.

Estas problemáticas, claro está, se abren dependiendo de la posición teórica filosófica y de la actitud que tome el ser humano ante esa realidad siempre cambiante, pues pareciera que el cambio es lo único estable de la realidad, y darse cuenta de esto pareciera ser el trabajo originario de todo aquel que busca una respuesta filosófica a su realidad y por ende, a él mismo, pues: “Atender a lo que cambia, ver el cambio y ver mientras nos movemos, es el comienzo del mirar de verdad; del mirar que es vida”<sup>3</sup>. Y parece que no nos es ajeno ni está de más, rescatar este aspecto apropiado del rol que juega la visión, pues podemos afirmar en general, que en las distintas concepciones de la filosofía occidental, la visión juega un papel fundamental, se ha dicho que la filosofía occidental es principalmente de naturaleza visual, y para sustentar esto, sólo hace falta recordar a este respecto un icono del pensamiento platónico sobre la idea de lo bello, ya que nos dice que la belleza es la única idea que se nos aparece ante los ojos y es por medio de ella que el filósofo comienza su ascenso y búsqueda hacia el mundo de las ideas. De tal forma se intentará no sólo quedarnos en el ver, sino también escuchar y saborear todo el discurso que se desprenda de las distintas concepciones de realidad que según nuestra tesis presenta Zambrano en relación a lo divino, es decir, intentaremos dar una interpretación integral de todo el fenómeno.

De tal manera, creemos poder aventurarnos en esta exposición y tratar de problematizar la cuestión referente a que: la realidad y todo lo que ella implica - o que se implica de ella- se nos aparece o desaparece, se transforma, dependiendo del papel que el hombre asuma *frente a la realidad, frente a lo divino, en fin, frente a la divina realidad.*

Proponemos así que son tres actitudes, a saber, la de místico, poeta y filósofo, las que señalan tres ricas e inagotables fuentes históricas que nos iluminan sobre la relación del hombre y lo divino, proponemos también que estas tres actitudes muestran al mismo tiempo tres de las más interesantes y distintas formas de referirse y concebir a la *realidad*, realidad que se le presenta con distintas referencias que en su momento serán tomadas como

---

<sup>3</sup> María Zambrano; *Delirio y destino*; Ed. Mondadori; Madrid 1989; Pág. 25.

verdaderas, únicas, pero de hecho jamás concluyen su carácter de mutable e inagotable. De tal forma planteamos que todo referir desde la mística, la poesía y la filosofía son los tres modos privilegiados, en cuanto a su riqueza y expresividad, en los que el hombre experimenta, se explica y se enfrenta a esa realidad suya, serían las tres formas privilegiadas de decir o hablar sobre su *vivir o padecer, responder y cuestionar* la realidad; realidad que, de una u otra forma, se puede tratar y nombrar como divina -divina en cuanto ya hay una expresión de ella- pues ese referir místico, poético o filosófico la ha sacado ya – de una u otra forma más o menos clara- de ese vacío innombrable que está presente y envuelve todo lo sagrado.

Tal vez esta forma de tratar a la realidad como *divinizada* –hecho compartido y ubicuo en todas las culturas-, no sea un fenómeno simplemente accidental, sino quizá lo divino sea lo que está en el fondo de aquella matriz de donde han surgido los dioses, matriz a la que el hombre mismo debe su origen, su afirmación y su negación como tal, matriz siempre presente, que es y que subyace, quizá, a sus propias y distintas manifestaciones.

Sobre las fuentes presentadas y consultadas en este proyecto, nos justificamos haciéndonos un portavoz de Mircea Eliade, ya que al igual que él creo que: “Cada documento puede ser considerado como una hierofanía en la medida en que expresa a su manera una modalidad de lo sagrado [divinamente, lingüísticamente] entre las innumerables variedades existentes. Cada documento es precioso para nosotros debido a la doble revelación que cumple: 1) revela una modalidad de lo sagrado en cuanto hierofanía; 2) revela, en cuanto momento histórico, una *situación del hombre* con relación a lo sagrado”<sup>4</sup> De tal forma, y siguiendo lo antes dicho, presento una serie de textos tomados de distintas fuentes y periodos místicos, poéticos y filosóficos, y que según mi criterio expresan cambios importantes en lo que respecta a la relación humana con lo sagrado y lo divino.

Mi hipótesis en cuanto plantea estas tres actitudes de místico, poeta y filósofo como puertas o puentes a nuevos horizontes de interpretación de la realidad quedará descrita y desarrollada de tal forma como un movimiento histórico, temporal (no precisamente

---

<sup>4</sup> Eliade Mircea; *Tratado de historia de las religiones*; Ed. Era; México 1991; Pág. 26.



cronológico) en el cual, el hombre se presenta de distintas maneras con la divinidad, movimiento histórico que contiene tres momentos principales: el místico, el poético y el filosófico, cada uno de los cuales heredan algo de su antecesor y, en realidad, no hay una separación tajante, como bloques inconexos e independientes entre uno y otro, sino que se correlacionan y enriquecen hasta momentos en que no es del todo sencillo distinguirlos entre sí, con lo cual nos curamos de caer en esquematismos e historicismos, así como de participar en una concepción que bien podría equipararse a la teoría de Comte sobre el desarrollo histórico de la humanidad; aclarado esto, no obstante, se puede decir que, cada uno de estos momentos conserva una serie de aspectos propios y particulares que van cambiando y diferenciando al tiempo que se tiene una nueva relación y concepción de lo divino, es decir, se afirma también que: “Una cultura [en cuanto a su cosmovisión] depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre”<sup>5</sup> Pareciera que a este respecto no hay mucha controversia, pues es consabido que la cosmovisión de cada cultura está representada y manifestada en su relacionarse y referirse -de cualquier forma que sea- a la realidad, y la manera primordial y privilegiada en que cada cultura se refiere a ella es develando el aspecto sagrado en su panteón particular, en su configuración de la divinidad manifestada en sus dioses; sobre este punto, creemos que no podrá negarse la relación que de hecho hay y persiste entre la idea de divinidad que se tenga y la concepción de la realidad actual que se afirme en su momento- a la cual se interpreta (claro está) desde el propio horizonte histórico y cultural.

Quizá sea conveniente decir desde este momento que lo divino, la realidad y la vida, conforman extrañamente una unidad indisoluble, en la cual se otorgan al hombre, nacen en él; es decir, no es algo que él invente, en todo caso, es algo que ya siempre está ahí, inherente a él y al todo; la realidad es así entendida como una convivencia, como una correspondencia, es decir, ni hemos nosotros surgido del mundo ni el mundo ha surgido de nosotros, claramente se hace referencia y se recuerda con estas palabras algunas de las enseñanzas del maestro Heráclito cuando nos dice: “Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y

---

<sup>5</sup> María Zambrano; *El hombre y lo divino*; Ed. FCE; México 1955; Pág. 21.

será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”<sup>6</sup>. Haciendo una interpretación sobre éste fragmento, se ha dicho que las medidas de las que se habla son las concepciones aperturas teóricas de la realidad de acuerdo a nuestro horizonte de interpretación, pero la realidad tiene la capacidad de ser interpretada de infinitas formas sin agotar por ello su cualidad de ser impresionante, sorprendente, novedosa.

Afirmamos, pues, que la vida nos vive, que la vida sólo *quiere* o se manifiesta -para no caer en voluntarismos extraños- vivir en todas sus múltiples y distintas formas. Proponemos también que las distintas interpretaciones que hacemos desde nuestro particular horizonte cultural teórico no es una *causa sine qua non* de la realidad. Comulgamos por lo tanto, con la idea de que la vida nunca ha necesitado el ser pensada, entendida o racionalizada para desplegarse sobre sí misma, es decir, escapamos a un idealismo absoluto; más bien comulgamos con la idea de que en una carta sin destino se escribe la vida, y que el propósito, el sentido y el significado es algo que el hombre coloca *sobre* ella, pero este mismo *colocar sobre* es algo que ella misma posibilita; la vida es entendida pues como autocontemplación y autoconciencia, pues siendo el hombre el que contempla, él mismo no está fuera, ajeno e independiente a aquello que contempla, sino que forma parte de ello, tomando conciencia de ello, y es en esta autoconciencia donde se abren y despliegan nuevas formas y concepciones de la realidad y del ser, pues: “existe en toda toma de conciencia un crecimiento del ser”<sup>7</sup>.

De tal modo, el ser humano, desde esta perspectiva, sólo tiene sentido si se concibe como aquella parte del universo que se contempla a sí mismo y al todo, y dicha contemplación es vivencia integral; o si se quiere, decir en palabras de Nietzsche, se intentará: “*Ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*”<sup>8</sup> Es decir, no es un ver que se queda simplemente en los terrenos teóricos, sino que apela y se despliega también en la sensibilidad y aterriza integrando la experiencia total y absoluta de vida.

---

<sup>6</sup> Rodolfo Mondolfo; *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*; Ed. Siglo XXI México 1989; Pág. 34.

<sup>7</sup> Gastón Bachelard; *La poética de la ensoñación*; Ed. FCE; México 1960; Pág. 15.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche; *El nacimiento de la tragedia*; Ed. Alianza México 1995; Pág. 28.

Ahora veamos si en la exposición que se presenta se llega a sostener como viable dicha interpretación de la historia del hombre frente a la divinidad bajo las tres actitudes que se han caracterizado como privilegiadas, esto es: actitud mística, actitud poética y actitud filosófica.

## 1.- El rompimiento de la unidad: la caída.

Se comenzará planteando el supuesto de la unidad primordial, unidad primordial que aquí se entenderá como un símil al concepto de *animalidad* que Georges Bataille expone en su *Teoría de la religión*; dicho concepto de unidad primordial reúne las mismas características de lo que Bataille define como animalidad, es decir, tanto en la animalidad como en la unidad primordial se habla de inmediatez o inmanencia con respecto al medio que nos rodea, también Freud nos da una aproximación a este punto cuando dice: “Originariamente el *yo* lo incluye todo; luego, desprende de sí un mundo exterior. Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunicación más íntima entre el *yo* y el mundo circundante”<sup>9</sup>. De tal forma se puede decir que en este estado, no hay una distinción entre el sujeto o el ente y su medio o estancia, incluso entre otro ente, todo está ahí en una homogeneidad, en una semejanza en la cual no surge todavía un *yo* y un otro que se puedan distinguir, pues: “La distinción pide una *posición* del objeto como tal. No existe diferencia *aprehensible* si el objeto no ha sido puesto”.<sup>10</sup> Este poner al objeto es una acción de la conciencia, es una intencionalidad, una forma de ver al mundo como dicotomizado entre el que observa y lo que es observado y: “Con ello comienza por oponérsele al *yo* un «objeto», en forma de algo que se encuentra «afuera» y por cuya aparición es menester una acción particular”<sup>11</sup>; pero en la unidad primordial, o en lo que Bataille llama la animalidad, no existe todavía esta conciencia que ve y que pone sus categorías al mundo circundante, pues esta conciencia no pertenece a aquel plano del cual la humanidad ha salido, de donde surgió como mera naturaleza, pues de hecho, no se puede imaginar nada más extraño a nuestra manera de pensar que, por un lado, a la tierra en el cosmos silencioso sin tener el sentido que el hombre ha dado a las cosas; y por otro, el sentido de las cosas mismas, en el momento en que quisiéramos imaginarlas, sin una conciencia que las reflejase.

<sup>9</sup> Sigmund Freud; *El malestar en la cultura*; Ed. Alianza; Madrid 2003; Pág. 12.

<sup>10</sup> Georges Bataille; *Teoría de la religión*; Ed. Taurus; Madrid 1998; Pág. 22.

<sup>11</sup> Sigmund Freud; *El malestar en...*; Pág. 10.

La idea que se expone es, por fin que, en *un principio*<sup>12</sup> hay una unidad en la cual no hay distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y el exterior, pero incluso este principio es algo que se plantea desde nuestro horizonte y no es concebible como principio en el mismo momento en el que acontece, no obstante no por eso se cancela al ser evolucionado o transformado, sino que siempre está latente, si se cree en lo que el padre del psicoanálisis nos dice: “En la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como, por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad”<sup>13</sup>

Ahora bien, se ha afirmado esta unidad primordial o primigenia como *supuesto* debido a que, en ella, se plantea -aunque no ingenuamente pues muchos se siguen discursos paralelos de varios a autores relevantes en el tema que hablan sobre el mismo punto- la no aparición de una conciencia definida, pues hay que tener en cuenta y no olvidar que esto lo decimos ya siempre desde una conciencia, desde nuestra actualidad, pues: “En verdad, nunca podemos más que arbitrariamente figurarnos las cosas sin la conciencia, puesto que *nosotros, figurarse*, implica la conciencia, nuestra conciencia, adhiriéndose de una manera indeleble a su presencia”.<sup>14</sup> Pero esta interpretación del génesis de la conciencia primaria a partir de nuestra propia conciencia moderna, no es impedimento para hacer tal suposición, sino por el contrario, quizá sea una de las búsquedas más fundamentales, pues es un intento de explicarla a partir del desarrollo de ella misma, sin quedarnos únicamente en su estructura formal (como lo haría Hegel en su *Fenomenología*), sino tomando como sustento tres materiales del discurso en los cuales se plasma su desarrollo, y dentro de estas tres formas planteamos como supuesto la unidad primigenia como un estado perenne en su desarrollo, pues en realidad nunca se pierde ese estado primario -en el cual la conciencia no esta desplegada ni desarrollada, y el hombre mismo no tiene mucha diferencia entre un animal cualquiera-, sino que está en nosotros aunque ciegos a ella, deslumbrados por la claridad de nuestra actual conciencia dominadora: “La divinidad, la realidad única- es

---

<sup>12</sup> No hablamos de “principio” en términos cronológicos ni temporales históricamente, sino que nos referiremos a el, y a los estados subsiguientes, como etapas del desarrollo de la conciencia en sus múltiples reinterpretaciones. Este principio es algo que se plantea sobre aquello que, de distintas formas, se expresado como realidad; teniendo como ejes conductores los conceptos de Sagrado y Divino en los distintos discursos que se han seleccionado como privilegiados: místico, poético y filosófico.

<sup>13</sup> Sigmund Freud; *El malestar en...*; Pág. 13.

verdad- existe, pero casi nunca lavemos directamente a no ser que se nos aparezca”<sup>15</sup> Y la forma en que se nos aparece es a través de los distintos discursos y afirmaciones de ella, entre éstos, trataremos aquí de tres: el místico, el poético y el filosófico.

Tomando pues como punto de partida este supuesto de lo humano, como una cosa entre las cosas, se dice que, en dicho estado de ser natural la humanidad estaba inmersa en la realidad y era nuestra realidad nuestro lugar vital, estábamos en total unidad indiscernible e indistinguible, éramos simples criaturas naturales sin interioridad y sin exterioridad, es decir, no teníamos conciencia de algo fuera o dentro, todo estaba ahí simplemente junto, en nosotros; no había todavía cosas, estábamos en un estado tal como el de la mera percepción sensible de Hegel, cuando nos describe que: “Para nosotros o en sí, es lo universal como principio la *esencia* de la percepción y, frente a esta abstracción, los dos términos diferenciados, el que percibe y lo percibido, son lo *no esencial*”<sup>16</sup> Se podría decir que nos encontrábamos antes del nacimiento del yo y de *lo humano* como tal.

Pero pareciera que la realidad se nos disuelve entre tantas cosas que hemos afirmado de ella, por tal es recomendable rescatarla en una idea precisa, y hemos de decir que la realidad es desde la perspectiva zambrana:

“Esa estancia superior que envuelve al hombre, no-humana. Estancia –realidad- que él no inventa: la ha encontrado con su vida [...] Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad [...] La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real [...] la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida, corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos ‘sagrado’. La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga. Lo demás le pertenece”<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Georges Bataille; *Teoría...*; Pág. 24.

<sup>15</sup> Áureo Labajos (Comp); *La mística en el siglo XXI*; “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”; Ed. Trota; Madrid 2002; Pág. 49.

<sup>16</sup> G. W. F Hegel; *Fenomenología del espíritu*; Ed. FCE; México 1973; Pág. 71.

<sup>17</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 26.

Se puede complementar esta idea parafraseando lo que dice Isabel Cabrera en su libro *El lado oscuro de Dios*, pues ella afirma que mencionar lo sagrado muchas veces se interpreta como Dios mismo, pero de hecho hay una pequeña diferencia entre referir lo sagrado como un símil de Dios en cuanto persona trascendente, como un sujeto volitivo con el cual se puede establecer de una manera u otra algún tipo de relación personal, y la referencia de lo sagrado como un dios inmanente, inherente en todas las cosas, el cuál no privilegia la suerte de la especie humana: es la realidad misma; pues la realidad o el ser inmanente a ésta, no es algo que les convenga a unas cosas y a otras no, no es un accidente ni una propiedad variable, temporal que en un momento se encuentra y en otro no, sino que lo sagrado es lo perteneciente mismo a la realidad, el fundamento que la sustenta desde sí, en sí, dentro de sí y que le da existencia a través de sus distintas manifestaciones, las cuales se tratará de clarificar en lo que resta del texto.

Aquí se toma a la realidad como lo sagrado en cuanto fundamento, pero no como fundamento nacido desde la razón ni desde la conciencia, sino como aquel fundamento que si bien es concebido desde la razón, no depende de ella y escapa a la misma racionalidad y a su orden, es la temible realidad que sin importar nada se presenta y se despliega, que es concebida como salvaje e irracional desde la pobre idea de razón que se tiene, ella es anterior a la razón de un yo que la construye; es la energía que da origen y que subyace a la realidad misma: “En su forma primitiva, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz [...] No se la domestica; no se diluye ni se fracciona. Es invisible y está siempre entera allí donde se halla”<sup>18</sup>. Se podría completar esta idea haciendo referencia a ciertas doctrinas místicas religiosas de la India, como las que nos presentan las del sistema del sivaísmo de Cachemira en sus *Siva-Sutras*<sup>19</sup>; esta escuela o religión habla de la energía como la causa (material y eficiente) de todo (el universo), se la llama *Paramasiva*. En el sivaísmo se plantea que el ser se despliega por exceso de energía, el Paramasiva se polariza cuando por su propia voluntad libre comienza a vibrar la energía primigenia: “El Absoluto, originalmente inmóvil, pone en movimiento la energía que permanecía dormida como un

<sup>18</sup> Roger Caillois; *El hombre y lo sagrado*; Ed. FCE; México 2004; Pág. 15.

<sup>19</sup> Ksemaraja; *The doctrine of Recognition* (Pratyabhijnahrdyam; Tr. Jaideva Singh; Foreword, Paul Muller-Ortega) Albany, New York, SUNY Press, 1990; Trad. Elsa Cross. Pág. 1.

bloque de eternidad y que al ponerse en movimiento vibra”<sup>20</sup>. Con esta referencia y la idea que plantea se enriquece la concepción de lo sagrado en este texto, como aquella energía intratable y poderosa que despliega o hace aparecer (u ocultarse) a la realidad misma. Recurro a este ejemplo de la filosofía hindú debido a que la concepción de lo sagrado como un dios (o fuerza o energía) inmanente a la realidad misma, es mejor entendida en las culturas orientales que en las occidentales como ya bien nos lo dijo Isabel Cabrera: “El dios trascendente es la representación privilegiada por las religiones monoteístas occidentales (judaísmo, cristianismo, islamismo), o religiones proféticas, mientras que el dios inmanente se asocia a las religiones orientales o religiones místicas”<sup>21</sup> Con ello intentamos ampliar el horizonte conceptual de la filosofía occidental, -siendo que si nos abocamos sólo a éste, se nos cierran ciertos puentes y caemos al parecer en un callejón sin salida- integrando pensamientos y doctrinas como la del sivaísmo.

En este estado de unidad primigenia lo sagrado ya está presente, mas está presente de una forma especial, es decir, lo está en todo; el hombre como tal aún no lo distingue ni lo siente como *algo* porque se encuentra dentro de él, fundido en él, se puede decir con Bataille que el hombre es aquí aún sólo un animal, y que: “Cada animal está en el mundo como el agua que fluye en el interior del agua”<sup>22</sup>; la *relación* con lo sagrado por parte del hombre, en este estado aún no se daba, en cuanto que no hay *cosas* relacionándose, en todo caso, hay *identidad*<sup>23</sup>, es decir, no hay todavía sujeto ni objeto, sino un todo indeterminado, solo hay ocultación “Al representarnos el universo sin el hombre [sin el yo como conciencia cartesiana], el universo en el que la mirada del animal sería la única en abrirse ante las cosas, como el animal no es ni una cosa ni un hombre, no podemos más que suscitar una visión en la que no vemos *nada*, puesto que el objeto de esta visión es un deslizamiento que va de las cosas que no tienen sentido si están solas, al mundo lleno de sentido implicado por el hombre que da a cada cosa lo suyo. Por eso no podemos describir un objeto tal de una

<sup>20</sup> Chantal Maillard; *El Crimen Perfecto: Aproximación a la estética india*; Ed. Tecnos; Madrid 1999; Pág. 28.

<sup>21</sup> Isabel Cabrera; *El lado oscuro de Dios*; Ed. Paidós; México 1998; Pág. 186.

<sup>22</sup> George Bataille; *La oscuridad*; Pág. 40.

<sup>23</sup> Esta identidad explicaría frases tan difíciles de concebir de las filosofías orientales como: “Yo soy el todo, yo soy el absoluto”, es decir, se está hablando no de una postura dualista, sino monoteísta, la cual devendrá en un monismo pluralista. Problemas como éste de la identidad son trabajados arduamente en la filosofía occidental y con mayor precisión en Lógica, con autores como Frege, pero desde éste tipo de filosofía se



manera precisa [determinada]”.<sup>24</sup> Surge así la inefabilidad absoluta en la que se haya subsumida la humanidad en el génesis de la conciencia. O bien se podría también decir, que la humanidad tiene una relación un tanto extraña con la realidad y con lo sagrado, pues bien se puede hablar de Dios pero desde un aspecto panteísta, desde el cual, el hombre no puede aspirar a tener una relación positiva con *él*, en la imposibilidad de tener una relación de hecho y mediante el lenguaje con este Dios, pues este Dios no es el Dios de los hombres, el *padre nuestro que esta en los cielos*, sino es la realidad en todos sus aspectos sin privilegios ni arbitrariedades, simplemente es y se manifiesta en todo.

El punto fundamental de este estado es que no hay discernimiento, ni sensación de *algo* como algo, sino simple unidad absoluta de necesidades y satisfacciones: “no hay trascendencia del animal devorador al animal devorado: hay sin duda una diferencia, pero ese animal que se come al otro no puede oponerse a él en la afirmación de esta diferencia [...] No hay, del animal comido al que come, una relación de *subordinación* como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como una cosa”.<sup>25</sup> Aquí se podría hablar de un estado pre-lógico, en el cual por un lado la temporalidad no se presenta como sucesión sino como simultaneidad, y por otro, el espacio se presenta como omnipresente; estas son claves para entender aún más a fondo el concepto de animalidad y de unidad primordial.

Pero la animalidad o unidad primordial devino en el estado de *sentimiento de algo*, aunque aún no se pudiera decir de qué, un *algo* que ya nunca se irá de nosotros, devenimos a ser seres en relación, seres destinados a tener ya siempre una relación con *algo*, que por lo pronto se llamará *deidad* siguiendo la idea de Isabel Cabrera que retoma a su vez de Panikkar: “De acuerdo con Panikkar, el concepto de «deidad» (o «divinidad») logra referirse a algo intermedio entre Dios [como persona] y lo sagrado”<sup>26</sup>; esta relación se la puede denominar pues como el sentimiento de la divinidad o la deidad, pero es sólo el

---

asume que la identidad es una cualidad que todo referente tiene consigo mismo y con nada más; pero en las doctrinas místicas de hecho se afirma que hay un solo referente o incluso que no hay referente.

<sup>24</sup> Georges Bataille; *Teoría...*; Pág. 24.

<sup>25</sup> Op. Cit; Pág. 22.

sentimiento; de tal modo, la inmediatez entre el hombre y su medio en esa unidad primigenia se ha desplegado hacia una nueva apertura, hacia una nueva etapa en la concepción de la realidad, ya que: “en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como *objeto*. Y si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; yo tengo la certeza *por medio* de otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de otro, que es precisamente el yo”.<sup>27</sup> Aparece por vez primera el objeto y simultáneamente también la identificación del sujeto, se puede decir que al aparecer lo exterior aparece lo interior, lo que trae como consecuencia la idea o el sentimiento primitivo de un yo, la fragmentación y la caída o pérdida de ese estado de animalidad.

Se podría decir que dicho devenir fue la primer manifestación tanto de lo humano como de la realidad, es decir, la separación y la relación entre ambos, aun cuando no sea del todo distinguible e incluso precisa la separación entre uno y otro; se podría decir que es el nacimiento de la conciencia, aunque es una conciencia aún muy poco evolucionada en lo que respecta a todas sus construcciones sistematizadas de pensamiento, pues lo único que sabe es que: “La conciencia se revela, en primer lugar está misma, como conciencia de un objeto, o mejor, que la conciencia nunca revela más que objetos. Eso significa aún, como máximo, que sólo hay conocimiento de objetos y que la conciencia que se conoce, no se conocería sino conociera primero el objeto, ella misma desde afuera captada aisladamente como un objeto, después, es objeto como distinto a un objeto”<sup>28</sup> La conciencia pone a un objeto frente a ella y después vuelve su mirada objetivadora hacia sí misma, convirtiéndose ella misma en una meta-conciencia de sí misma, objetivándose.

Comienza el surgimiento de la razón, pero esta razón sólo se desarrollará plenamente y se postulará como la dadora de la realidad hasta la etapa filosófica.

---

<sup>26</sup> Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 191.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel; *Fenomenología...*; Pág. 64.

<sup>28</sup> George Bataille; *La oscuridad*; Pág. 43.

## I.- MÍSTICA: El rechazo y la recuperación de la unidad.

Después de superar la unidad primigenia, ese estado de animalidad, en la cual estaba inmerso, lo humano se coloca *frente* a la presencia de un *algo* que se nos manifiesta ocultamente como desbordante e inefable, desbordante e inefable son conceptos que, aún cuando pareciera que el segundo niega la posibilidad del primero, no obstante se corresponden, esto es posible de entender clarificando el doble sentido que damos al concepto de desbordante: Por un lado, la realidad se presenta como desbordante en tanto sentimiento de incapturabilidad, de sobre-llenado, y por otro en cuanto a que desborda toda categorización, por lo cual también podemos decir que es inefable. Ahora bien, sin saber qué es, el hombre lo siente, pero lo siente como algo que lo persigue, siente una sensación de persecución de lo absoluto, de lo absolutamente indeterminado: “En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un ‘espacio vital’, libre, en cuyo vacío pueda moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno. Lleno y no sabe de qué [...] No es realidad, es visión lo que le falta. Su necesidad inmediata es *ver*; que esa realidad desigual se dibuje en entidades, que lo continuo se dibuje en formas separadas, identificables”.<sup>29</sup> Se presenta la realidad como algo extraño, ajeno a sí mismo –aun cuando no hay todavía una imagen o idea clara ni de ella ni del yo- en una sensación de ininteligibilidad; el hombre siente nostalgia y anhelo de reencuentro con aquello primordial, pero también siente terror y ansiedad al perder la unidad de aquello en lo que estuvo inmerso y que ha sufrido su separación pues: “La separación del ser absoluto es la raíz del mal y el dolor y que el camino de retorno a la no-separación está abierto”<sup>30</sup> De tal forma se puede ya señalar un cambio que tiene, no obstante, dos aspectos paralelos en lo que respecta a lo humano y a la realidad: primero, la realidad ya ha salido de esa unidad primera y se ha exteriorizado; segundo, con respecto a la subjetividad, ésta se ha demarcado también en referencia a su realidad exterior; de tal forma que se puede afirmar que “El sentimiento yoico está sujeto a trastornos, y los límites del yo con el mundo exterior no son inmutables”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> María Zambrano; *El hombre...*; Pág. 22.

<sup>30</sup> Leszek Kolakowski; *Si Dios no existe...*; Ed. Tecnos; Madrid 1999; Pág. 43.

<sup>31</sup> Sigmund Freud; *El malestar en...*; Pág. 10.

Ahora bien, esta realidad externa se le presenta como desbordante en dos aspectos inseparables: como ajena y como propia; es decir, por un lado, se le muestra como ajena en tanto que es algo que siente que lo ahoga, que lo cubre e incluso, de cierta forma, lo rechaza, lo aparta, se siente perseguido y despojado de su circunstancia primaria apenas ganada al separarse del todo afirmando su propia subjetividad, el hombre se siente diferenciado y extraño en esta realidad asfixiante, asfixiante de todo y de nada, de todo porque se puede afirmar de ello cualquier cosa y, de nada, porque al mismo tiempo no se logra explicar ni agotar, -pese a todo lo que se diga desde la subjetividad- totalmente esa realidad. Y como propia en cuanto que conserva no obstante dentro de sí el sentimiento de pertenencia y comunión con ese todo.

Pero quedémonos por ahora sólo con el aspecto de esa realidad en cuanto desbordante, sin inmiscuirnos aún en los dos aspectos arriba señalados. Quizás la imagen órfica del huevo flotando en las aguas primordiales sirva para dar una idea de este estado, y esta realidad que se le presenta como oculta, como indetectable e incapturable es lo que se llamará y entenderá como *sagrado*: “lo sagrado [es] lo divino no revelado aún”.<sup>32</sup>

No revelado en cuanto a que lo sagrado no se agota y escapa a toda categoría que se le asigne, -y esto que escapa a nuestras categorías es lo que sentimos como ajeno, como extraño. Por otro lado, el simple hecho de intentar poner categorías, de dar descripciones de aquello paradójicamente indescriptible, es una manera de habérselas con a aquella realidad desbordante, esa realidad que sentimos en lo más profundo como inasible, como inagotable; o como bien lo dice Ramón Xirau: “Definir a la divinidad es limitarla. Así, para *aproximarse* a la divinidad habrá que suprimir del concepto que de ella tenemos todo lo que es de este mundo: en este sentido, y solamente en éste, podemos decir que Dios no es nada de lo que conocemos, sea lo conocido sensible, intelectual o incluso intuitivo. Tal es la vía negativa. La vía positiva consiste en atribuir a Dios *ad infinitum* lo que consideremos como positivo. Dios es desde este punto la supra-esencia, la supra-bondad, la supra-perfección.”<sup>33</sup> Xirau habla de Dios o de lo divino, mientras que aquí se habla de lo sagrado, pero hay que

<sup>32</sup> María Zambrano; *El hombre...*; Pág. 27.

<sup>33</sup> Ramón Xirau; *De mística; maestro Eckhart, san Juan de la Cruz, Edith Stein, Simone Weil*; Ed.

recordar que lo divino es lo sagrado ya revelado, referido de cierta forma, y esta cierta forma de revelar lo sagrado se puede hacer, según Xirau por estas dos vías: la vía negativa y la vía positiva. El llamarlo de una u otra forma es una forma incorrecta de referirnos a él si lo que se intenta es describirlo, conceptualizarlo, pero nos sirve como un índice o evocación si lo que se pretende es que ese aspecto sagrado no se nos diluya en una nada inaccesible: “Lo importante no solo es lograr designar, aunque sea vagamente, a Dios, a «Lo completamente Otro»; también es importante establecer con ello una relación específica, aunque no necesariamente recíproca. Lo sagrado requiere de nombres para no mezclarse vertiginosamente con el vacío. El dios inmanente parece poder esfumarse o disolverse más fácilmente que el dios persona”<sup>34</sup>. O bien si se quiere plantear en palabras del propio Bataille acerca de nuestros múltiples concepciones de Dios, él dice que: “Hablar de Dios significaría -deshonestamente- relacionar de lo que sólo puedo hablar por negación con la imposible explicación de lo que es”<sup>35</sup>. Aún así queda por hacer una conexión entre este estado de la realidad desbordante y los conceptos de lo divino y lo sagrado, incluso de Dios, pero para ello nos serviremos de las palabras de Freud cuando afirma que: “Puedo imaginarme que el «sentimiento oceánico» haya venido a relacionarse ulteriormente con la religión, pues este ser-uno-con-el-todo, implícito en su contenido ideativo, nos seduce como una primera tentativa de consolación religiosa, como otro camino para refutar el peligro que el *yo* reconoce amenazante en el mundo exterior”<sup>36</sup>. Aunque aquí Freud propone la postulación de lo sagrado y lo divino -en tanto lo religioso- como una salida al peligro, al terror, que ejerce la realidad externa -ajena- sobre el *yo*, nosotros no obstante, nos atrevemos a dar un paso más allá y pensamos que no sólo en esta concepción de la realidad como *ajena* lo sagrado y lo divino esta en relación con la realidad desbordante, sino también en el sentido de realidad que se ha denominado como *propia*, pero esto se desarrollará cuando se llegue al punto en el que el *yo* se reúne y se identifica nuevamente con la realidad externa.

Pasemos pues a clarificar más el doble sentido en que la realidad desbordante se presenta; ya se ha dicho que el hombre se enfrenta y se refiere a esta realidad sagrada (en cuanto

---

<sup>34</sup> Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 189.

<sup>35</sup> George Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 76.

<sup>36</sup> Sigmund Freud; *El malestar...*; Pág. 17.

inefable) de dos formas: 1) admitiéndola como total asfixia, como lo absoluto indeterminado que siento desde mi subjetividad como fuera de mí, que no me deja ser, que me persigue, que es mi enemiga, como *terror*: “Lo que despierta el sentimiento de lo sagrado es el horror”<sup>37</sup> ya que incluso Heidegger (en su texto “*La cosa*”) al hablar de lo terrible menciona que lo terrible (*Entsetzende*) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva, aquello que se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que la cercanía de aquello que es sigue estando ausente, incomprendida, incapturable; y 2) como lo más profundo en mí, que me absorbe y me funde con ella aunque nunca permanentemente, como aquello que es siempre otro y siempre lo propio, como *gracia*, y sobre este punto se puede decir que “El delirio se convierte entonces en exaltación que llega a la embriaguez. Entonces, esta instancia superior y desconocida se hace sentir dentro del hombre mismo. Es dentro de sí, donde siente esa realidad suprema que le impulsa y le lleva sobre todo obstáculo. La realidad en torno no se le presenta como enemiga y la pesadilla del terror ha desaparecido. Es el reverso de la persecución; es la gracia, que se dirá más tarde; es el aspecto benéfico, positivo. Porque la vida humana se da inicialmente en estas dos situaciones dos situaciones que corresponden a las dos manifestaciones de lo sagrado: la doble persecución del terror y de la gracia”.<sup>38</sup>

No está de más decirlo y plantearlo quizás sólo como acotación que, parece ser que aquí Zambrano sigue a Nietzsche en su idea de la embriaguez, pues ya Nietzsche nos ha dicho que en la embriaguez: “despiértense aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí [...] Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza con los seres humano: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre [...] en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial [...] El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza

---

<sup>37</sup> George Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 84.

entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez”<sup>39</sup>. Es la reunión y reconocimiento con lo Uno primordial que envuelve y subyace a la individuación; este Uno primordial es lo que Heráclito, una vez más llamara razón universal por distinción de la razón individual: “Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común, pues lo general a todos es lo común. Pero aún siendo el *logos* general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular”<sup>40</sup> Este *como* si de Heráclito nos señala precisamente la fragmentación y desprendimiento de la unidad primera, que la escindir, da origen a la aparición –como simple apariencia- de la subjetividad, y se toma entonces esta apariencia, de la propia subjetividad, como lo realmente verdadero (Descartes, *El discurso del método*).

Volviendo pues sobre la realidad como desbordante, se puede hacer una equiparación de esta realidad que se caracteriza también ya como sagrada con lo que Otto llama lo *numinoso*, ya que según menciona él, lo numinoso encierra una disposición del ánimo, que aun mencionada escapa a todo concepto, en este sentido también es lo que él llama: “*árreton*, inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos”<sup>41</sup>. Es aquello primigenio anterior a toda categorización, es también lo que llama como *sentimiento de criatura*, en tanto que expresa aquel desprendimiento de la subjetividad diciendo: “sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel [o aquello] que esta sobre todas las criaturas”<sup>42</sup>.

La realidad es, en este sentido desbordante y sagrada, aquello que le persigue y en efecto le ahoga, se presenta como ajena, en la imagen órfica del huevo (cerrado en mi subjetividad) flotando en las aguas primordiales (lo absolutamente otro) estado del cual aún tiene algún tipo de recuerdo y anhelo de reencuentro; mas hay un instante en que le absorbe, se lo traga rompiéndose o diluyéndose ese cascarón de la subjetividad y franqueando todo principio de individuación, sintiéndose y afirmándose como parte y como el todo mismo, se presenta como propia, como bien lo encontramos en una de las cuatro *Mahavakyas*: *ayam atma*

---

<sup>38</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 28.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche; *El nacimiento...*; Pág. 44.

<sup>40</sup> Rodolfo Mondolfo; *Heráclito...*; Pág. 30.

<sup>41</sup> Rudolf Otto; *Lo santo; lo racional y lo irracional en la idea de Dios*; Ed. Alianza; Madrid 2001; Pág. 13.

<sup>42</sup> *Op. Cit.* Pág. 18.

*Brahama*<sup>43</sup>; pero esto es sólo un instante *eterno* –eterno en cuanto fuera del tiempo lineal de la cotidianidad- que pasa para después escupirlo de nuevo a su subjetividad, sintiendo nuevamente el rechazo de lo absoluto, sintiéndolo como su enemigo. Y estos son los dos aspectos que ya arriba se han mencionado con respecto a la realidad que ahora ya se han caracterizado como desbordante y sagrada o numinosa.

En verdad, ambas formas en las que se enfrenta a la realidad se presentan en este estado en una sucesión casi imperceptible, se podría designar tal estado como el del hombre que ha tenido experiencias místicas, ya que siendo místico no deja por ello de ser hombre, o a la inversa –que sería aún más clarificante para nuestro discurso, es decir, el presentarse ante la realidad como simple hombre no anula totalmente el estado místico primario y su correspondiente sentimiento de totalidad. Esto lo se argumenta afirmando que tanto como hombre que como místico se relaciona con *la misma* realidad (absorbente), sólo que el acento que distingue el cambio (entre los dos aspectos de: ajena-propia) está en que cuando se relaciona como simple hombre en su subjetividad se siente rechazado perseguido, ajeno de cierta forma a esa realidad, mas cuando se *relaciona* como místico es absorbido y se rompe la distinción entre objeto y sujeto: “lo que la experiencia mística revela es una ausencia de objeto. El objeto se identifica con la discontinuidad; por su parte, la experiencia mística [...] introduce en nosotros el sentimiento de la continuidad”.<sup>44</sup> Esta experiencia mística le hace perder su subjetividad, al perder también dialécticamente al objeto frente a él, y la separación deviene entonces en unidad originaria, es una apropiación, pero una apropiación que bien se podría decir de nuevo es de todo y de nada: “Para venir a poseerlo todo –no quieras poseer algo en nada(...). Para venir a lo que no posees – has de ir por donde no posees”<sup>45</sup> Y he aquí que el estado primero de unidad del cual se afirmaba que está siempre sólo en estado latente, -nunca desaparecido ni anulado-, surge de nuevo, pero vuelve a ser reprimido al encontrar –para el yo apenas ganado e independizado- un aspecto de peligro y de displacer, a saber, la propia desaparición o abandono del yo: “Surge así la tendencia a disociar el *yo* cuanto pueda convertirse en fuente de displacer, a expulsarlo de

---

<sup>43</sup> Trad. Elsa Cross: “Este ser individual es el ser absoluto”.

<sup>44</sup> Georges Bataille; *El erotismo*; Ed. Tusquets; Barcelona 2002; Pág. 28.

<sup>45</sup> José Ángel Valente; *Ensayo sobre Miguel de Molinos*; Ed. Barral, Barcelona 1974; Pág. 18.



sí, a formar un *yo* puramente hedónico, un *yo placiente*, enfrentado con un *no-yo*, con un «afuera» ajeno y amenazante.”<sup>46</sup>

Este retorno a la unidad es a su vez, como ya se ha mencionado, sólo momentáneo, de ahí que vuelva a sentir la presencia de esa realidad, que lo escupe de nuevo a su individualidad, como una enemiga, vuelve a sentir a la realidad como un *mysterium tremendum*<sup>47</sup> vuelve a experimentar la sensación de lo *siniestro*, de aquello que está exteriorizado desde los temores más profundos: el rechazo. “Lo siniestro no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de su represión [...] lo siniestro sería algo que, debiendo haber permanecido oculto, se ha manifestado”<sup>48</sup>

Se presenta la doble relación con la realidad ajena y propia, la lucha que se dará en el campo entre la individualidad y la disolución, de lo interno y externo; lucha en cuanto que la identificación o la extrañes con respecto a la realidad no se resuelve con la afirmación del estado de subsumisión en ella o con la separación de ella, por un lado como el aspecto místico y por otro como simple hombre, pues lo que abandona el místico al sentir la disolución de su *yo* y volverse ante la realidad como simple hombre no anula el sentimiento de peligro, y el presentarse ante la realidad como simple hombre no anula, a su vez, el sentimiento de vacío y de extrañeza, pues: “Gran parte de lo que no se quisiera abandonar por su carácter placentero no pertenece, sin embargo, al *yo*, sino a los objetos; recíprocamente, muchos sufrimientos de los que uno pretende desembarazarse resultan ser inseparables del *yo*, de procedencia interna”<sup>49</sup> Estos dos aspectos en los que el hombre se relaciona con la realidad como: ajena y propia, también podrían leerse desde la psicología como lo infantil primordial o incluso lo fetal o lo embrionario<sup>50</sup>, lo que se refiere al plano

<sup>46</sup> Sigmund Freud; *El malestar...*; Pág. 11.

<sup>47</sup> Rudolf Otto; *Lo Santo...*; Pág. 22.

<sup>48</sup> Sigmund Freud; *Lo siniestro*; Buenos Aires, 1976; Pág. 46.

<sup>49</sup> Sigmund Freud; *El malestar en...*; Pág. 11.

<sup>50</sup> Aun cuando muchos psiquiatras como Raymon Prince y Charles Savage en su obra *Mystical Status and the Concept of Regresión* -por mencionar algunos-, han querido resumir dicho estado primario del místico a una enfermedad mental, el cual se identifica con una regresión al estado infantil, mejor denominado por ellos como el *fenómeno de Isakower*, no obstante, dicha reducción ha sido discutida y demostrada como inválida por Aimé Michel. (Para mayor información consultar la obra de Aimé Michel; *El misticismo...*; 317 pp. el

de la animalidad y la madurez desarrollada o manifestada: “Lo siniestro en las vivencias se da cuando complejos infantiles *reprimidos* son reanimados por una impresión exterior, o cuando convicciones primitivas *superadas* parecen hallar una nueva confirmación”<sup>51</sup> Siniestro que más bien Nietzsche llamara *estupor* y *terror* refiriéndose a la realidad o al aspecto dionisiaco inherente a todo ser humano incluso cuando se afirme como individualidad: “Con qué estupor tuvo que mirarle el griego apolíneo. Con un estupor que eras tanto mayor cuanto que con él se mezclaba el terror de que en realidad todo aquello [dionisiaco] no le era tan extraño a él, más aún, de que su conciencia apolínea le ocultaba ese mundo dionisiaco sólo con un velo”<sup>52</sup> Y ese velo es precisamente como ya se ha mencionado, la cáscara de la subjetividad o el principio de individuación, y esto nos lo ha venido repitiendo desde hace siglos ciertas doctrinas filosóficas-religiosas de la India con el concepto de Maya.

Así, se nos aparece lo siniestro como la cualidad de esa realidad exterior aún no revelada en nada concreto, en nada particular, sino en un cúmulo de continuos que nos presionan, pero dicha presión presupone ya una relación, -que antes no existía en la unidad primordial- a saber, de paciente-padecer, del sujeto que siente y lo que es sentido, de presionado y presión. De tal modo, la realidad se siente como rechazo, como sufrimiento<sup>53</sup>, pero es una experiencia dialéctica pues el sufrir presupone como principio el gozo y la embriaguez, y esta a su vez presupone como principio la existencia de aquello absorbente: “lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente, es decir como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras

---

cual trata todo un capítulo de manera muy perspicaz para desmentir dicha teoría que hace esta relación entre el estado primigenio del místico y el *fenómeno de Isakower*).

<sup>51</sup> Sigmund Freud; *Lo siniestro...*; Pág. 59.

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche; *El nacimiento...*; Pág. 50.

<sup>53</sup> Este concepto de sufrimiento, que bien puede entenderse como símil de dolor, también es importante señalar su significación como pasión, pero no en un sentido punitivo, sino como vivencia entera de la realidad, como un dejarse arrastrar sin intencionalidades ni trabas por lo que la vida nos presenta. Isabel Cabrera expone un ensayo muy interesante al respecto donde defiende precisamente esta tesis del dolor como vivencia o como padecimiento. (Isabel Cabrera; *El lado oscuro de Dios*; “Religión y sufrimiento”; Ed. UNAM; México 1996; 157 pp.)

palabras, como la realidad empírica”<sup>54</sup> La individuación nos protege parcialmente o aparentemente, mejor dicho, del tempestuoso mar de lo Uno primordial, lo divino nos protege igualmente de de lo intratable en lo sagrado; se cree, no obstante, que esa aparente protección no anula aquellas presencias, sino que más bien las afirma y no obstante sentimos esta realidad subjetiva, -en donde nace el pensamiento como protección individualizada y divina, que ha sido inventada e interpretada- como falsa y vacía, como una simple evocación y muestra aparentemente mediocre de lo sagrado, mas no obstante, pese a su parcial protección: “El pensamiento es una prohibición útil”<sup>55</sup> Dado que el pensamiento y la afirmación del yo nos proporciona seguridad ante eso extraño de afuera, de tal manera es comprensible lo que nos dice Freud: “En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás”<sup>56</sup>

Después de todo esto, no obstante, comienza a encontrarse un sentido y una interpretación de ese doble sentir primordial e inefable, y esta interpretación es algo que el hombre pone para explicarse ese sentimiento que proviene desde lo más profundo de sí mismo, pero dicha interpretación exterioriza eso que es inherente a nosotros, y lo coloca como algo que se encuentra ahí enfrente, fuera, y, no obstante, tan dentro de nosotros, es decir, lo sagrado forma también parte de nuestra más íntima subjetividad: “La percepción de un mundo real y con significado está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado [descubrimiento como develación, es decir, con el aparecer de lo divino]”<sup>57</sup> Aun cuando se debe señalar que aquí lo sagrado no ha quedado totalmente descubierto - y de hecho jamás queda totalmente develado- sino sólo una parte de él -pero hay que recordar que en lo religioso, la parte devela al todo y lo contiene-, aún así, no hay conocimiento patente de él, sino sólo intuición y experiencia viva; así pues se está ya en el terreno del referir lo sagrado mediante lo divino y, en cuanto tal, es preciso decir que lo sagrado es el lugar en el cual se da la separación entre la unidad y la individualidad, o si se quiere, entre lo oculto y lo

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche; *El nacimiento...*; Pág. 57.

<sup>55</sup> George Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 36.

<sup>56</sup> Sigmund Freud; *El malestar en...*; Pág. 9.

<sup>57</sup> Mircea Eliade; *La búsqueda*; Ed. Megápolis; Buenos Aires, 1971; Pág. 7.

manifiesto, entre lo conciente y lo inconsciente, ya que para algunos: “Lo sagrado puede ser y ha sido entendido como el ámbito de la mediación entre lo profano y lo divino. Sagrado sería tanto el lugar de la comunión del hombre con sus dioses, como todo aquello que dé lugar a tal comunicación o al contacto del hombre con lo invisible, con aquellas fuerzas que, aparentemente ajenas a él, siente, no obstante, como terriblemente propias, más íntimas incluso que todo lo que, también aparentemente, le constituyen”<sup>58</sup> Lo es sagrado la realidad que se le presenta al hombre, en la cual se encuentra, aun cuando le aterra e intenta protegerse de ella mediante su evocación, mediante su referir, mediante por fin, la aparición de lo divino.

---

<sup>58</sup> Chantal Maillard; *El Crimen...*; Pág. 51.

### A) La realidad: El enemigo sagrado.

Ya se ha mencionado que el hombre se relaciona con la realidad -que se le presenta dualmente como ajena y como propia- de una doble manera: como simple hombre y como místico; aquí nos interesaremos, por el momento en aclarar un poco más la relación como simple hombre. En esta relación el hombre, en tanto ser subjetivo, se siente rechazado, (después de haber devenido su unidad primera, después de ocultar<sup>59</sup> lo Uno primordial como perteneciente a él) se siente presionado, y de dicha presión y desprecio, del rechazo y pérdida de su primer momento como pura animalidad, como continuidad y unidad primera nace la lucha con esa realidad: “Es sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia humana que es vivir humanamente. Pues antes que entrar en lucha con otro hombre y más allá de esa lucha, aparece la lucha con ese algo que más tarde, después de un largo y fatigoso trabajo, se llamarán dioses”<sup>60</sup> Se siente el hombre perseguido por fuerzas que, más adelante (en la fase poética) llamará dioses; se siente acorralado y sin salida, sin lugar propio, sin refugio, ya que su individualidad surge no autónomamente, sino dialécticamente por el estar frente a *algo*, pero ese estar frente a *algo*, se convierte rápidamente en estar contra *algo*, que aún no está caracterizado; de tal modo que, al no encontrar categóricamente un objeto fuera, sino al sentir la presencia y el vacío de tal, ese sentimiento de rechazo se vuelque contra sí mismo y es lo que en el fondo de sí le causa displacer, malestar y sufrimiento, es decir, el sufrimiento se interioriza. Así, en un primer momento el hombre no encuentra un objeto claro y distinto al cual o sobre el cual descargar su sentimiento de rechazo, sino que se siente rechazado por algo que no sabe que es, se siente perseguido: “En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución: se está perseguido sin tregua por ellos y quien no sienta esta persecución implacable sobre y alrededor de sí [...] en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos”<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Ocultar es en este sentido no poder mostrar algo que no obstante se encuentra presente mas no develado, como no aparición.

<sup>60</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 22.

<sup>61</sup> *Op. Cit.* Pág. 21.

Como ya se ha mencionado arriba, en esta relación con la realidad los dioses aún no están conformados ni categorizados como tales, sino sólo como fuerzas desbordantes, inefables; en esta relación con la realidad aún no delimitada pero ya presente, el hombre se siente perseguido, perseguido de aquello que lo expulsó de sí, siente a su realidad originaria, (que es la misma de la unidad primaria sólo que ya sentida como *algo fuera*), como un delirio: “En el principio era el delirio; quiere decir que el hombre se sentía mirado sin ver. Que tal es el comienzo del delirio persecutorio: la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible. Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira”<sup>62</sup> En este estado, aún se conserva mucho de esa falta de conceptualizaciones que son inherentes al estado de la animalidad, aquí no hay aún definiciones, en todo caso sólo hay descripciones, los adjetivos funcionan como nombres, no hay calificativos ni caracterizaciones, son sentimientos tan inefables como los del nacimiento: “En el principio era el delirio; el delirio visionario del caos y de la ciega noche. La realidad agobia y no se sabe su nombre”<sup>63</sup> Delirio que se le presenta como un caos, como no aparición, no hay apariencia sino ocultación, la realidad se le oculta a la vez que se hace sentir como algo fuera, pues la forma primaria en que la realidad, el mundo, se presenta al hombre no es como apariencia, sino como una completa ocultación, una ocultación y misterio radical.

Aquí nos seguimos moviendo en el terreno de la animalidad -pues hay que recordar que todos los estados no son simplemente superados y abandonados, sino que están actualizándose constantemente- aún cuando ya haya una muy primitiva concepción de nuestra mismidad; esta animalidad no es una animalidad sin contenido como en la unidad primaria, sino que ha adquirido un nuevo aspecto, el contenido de este estado es el sentimiento, el cuál devela por decirlo de algún modo al yo paciente, pero aquello que se siente aún carece de nombre, de categoría en la cual se pueda capturar, con la cual se pueda manipular, así nos lo describe Caillois cuando habla sobre el aspecto de lo sagrado: “se ofrece como un verdadero *dato immediato de la conciencia*. Se la puede describir, descomponer en sus elementos y teorizar sobre ella. Pero no está al alcance del idioma

---

<sup>62</sup> *Op. Cit.* Pág. 25.

<sup>63</sup> *Op. Cit.* Pág. 23.

abstracto el definir su cualidad propia, como no lo está tampoco el de formular una sensación. Así, lo sagrado aparece primariamente como una categoría de la *sensibilidad*<sup>64</sup>.

Si se quisiera utilizar categorías kantiana para iluminar más éstas afirmaciones, -sin perder en cuenta la diferencia patente entre nuestras postulaciones y Kant-, se podría decir que, en este momento el hombre aún no tiene capacidad de aplicar conceptos a sus intuiciones, sólo hay intuiciones sensibles de eso a lo que no se le puede dar ningún concepto; quizá le podríamos etiquetar con la descripción de *terror*; es puro sentimiento de desbordamiento por parte de la realidad, así, la vida humana ha sentido siempre estar ante *algo*, o mejor aún: *bajo algo*<sup>65</sup>, que será concebido en adelante como lo sagrado. En este punto es en donde comienza a vislumbrarse la idea primitiva del yo y de una conciencia humana, siendo que: “lo ‘sagrado’ es un elemento en la estructura de la conciencia, y no una etapa en su historia”<sup>66</sup>. Estructura sobre la cuál se edificará el reconocimiento y captación de la realidad, lo sagrado es el fundamento, omnipresente que posibilita el génesis de la conciencia, la *causa sine qua non* de la aparición del yo, y dialécticamente también de la realidad externa.

Así postulamos también la idea de que es aquí en donde surge la idea de un mundo con sentido, mundo que se conocerá como profano, la realidad se bipolariza en una dialéctica existencial entre el mundo profano que se da a la par del mundo sagrado, ya que se implican mutuamente, pues el sentimiento del absoluto indiferenciado, del estado de animalidad implica, al mismo tiempo - en cuanto es simplemente sentido-, el del yo individualizado y particularizado, definido y distinto; aunque la separación entre ellos no aparece en principio tajante, de hecho aparecen necesariamente como una lucha de fuerzas que mantienen, gracias a esta guerra, -según Caillois- la estabilidad y el orden cósmico: “Por lo tanto, conviene que un cerco absoluto aisle de modo perfecto lo sagrado de lo

---

<sup>64</sup> Roger Caillois; *El hombre...*; Pág. 12.

<sup>65</sup> Esta referencia de un *arriba* y un *abajo* no es accidental, pues dichas imágenes pueden muy bien referirnos a la idea de horizonte; de tal forma que se ha superado ya la ausencia de perspectiva -característica de un estado más primigenio-, mas cuando se habla de un sentimiento de estar bajo algo, se está de cierta manera ya distinguiendo, comenzando a ver desde la oscuridad de nuestra conciencia, ya hay una distinción entre lo absoluto y nosotros, entre la individuación y el todo, y dicha distinción es como el nacimiento, en el cual se pierde el lugar originario, propio, pero se adquiere un nuevo horizonte de realidad, aun cuando no sea de todo distinguible uno de otro; la conciencia comienza su labor de separación y clasificación.

profano; todo contacto es fatal para entre ambos. ‘Los dos géneros, escribe Durkheim, no pueden acercarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia’. Por otra parte, los dos son necesarios para el desarrollo de la vida: el uno como medio en que ésta se desenvuelve [lo profano], el otro [lo sagrado] como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva”<sup>67</sup>.

Será la poesía la que desdibuje este cerco entre lo profano y lo sacro, acercándonos desde nuestro mundo profano de la cotidianidad, al mundo sagrado- pues el lenguaje del poeta es el de la cotidianidad divinizada-; pero en el momento en el que señalamos el aparecer de ambas concepciones de realidad aún pareciera que se está en un estado trágico, pues el hombre se haya envuelto siempre en pugna con su realidad, a saber, el no poder estar plenamente ni en ella absorbido, ni fuera de ella independiente.

Pero esto que llamamos trágico no debe ser estrictamente entendido como algo negativo o fatalista, sino que bien se lo podría entender a la manera nietzscheana, afirmando que la vida es un choque de fuerzas, o también como nos lo expresaba Heráclito al decir que *la guerra es la madre de todas las cosas*.

---

<sup>66</sup> Mircea Eliade; *La búsqueda...*; Pág. 7.

<sup>67</sup> Roger Caillois; *El hombre...*; Pág. 14



## **B) El todo: La fusión oceánica.**

Pasemos ahora a analizar cómo es que el hombre se relaciona con la realidad desde su aspecto místico, es decir, el hombre como místico; místico en cuanto que la mística se ha entendido como aquel estado de retorno a la animalidad para conservarla superándola o enriqueciéndola, conservando el sentimiento de la unidad primera, aunque ya desde cierta racionalidad<sup>68</sup>; este retorno a la unidad primera es sólo momentáneo, es retorno a la originalidad en cuanto que en esta circunstancia, el hombre ya ha experimentado la salida, su primer rechazo de esa realidad con la que estaba fusionado en la unidad primera, ya la ha considerado como enemiga, mas llega un momento en que nuevamente es subsumido por esa realidad que lo persigue, y dicha persecución se torna en identificación, está subsumido, de nuevo, en la unidad total: “En las fases supremas de la vida mística, cuando el alma transfigurada por la unión percibe la unidad simple como estado permanente y continuo [...] la salida y el retorno se unifican, y el espíritu reafirma en un nivel superior todo lo inicialmente negado”<sup>69</sup> Arriba al referirnos a Bataille mencionamos que el mundo -que ahora ya calificamos como profano- se nos aparece como discontinuidad, mientras que en la cita que hacemos con Valente, él nos habla del estado místico como continuidad, característica particular del mundo sagrado, la cuál al ser experimentada en la mística nos muestra ese el retorno a la unidad primaria. También se menciona la reafirmación, pero debe ser entendida como una reafirmación que al tiempo que niega el estadio anterior, también lo conserva enriqueciéndolo.

Se puede decir que mientras se está inserto en el estado místico, se está en una vacuidad -o totalidad- temporal y espacial, se esta en todas parte y momentos, así como en ningún lugar ni tiempo, digámoslo, se es Dios: “Uno se une a Dios porque se concibe como parte de esa deidad, porque se aniquila como diferencia y deja de oponer resistencia a lo que concibe

---

<sup>68</sup> Sobre este punto ha una trabajo muy interesante de Vicente Fatone; (*Temas de mística y religión*; Ed. Cuadernos del sur; Argentina 1963; 86 pp.) donde postula la idea de cuatro momentos de desarrollo en el pensamiento racional lógico, los cuales serían: 1) Pre-lógico; 2) Lógico formal; 3) Dialéctico y; 4) Místico. Cada uno de los cuales conserva, al mismo tiempo que supera al anterior. Por lo cual el pensamiento y discurso místico sí se puede considerar como racional, pero como supra-racional. Tesis que también apoya nuestra formulación estructura de este ensayo, pues afirmamos que la exposición del mismo desde la mística hasta la filosofía es por mor de la clarificación de las tesis aquí propuestas, no obstante se podría visualizar en sentido inverso, es decir, desde la filosofía hasta la mística.

como la verdadera realidad”<sup>70</sup>; lo determinante y lo especial aquí es que, sin categorías, se tiene percepción y sentimiento de dicho estado y se está, entonces, en él, pues Dios se acerca al místico no como categoría, sino en la medida en que puede dejarse sentir; pero sólo por unos instantes, y es en algún resquicio de esos instantes donde logra ver desde su individualidad superada, la fusión de él con el todo, es una combinación de percepciones que se dan en una simultaneidad; digámoslo de otra forma, en el momento en el que se vive la experiencia mística, se presenta la pérdida de la individualidad y no obstante, hay una cierta clase de visión desde la individualidad, no aparece simplemente aquella primera inocencia primordial, sino que ahora ya existe alguna clase de percepción del todo, hay una especie de visión que ve desde el todo, hay, se ha dicho, una auto contemplación del todo: “Entonces, el Señor, el muy alto, me descubrió su secreto y me revelo toda su gloria. Allí, mientras yo le contemplaba, no con los míos, sino con sus propios ojos, ví que mi luz, comparada con la suya, no era más que tiniebla y oscuridad...”<sup>71</sup>

Reafirmemos este punto, indudablemente pasa algo extraño, es decir, hay una identificación con el todo y al mismo tiempo una distinción de él; lo primero implicaría una negación de lo segundo y lo segundo una negación de lo primero, mas ambos se dan a la vez, pues, siguiendo a Fatone, diríamos que ya se ha superado el estado de pensamiento lógico y se ha pasado al estado dialéctico, y en él hemos descubierto otra característica de la experiencia mística, su aspecto paradójico: “La primera paradoja del místico es situarse en el lenguaje, señalarlo desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar. Cabría decir, en este sentido, que el místico se sitúa paradójicamente entre el silencio y la locuacidad”<sup>72</sup> De tal modo que la mística implica una trascendencia a la razón, pero no por ello es infra-racional, sino que quizá sea una experiencia supra-racional, ya que es un fenómeno en el cual se le permite a la conciencia individual participar de categorías universales. Así pues, no es volver a la ingenuidad total del estado de animalidad, sino es

---

<sup>69</sup> José Ángel Valente; *Ensayo...*; Pág. 22.

<sup>70</sup> Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 187.

<sup>71</sup> Citado de: *Memorias de los amigos de Dios; Acta sanctorum*; Trad. Courteille; París 1899; pp132. por Rudolf Otto; *Lo Santo...*; Pág. 32.

<sup>72</sup> José Ángel Valente; *Ensayo...*; Pág. 11.

una vuelta dialéctica en la cual se retoman los estados anteriores, se conservan y se superan en una comunión y reencuentro, ¿con qué? Con todo, con la matriz de las cosas.

Después de todo lo dicho anteriormente, hemos llegado a un punto en el que hace falta detenernos y que es importante para nuestra exposición, a saber: el lenguaje del místico; y respecto a él se puede decir que hay una dislocación, hay una apertura a nuevas significaciones, el lenguaje adquiere un nuevo sentido, quizá el primigenio, es experiencia determinante, no un utilizar el lenguaje sino un vivir en el lenguaje, pero para que sea esto posible, dicho lenguaje es muy distinto al lenguaje referencial, se rompe la dualidad y distinción entre referente y referido, y en este rompimiento de la dualidad se abre un vacío, un vacío en el cuál se inserta la experiencia mística que lo contiene todo:

“Llamo máximo a aquello que es lo mayor que se puede encontrar [...] la plenitud conviene a un solo ser. Así, la maximidad coincide con la unidad, que es también entidad [...] el máximo absoluto es algo único, que es todas las cosas; en el cual están todas las cosas, porque es el máximo. Y como no se le opone nada, coincide a la vez con él el mínimo; por eso está en todas las cosas. Y por ser absoluto, es en acto todo posible, no sufriendo ninguna restricción por las cosas, sino procediendo todas de él”<sup>73</sup>

Siguiendo el discurso de Nicolás de Cusa podríamos decir que, para entender el discurso místico no podemos tratarlo sólo con las herramientas intelectuales de los principios lógicos, ni acercarnos al lenguaje como un útil, sino que hay que elevar el entendimiento sobre las simples palabras y no adherirse demasiado a las estructuras del lenguaje, ya que éstas –inherentemente- no puede referir con precisión tan grandes misterios intelectuales. Es precisamente esta idea la que fija y describe el papel del lenguaje del místico, es un decir que no abarca ni agota lo que se intenta decir, es un lenguaje que sólo vislumbra la experiencia sin capturarla ni clasificarla, es decir: “Cernido en un tamiz de fuego, el lenguaje del místico está radicalmente determinado por sus contenidos o por una experiencia cuyo contenido último es el vacío en cuanto negación de todo contenido que se oponga al estado de transparencia, de receptibilidad o de disponibilidad absolutas en que la

---

<sup>73</sup> Nicolás de Cusa; *Sobre la Docta Ignorancia*; 3.546; En P. Rotta; *De docta ignorantia di Nicolo Cusano*; Pág. 306.

experiencia mística se hace posible”<sup>74</sup> Y esta es la nota esencial del lenguaje del místico, al mismo tiempo que su más grande crítica: la *inefabilidad*; no obstante, ponemos atención a ello, pese a esta cualidad de lo inefable, que bien se podría calificar como una barrera, es también la más clara advertencia de su existencia, pues: “¿Qué es exactamente lo que nos impide saber [sobre la experiencia mística]? Ya hemos visto, es la cualidad interiorizante de la experiencia mística, su carácter inefable”<sup>75</sup>. Es decir, al negarle la cualidad perspicua de locuacidad lingüística, estamos al mismo tiempo afirmando que se es algo, que ya hay algún conocimiento de ella, simplemente al advertirla como inefable, aún si se quiere afirmar que sea un conocimiento no positivo, sino que se nos presente negativamente.

Se podría decir que el lenguaje del místico se sitúa en lo que Foucault llama *heterotopía*, como aquello que siendo lenguaje rompe el mismo lenguaje: “Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no solo la que construye las frases –aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente a otras) a las palabras y las cosas”<sup>76</sup>

Como hemos visto, el discurso místico es una fuente muy rica para la reflexión, ya que a pesar de su intangibilidad, la experiencia mística se transmite por medio de un soporte material: la palabra. Pero dicha palabra está utilizada en otro sentido a como se le utiliza en el discurso filosófico, es decir como categoría; por el contrario funciona paradójicamente en contra de sí misma, como violencia y he aquí otra característica del discurso místico, su carácter paradójico y violento; no obstante, el discurso y la palabra del místico: “Proyecta conocimiento y saber precisamente a partir del reconocimiento de su limitación, de la imposibilidad de expresar la visión mística por medio de palabras”<sup>77</sup>

Creo que es buen momento para dar algunos ejemplos concretos y aterrizar todo el discurso teórico que se ha estado argumentando; pero antes de ello es importante resaltar que, aún

<sup>74</sup> José Ángel Valente; *Ensayo...*; Pág. 12.

<sup>75</sup> Aimé Michel; *El misticismo: El hombre interior y lo inefable*; Ed. Plaza & Janes; Barcelona 1979; Pág. 23

<sup>76</sup> Michael Foucault; *Las Palabras y las Cosas*; Ed. Siglo XXI; Argentina 2004; Pág. 3.

<sup>77</sup> José Valente; *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*; Ed. Tecnos; España 1995; Pág. 293.

habiendo muchísimos ejemplos creo que los que a continuación presento, resumen y encierran de manera afortunada todo lo que se ha estado diciendo. Podemos comenzar con Johann Tauler, un dominico alemán de principios del siglo XIV el cual nos dice: “Son las tinieblas misteriosas donde se esconde el Bien sin límites. Te sientes prendido y absorbido por algo simple, divino, ilimitado, de tal modo que parece que no puedes diferenciarte de ello [...] En esta unidad se borra la sensación de lo múltiple [...] Llamo a este estado de oscuridad indecible y, sin embargo, es la verdadera luz de la esencia divina. Puede llamársele también soledad inmensa e incomprensible porque en ella no encuentras senda, ni puente, ni modo de ser particular: está por encima de todo ello”<sup>78</sup> Aquí encontramos esa pérdida de la multiplicidad y la identidad con la unidad primordial de la cual se ha estado haciendo mención. Ahora bien, en dicha pérdida de la multiplicidad también se da la pérdida de la individualidad, pues es claro que el principio de individualidad presupone de antemano una separación con lo otro, o como nos lo dice él mismo autor, hay momentos en los cuales te hundes y desapareces en las grandes profundidades de Dios. Sin lugar a dudas se habla aquí de una experiencia mística auténtica, pues contiene características de las que ya se han mencionado; pero no hay que quedarse sólo con este ejemplo, es conveniente tomar la perspectiva femenina en tal fenómeno, por lo cual menciono a continuación a Angela de Foligno del siglo XIII, la cual decía a su confesor el capuchino Arnaud, quien después escribiría su biografía: “Cuando me sumerjo en este bien y lo contemplo, ni recuerdo... ni nada que tenga forma. Lo veo todo, no obstante, y no veo nada”<sup>79</sup> Aquí está presente la cualidad de lo lleno y lo vacío identificados, del todo y la nada, de la falta de horizonte y perspectiva, de la luminosidad y la oscuridad, estado en el cual no obstante, lo único de lo que se participa es del éxtasis y la embriaguez (como nos lo dice Nietzsche al hablar de lo dionisiaco): “En el éxtasis –escribe Auguste Poulain-, el hecho es de lo más evidente. Salvo en casos excepcionales, no se puede hacer sino una cosa, *recibir* lo que Dios da. Uno está *ligado* para siempre”<sup>80</sup> Este quedar ligado es una ruptura con la cotidianidad y ya nunca se vuelve a ser el mismo o siendo el mismo, hay una muerte y una resurrección - como en todo acto de iniciación suprema-, una muerte de nuestra simpleza natural como especie humana y una resurrección al reconocimiento de nuestra verdadera participación y

---

<sup>78</sup> Aimé Michel; *El misticismo...*; Pág. 27.

<sup>79</sup> *Op. Cit.* Pág. 28.

<sup>80</sup> *Op. Cit.* Pág. 30.

comuni3n con el todo, hay una nueva perspectiva de las cosas, nos re-creamos, y al hacerlo tambi3n re-creamos al mundo.

Regresando a la identificaci3n y a la distincion con la realidad en el estado místico, el primer momento se referiría concretamente a la unidad primordial en la que no hay discriminaci3n o discernimiento, mientras que el segundo se referiría a esa etapa de rechazo, de sentirse presionado por algo fuera, se podría tambi3n decir que hay: “Identificaci3n con el vacío indecible, la experiencia del místico se aloja en el lenguaje forzándolo a decir lo indecible en cuanto tal”<sup>81</sup> Mas aqu3, en este estado místico se puede decir que hay un regreso a la unidad, unidad en cuanto recupera la continuidad rota en la adquisici3n de la individualidad insertada en el mundo profano, siendo 3sta la discontinuidad con todo lo que nos rodea, el estado místico es un estado como el de la *pasión* que Bataille describe en su *Erotismo*: “La pasi3n comienza introduciendo desavenencia y perturbaci3n. Hasta la pasi3n feliz lleva consigo un desorden tan violento, que la felicidad de la que aqu3 se trata, m3s que una felicidad de la que se pueda gozar, es tan grande que es comparable con su contrario, con el sufrimiento. Su esencia es la sustituci3n de la discontinuidad persistente entre dos seres por una continuidad maravillosa. Pero esta continuidad se hace sentir sobre todo en la angustia; esto es as3 en la medida en que esa continuidad es inaccesible, es una b3squeda impotente y temblorosa”<sup>82</sup>, as3 pues, hay un regreso a la unidad, pero no un regreso a lo mismo, hay un retroceso a lo primero, pero esto primero ya est3 transformado, ya no es la pura indeterminaci3n inefable, sino que ya comienzan los primeros intentos de decir aquello que no se puede decir, hay un avance, pero todo avance requiere primero un retroceso:

Entr3me donde no supe  
y qued3me no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

[1] Yo no supe d3nde entraba,  
pero cuando all3 me v3,  
sin saber d3nde me estaba,  
grandes cosas entend3;  
no dir3 lo que sent3,

que me qued3 no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

[2] De paz y de piedad,  
era la ciencia perfecta,  
en profunda soledad  
entendida, (v3a recta);  
era cosa tan secreta,  
que me qued3 balbuciendo,

<sup>81</sup> Michael Foucault; *Las Palabras...*; P3g. 3.

<sup>82</sup> Bataille, Georges; *El erotismo...*; P3g. 24.

toda ciencia trascendiendo.

[3] Estaba tan embebido,  
tan absorto y ajenado,  
que se quedó mi sentido  
de todo sentir privado,  
y el espíritu dotado  
de un entender no entendiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

[4] El que allí llega de vero,  
de sí mismo desfallece;  
cuanto sabía primero,  
mucho bajo le parece;  
y su ciencia tanto crece,  
que se queda no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

[6] Este saber no sabiendo  
es de tan alto poder,  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer;  
que no llega su saber a no entender entendiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

[8] Y si lo queréis oír,  
consiste esta suma ciencia  
en un subido sentir  
de la divinal Esencia;  
es obra de su clemencia  
hacer quedar no entendiendo,  
toda ciencia trascendiendo.

Aquí se lee un claro ejemplo de como san Juan de la Cruz<sup>83</sup> tiene y hace referencia a aquella experiencia de la realidad como místico, en un retroceso que provoca un avance, en la experiencia del saber no sabiendo. Es importante resaltar aquí el rol que desempeña el lenguaje, es una dislocación de su concepción como mero instrumento de referencia ya que: “En su descenso sobre el lenguaje, la experiencia del místico arrastra el lenguaje para llevarlo a un extremo de máxima tensión, al punto en que el silencio y la palabra se contemplan a una y otra orilla de un vacío [o un lleno] que es incallable e indecible a la vez”<sup>84</sup> Así nos lo explica acertadamente Edgar Morales cuando formula su concepción de un *No Sé Qué* al que hace referencia la experiencia mística, y dicha concepción consiste , a la vez, en un vacío de comprensión y de significación racional –pues la fe mística está libre de objetos racionales-, pero también en una significación de significado afectivo, planteándonos de vuelta en el plano de la subjetividad.

También se puede afirmar de esta experiencia mística que es una especie de saber, pero diferente del saber común que nos ofrece el discurso racional, pues el discurso racional presenta siempre un objeto a ser estudiado, como un saber, pero este tipo de relación con la realidad como objeto de mi saber es una relación pobre en comparación con lo que nos promete y presenta la experiencia mística, pues: “El saber no es nunca más que una relación

<sup>83</sup> Elémire Zolla; *Los Místicos de Occidente Vol. IV*; Ed Paidós; Trad. José Tosaus; España 2000; Pág. 297-299.

<sup>84</sup> José Ángel Valente; *Ensayo...*; Pág. 12.

precaria, en lugar de la relación eterna que parecía estar dada”<sup>85</sup> y de la cual la mística toma como presupuesto para el re-encuentro con ella, que es en todo caso un re-encuentro con nosotros mismos, con lo que somos y no somos al mismo tiempo. Pero hablando una vez más de los objetos de la conciencia en tanto racionalidad, se puede decir que incluso la misma conciencia se representa a ella sólo como un objeto, mientras que en la experiencia mística sucede que hay una representación de lo que se podría mencionar como el vacío de objeto o el escape a la razón, y es esta representación de una total ausencia de objeto cuando se da un saber sin parecerlo. Insistamos sobre esto, por un lado, en lo que se refiere a la razón, ésta sólo nos representa al mundo en cuanto cúmulo de objetos de su conocimiento, es decir sólo hay razón o conciencia en cuanto hay conciencia de un objeto, pues sería absurdo admitir que hay una conciencia vacía de objetos, incluso la conciencia cuando se auto-refiere a sí misma se representa a sí misma como un objeto de representación; por otro lado, en la experiencia mística se escapa a este esquema con la mención o la evocación del vacío y del no-saber como una clase o especie de saber que trasciende al saber común.

En la experiencia mística surge, se podría decir, un anhelo de escapar a lo meramente racional, surge “Allí un deseo de no-saber, de liberarse de los encadenamientos de saber, aún cuando el saber procura tranquilidad”<sup>86</sup>, pero este deseo no es un deseo destructivo o nihilista, -como se ha afirmado de muchas doctrinas orientales- sino que es precisamente el motor y la fuerza que hace funcionar e ir más allá al entendimiento y al humano en su totalidad, rompiendo sus límites y su pasividad, la tranquilidad del conocimiento es abandonada al seguir su naturaleza más primitiva -el retorno a la animalidad-, dando paso a la violencia, y por eso se describe también como violencia la experiencia de lo sagrado, violencia porque rompe esa tranquilidad que el pensamiento racional nos proporciona: y así, la experiencia mística y la trasgresión de lo prohibido, ese ir más allá de los límites de la razón genera la violencia dentro de la misma razón. Decimos que este abandono de la tranquilidad del pensamiento nunca es permanente ni definitivo, sino es sólo un instante en que la experiencia mística se hace presente, pero dicho instante escapa al tiempo de la

---

<sup>85</sup> George Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 55.

<sup>86</sup> *Op. Cit.* Pág. 54.



cotidianidad o de lo profano y se presenta como un tiempo sagrado, como un instante sagrado, en el cual se aparece, no obstante, el infinito.

La experiencia mística en resumen, señala el elemento diríamos irracional (en cuanto es supra-racional), más que los aspectos sociales, morales o dogmáticos de la religión; buscando una definición que recopile todo lo hasta aquí dicho, quizá nos pueda servir la siguiente: “Mística es nuestra relación con la realidad desde nuestra condición humana [...] mística es, en suma, la negación de mi aislamiento, de mi egoísmo, mi exclusión y mi ruptura con respecto a todo ser que es”<sup>87</sup>

La mística es de tal manera, la experiencia de una unidad con Dios o con el alma universal. En muchas religiones se subraya la existencia de un abismo entre Dios y la obra de la creación. No obstante, para los místicos no existe este abismo, ya que durante brevísimos momentos se puede llegar a estar fundidos con un yo mayor, por algunos místicos llamado Dios, por otros alma universal, naturaleza universal o universo.

En el momento de la fusión, el místico tiene la sensación de perderse a sí mismo, de desaparecer en Dios, es una pérdida que en lugar de empobrecer nuestra existencia la enriquece, ya que se pierde la forma que se tiene en ese momento, pero al mismo tiempo se comprende que se es algo mucho más grande: universo, el alma universal. Ésta es la manera en que se entenderá aquí la experiencia mística, aún cuando se puede mencionar otra de las maneras con las cuales identificar esta experiencia, como bien lo dice Plotino: “Muchas veces -dice Plotino-, despierto de mi cuerpo a mí mismo. Me hago exterior a las cosas e interior a mí. Veo una hermosura de una milagrosa majestad. Entonces, estoy seguro, participo de un mundo superior. La vida que entonces vivo es la más alta. Me identifico con lo Divino, estoy en él. Y, realizado este acto supremo, quedo fijo en él”<sup>88</sup>. Como se puede ver, la experiencia mística señala siempre una fusión entre todo lo externo e interno, por la cual no hay nada ajeno, y de tal forma el sufrimiento no se concibe como algo extraño que me acomete, sino que es aceptado como algo inherente al ser (a mi ser y al

---

<sup>87</sup> La mística en el siglo XXI...; Pág. 51.

<sup>88</sup> Aimé Michel; *El misticismo...*; Pág. 16.

todo) y al concebirlo de tal forma, sólo se puede hablar de gozo, pues no soy yo el que sufre, sino que es el todo desplegándose en todas sus manifestaciones, incluso en aquellas que desde mi subjetividad pueda concebir como sufrimiento. Y he aquí la riqueza que acarrea la experiencia mística a quienes la viven, pero dicha experiencia, aún como gozo también implicará sufrimiento, pues mientras se está en el estado místico, la existencia le acontece como gozo absoluto, mas al regresar a su estado normal como simple humano, en su subjetividad, la realidad y el mundo le parecen pobres y aparece entonces el sufrimiento. Este punto dual entre el sentimiento de gozo y sufrimiento en torno a la experiencia mística ya se ha tratado con anterioridad al mencionar el texto de Isabel Cabrera, no obstante se señalará también en el siguiente apartado, al referirnos al sentimiento de pérdida y rechazo en cuanto actitud meramente humana con respecto a la realidad.

Este regreso a la unidad primordial como lo dice Plotino con la idea de Dios y ese quedar fijo en él es, no obstante, sólo momentáneo y vuelve, entonces, la etapa de rechazo, mas es un rechazo de algo en lo que ya se estuvo por segunda vez y que de cierta manera ya se puede describir, aunque siempre de forma limitada; en este encuentro místico, la subjetividad no queda totalmente anulada, sino que se reconoce como paciente de la experiencia y del todo, es un padecer que la libera de todas sus categorías y deseos particulares o individuales, pero no de la identificación de ella como parte del todo, es la descripción mística de la realidad como un todo, como ese todo que ya se ha experimentado conservando la individualidad en la fusión, es decir, en la experiencia mística hay un aspectual dual de pérdida y conservación de la subjetividad.

Lo sagrado se muestra, así, en sus dos facetas de unión y rechazo, de perseguidor y protector: “Los dioses persiguen al hombre con su gracia y su rencor; es su primera característica”<sup>89</sup> aparece el aspecto sagrado en su faceta de embriaguez, de delirio, de persecución de asfixia; en todo caso, lo que la experiencia mística nos presenta y nos hace sentir es que en ella hay una ambivalencia en cuanto a la relación con la realidad pues presenta el vacío y el lleno al mismo tiempo, el éxtasis y el horror, nos dice que: “La derrota del pensamiento es éxtasis (en potencia); en efecto,[...] pero el éxtasis no tiene más

---

<sup>89</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 21.

que un sentido para el pensamiento, la derrota del pensamiento”<sup>90</sup> Es ese negar la razón sin olvidarnos de ella, su superación abandonando su seguridad y adentrándonos en la violencia, que implica tanto el silencio como la locuacidad, tanto el gozo como el sufrimiento, tanto lo racional como lo irracional, es decir, la experiencia absoluta de vida.

---

<sup>90</sup> George Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 78.

## II.- POESÍA: La evocación de los dioses.

Después de la etapa mística en sus dos vertientes se puede decir que empiezan los intentos de determinar aquello que: 1) Donde se estuvo inmerso (unidad primordial); 2) Se perdió y se siente como rechazo (La actitud meramente humana)<sup>91</sup> y; 3) Se retornó y se tuvo alguna especie de conocimiento (actitud de místico). En esta última etapa, en donde ya se tuvo por fin experiencia de algo que de cierta forma se puede evocar<sup>92</sup> mediante el lenguaje (ya que en la experiencia 2 sólo se sentía *algo* que asfixiaba, como extrañeza), ésta es una experiencia de la cual ya hay una expresión o como bien nos lo refiere Edgar Morales al hablar de San Juan de la Cruz: “Se considera convencionalmente que en la experiencia mística el `yo` se desintegra en la fusión con un Dios absoluto, pero este no es el caso de San Juan. En el proyecto sanjuaniano siempre hay un remanente subjetivo. Y si consideramos que el `objeto` es un Dios sin atributos, el espacio subjetivo es mucho mayor. Ni el sujeto se desintegra, ni queda opacado por alguna otredad. Por el contrario, se afirma en lo más profundo de su ser, halla su verdadero eje de existencia, una espiritualidad ubicada en la *parte superior del alma*”<sup>93</sup> Y es esta afirmación del propio ser lo que hace posible la expresión, aún cuando dicha expresión sea sólo de un vacío, -pues para el místico la existencia se sitúa en el vacío, en un vacío de dolor y padecer-; tanto la cotidianidad de la vida es nulidad comparada con aquella experiencia mística de Dios, como la misma experiencia se ve oscurecida por el silencio del lenguaje pues el objeto de la experiencia mística es *un rayo de tiniebla*, incomprensible, inexpresable, y ciertamente una especie de *nada*. Se puede no obstante expresar, en cuanto ya hay *algo* de lo cual nos distinguimos al poder decir que lo experimentamos, mas se vuelve a ocultar cuando se trata de mencionar; de tal modo, surge así la expresión como un vacío que evoca el lenguaje, que abre su posibilidad; este intento de mención es el nacimiento de la poesía, porque “La poesía es uno

---

<sup>91</sup> Para sustentar dicha tesis, podemos basarnos en ciertas ideas como las que presenta Edgar Morales analizando la obra de San Juan de la Cruz cuando dice: “Para el místico la vida, de esta forma, se convierte en una tortura” Y esto lo refiere al hablar de la pérdida de Dios o mejor aún del sentimiento de su ausencia, provocado al salir o abandonar la experiencia mística. Isabel Cabrera; (*El lado oscuro de Dios*; Ed. Paidós; México 1998; Pág. 131.)

<sup>92</sup> La evocación la entenderemos como una manera de mencionar sin llegar a la definición ni a la categorización, es un índice que nos señala, que nos guía el camino a seguir. Evocar es de tal modo aceptar la ineficacia implícita en el lenguaje de capturar algo, pero utilizarlo como simple señal de la presencia de este algo.

<sup>93</sup> Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 135.

de los destinos de la palabra [...] la imagen poética, en su novedad, abre un futuro del lenguaje”<sup>94</sup>; el decir de esta poesía naciente es un decir que tiene mucho de misticismo, al hablar de lo sagrado y develar<sup>95</sup> mediante imágenes la divinidad -pues el referirse a lo sagrado sólo es posible mediante lo divino- así, en este estado místico aparecen los dioses<sup>96</sup>, pero aún no tan claros como se supondría, aún no se concretizan, aparecen como entidades sin rostro que nos persiguen con su terror y su gracia, fuerzas incomprensible de las cuales depende nuestro destino y con las cuales no se puede tratar ni negociar. Es en este intento por expresar aquella experiencia en la cual aparece la poesía, ya que nuestro lenguaje místico se torna insuficiente tanto para expresarla en toda su riqueza, como para protegernos de estas fuerzas que ahora se llamarán dioses, pues es el lenguaje del vacío; hace falta pues que surja un nuevo lenguaje, el poético, para poder entablar una relación, un mínimo de comprensión y señalar más concretamente nuestro lugar, aún cuando éste sea de dependencia; así pues, sólo: “Cuando poéticamente los defina creará transcribir [que] lo que ha sido, se ha mostrado siempre así. Entonces habrá finalizado el delirio de persecución”<sup>97</sup>

La poesía es, pues, un enfrentarse a eso que nos subsume sin eliminarnos, aquello que nos persigue sin mostrar su rostro, es un intento de atrapar esa realidad, es un intento de definir y marcar límites entre la realidad y nuestra existencia, la poesía es ese límite primero de la realidad innombrable y el universo humano, la poesía se presenta como el nacimiento de una nueva toma de conciencia: “La imagen poética nueva- ¡una simple imagen!- llega a ser de esta manera, sencillamente, un origen absoluto, un origen de conciencia”<sup>98</sup>; y el hombre busca, entonces, fundar una vez más, sólo que ahora en los terrenos de la poesía, su lugar vital, su refugio, su espacio en el cual se asegure contra esa realidad que juega con él: “Lo primero que se precisa para la aparición de un espacio libre, dentro del cual el hombre no

<sup>94</sup> Gastón Bachelard; *La poética...*; Pág. 12.

<sup>95</sup> Develar como mostrar, hacer presente en uno o varios de sus aspectos sin descubrir totalmente el carácter de eso que se devela.

<sup>96</sup> Hablo de los dioses en un sentido simbólico, entendiendo por símbolo lo que nos dice Durand en *La imaginación simbólica*, y a propósito de este: “se puede definir el símbolo [...] como todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir [...] La mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida, que por consiguiente no sería posible designar en primera instancia de maneras más clara o más característica.

<sup>97</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 23.

<sup>98</sup> Gaston Bachelard; *La poética...*; Pág. 10.

tropiece con algo, es concretar la realidad, en la forma de ir la identificando [...] No hay ‘cosas’ ni seres todavía en esta situación; solamente quedarán visibles después de que los dioses han aparecido y tienen nombre y figura”<sup>99</sup> Nombrar a la realidad, describirla ahora poéticamente – y de hecho, el simple nombrar- es la manera humana de controlarla, de limitarla, mas ¿Qué nombre convendría a ese algo indeterminado? ¿Qué se podría decir de esa realidad absoluta y envolvente que lo tiene y lo ordena todo dentro del caos? ¿Qué más se puede decir que no lo haya dicho ya el místico acerca de esa realidad? A todas estas cuestiones atiende la poesía, desde su muy particular forma y a su manera, pues el surgimiento de la poesía es el surgimiento de un nuevo lenguaje, y con él de una nueva conciencia, una nueva visión y nueva actitud ante la realidad, visión que se dará ya con imágenes poéticas y no con la oscuridad y el vacío del lenguaje místico; así, el surgimiento de la poesía es el origen de un lenguaje que comienza a describir aquello que resultaba indescriptible para el místico -o por lo menos abre nuevas interpretaciones de eso que se ha llamado realidad- pues: “La imagen poética [surge] como un nuevo ser del lenguaje[...] la imagen poética ilumina con tal luz la conciencia que es del todo inútil buscarle antecedentes inconscientes”<sup>100</sup>

Aquí en este espacio<sup>101</sup> nace la poesía, en cuanto creación imaginativa y humana, ya que: “La imaginación intenta un futuro. Es en primer lugar un factor de imprudencia que nos aleja de las pesadas estabilidades”<sup>102</sup>. El hacer poético en cuanto hacer humano se distingue, no obstante, de otros quehaceres humanos, en tanto que no genera simplemente útiles que se agotan en el cumplimiento de su finalidad, por el contrario, es *la más inocente de todas las ocupaciones* (diría Hölderlin), de tal modo, la poesía es una apertura a nuevas significaciones, a nuevas realidades, se re-descubre tanto la realidad objetiva como la realidad subjetiva: “Es en el lenguaje poético donde encontramos esta encrucijada humana entre un descubrimiento objetivo y el arraigo de este descubrimiento en lo más oscuro del individuo biológico. El lenguaje poético proporciona [...] un no-yo mismo, que permite a

<sup>99</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 24.

<sup>100</sup> Gaston Bachelard; *La poética...*; Pág. 12.

<sup>101</sup> Espacio que no obstante se puede entender como el vacío, como la nulidad que es y que abre, al mismo tiempo, la posibilidad de realidad, la poesía evoca el vacío del ser y de nuestro propio ser superando todo espacio concreto y estable de realidad al minar su propia existencia.

<sup>102</sup> Gastón Bachelard; *La poética...*; Pág. 20.

las funciones realmente humanizantes del hombre actuar con plenitud, colocarse más allá de una seca objetividad o de una subjetividad viscosa”<sup>103</sup>

Este es el momento en que aparecen los dioses ya como tales, o mejor aún, *las máscaras de Dios* siguiendo a Campbell; los dioses con nombre y rostro, con atributos y formas –aun cuando dichas formas no sean tan herméticas como las del Dios de la filosofía-, y a diferencia de la descripción de la divinidad aún oculta por parte del místico, estos dioses ya se han manifestado simbólicamente de cierta forma, tienen atributos propios y definidos, tienen una historia (teogonía) y tienen una cierta explicación de sus actitudes y sus quehaceres: “Los Dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso”<sup>104</sup> Este aparecer de los dioses genera un cambio en el hombre respecto al delirio de persecución, -el cual no obstante su superación, vuelve una y otra vez a actualizarse- ya que ahora no se está perseguido por lo indeterminado, sino que ahora se sabe quién lo persigue y porqué; los dioses aparecen entonces como perseguidores que están sobre los hombres, como algo superior: como una realidad distinta y superior a lo humano. En la aparición de los dioses el hombre se libera de la oscuridad e indeterminación de la realidad del místico, de aquello que lo es todo y nada a la vez; cuando nace la poesía lo sagrado se manifiesta como lo divino, termina el silencio del lenguaje para dar paso a la imaginación de los dioses, a la palabra poética. Surge entonces viene el *logos*, pero es un *logos* poético lleno de imágenes, y después se dirá lo mismo con respecto a la filosofía, ha sido primero el *logos*-poético quien venció al silencio de lo sagrado antes que el *logos*-razón con sus formas; este último sólo aparecerá en el acto de descifrar o interpretar aquél. La aparición de la poesía es, pues, el paso a una nueva fase en la manifestación de lo sagrado: “Se vivían los momentos sagrados de una revelación. Aunque esta revelación fuese la de la emancipación de lo sagrado, no dejaban por ello de ser sagrados aquellos instantes”<sup>105</sup> Abandono que en realidad nunca es absoluto, como bien lo menciona Eliade: “El ‘hombre total’ nunca ha estado completamente libre de lo sagrado, y uno llega a dudar que realmente pueda llegar a

---

<sup>103</sup> Gilbert Durand; *La imaginación simbólica*; Ed. Amorrortu; Argentina 2000; Pág. 79.

<sup>104</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 24.

<sup>105</sup> *Op. Cit.*.. Pág. 10.

estarlo alguna vez”<sup>106</sup> Los dioses aparecen, entonces, como perseguidores con rostro, el hombre ya tiene a quién referirse y contra quién protegerse, siendo que antes estaba totalmente indefenso y a merced de lo indeterminado: “La aparición de un Dios representa el final de un largo periodo de oscuridad y padecimientos [...] ha cesado el delirio de persecución, al menos en su fase inicial; en adelante, el perseguido lo será por un Dios a quien podrá demandar una explicación [...] ya tiene a quién dirigirse”<sup>107</sup> La imaginación de los dioses desde la poesía, serán los receptáculos de nuestros traumas, proyecciones de nuestros miedos y nuestras felicidades, nuestras ambiciones y valores; pero estos dioses que coloca la poesía para nombrar ya divinamente lo sagrado, no son sólo máscaras con las cuales puede identificar y controlar de algún modo la realidad, la poesía va más allá de simplemente inventar imágenes para tener un rostro al cual dirigirnos, reestructura la realidad, pues no hay que olvidar que el fondo de esa realidad descrita por la poesía usando el lenguaje de la cotidianidad, es siempre un rompimiento de la misma cotidianidad, es una resignificación tanto del lenguaje como de la realidad, así pues, la poesía al usar el lenguaje de la cotidianidad y abrir nuevas significaciones, muestra que este universo: “Es sagrado en cuanto le quitó la máscara profana que lo disimula”<sup>108</sup>

Aclaremos más este punto, en el desarrollo que hay desde la mística hasta la poesía han aparecido no sólo los dioses como tales, sino un nuevo aspecto de la realidad, hay un nuevo lenguaje que habla de cosas que también aparecen como nuevas, cosas que el lenguaje del místico no contemplaba, se podría afirmar que el lenguaje del místico todavía no era un lenguaje en el total sentido de la palabra, pues no nos habla en realidad de nada, o nos habla en todo caso de lo que *eso* (la realidad) *no es*, mediante la vía negativa; mientras que la poesía dice, y en su decir afirma y crea cosas en la realidad, las imagina y les pone un nombre, surge la palabra como la herramienta tanto de creación, dominio y designación, de evocación del todo, aún del vacío: “Tomar la imagen poética en su propio ser, en ruptura con un ser antecedente, como una conquista positiva de la palabra”<sup>109</sup>. La poesía nombra por primera vez a los dioses, crea a la divinidad con historia, se ha pasado del terreno

<sup>106</sup> Mircea Eliade; *La búsqueda...*; Pág. 10.

<sup>107</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 28.

<sup>108</sup> George Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 73.

<sup>109</sup> Gaston Bachelard; *La poética...*; Pág. 12.



sagrado al terreno divino, es decir: lo sagrado manifestado, nombrado; se ha pasado de lo indeterminado a lo determinado, se ha delimitado la realidad, la realidad son ellos mismos: “Cuando los dioses han nacido [la realidad] está con ellos, son ellos su continente, su depositario y con ellos aparece y desaparece. Es distinta del contorno inmediato y, sin embargo, lo inmediato tiene alguna relación con ella; nada le es ajeno. Todo le pertenece”<sup>110</sup> No obstante ante esta tesis que se sostiene, -donde la poesía aparece como una apertura y concepción de la realidad-, podría presentarse la opinión que afirma que la poesía es considerada *sólo* como una obra de arte, a dicha postura se podría contestar en palabras de Bachelard sobre la obra de arte, al decir que *la obra ha dominado la vida*, la realidad, la obra se instaura así como la creación más libre y auténtica. Sin olvidar también que ciertas teorías filosóficas de estética y ontología, entre ellas la de Hegel, sostienen que la obra de arte es la manifestación más perfecta de lo real y del ser en su mayor expresión, pues es libre, sin determinaciones ni finalidades fuera de sí y sin temporalidad.

Se ha dicho que el hombre en el estado poético, aún se siente perseguido, sólo que ahora sabe que es perseguido por los dioses mismos, y de esa persecución se sentirá orillado a tomar una nueva actitud frente a ellos, se presenta pues una doble opción: o bien estar desprotegido contra ellos, o bien someterse a ellos, pero el hombre temeroso de ellos, se vuelve su siervo, se siente tan perseguido por ellos que termina él mismo persiguiéndolos, pues es evidente que en el delirio de persecución se presenta un fenómeno extraño, esto es, el delirio de persecución obliga a perseguir y quien lo padece no sabe, no puede discernir si persigue o es perseguido, los papeles se cambian y el perseguidor termina perseguido. ¡Hay tantas y distintas formas de relacionarse con la divinidad!. Tanto se esconde el hombre de los dioses que más bien siempre está frente a ellos: “Sabido es cuán fácilmente se trasmuta la actitud persecutoria de un hombre hacia un Dios en su adoración más ferviente”<sup>111</sup> Un claro ejemplo de ello es la película *Barabas* de Dino de Laurentis, donde formula precisamente esto.

---

<sup>110</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 35.

<sup>111</sup> *Op. Cit.*.Pág. 22.

### A) La divinidad natural: Panteísmo poético.

En el paso de la etapa mística a la etapa poética aún se conservan muchos rasgos de la primera, es decir, aún se siente esa fuerza sobreabundante, asfixiante, pero ahora está encarnada, ¿En qué?: en todo; sólo que ahora ese todo ya es visible y distinguible, son las fuerzas de la naturaleza, mas no como fuerzas separadas, sino la naturaleza toda; en este estadio aún no nacen dioses en sentido estricto, sino la fuerza natural divinizada, se siente a lo divino en su aparecer, en sus máscaras (nos diría Campbell), en sus poderes; se considera a la naturaleza como la divinidad absoluta de la cual provienen.

Se podría decir que en este estado, el hombre siente a la naturaleza como un todo de divinidad, encuentra divinidad en sus manifestaciones, aún no piensa a lo divino como algo trascendente a lo manifiesto:

En tiempos en que mi corazón aún se volvía al cielo,  
 como si pudiera oír esta voz mía,  
 cuando los astros eran para mí hermanos,  
 y en la primavera sonaba la voz melodiosa de Dios;  
 cuando bastaba con que una brisa recorriese los bosques,  
 para que en mi silenciosa emoción  
 se despertara tu espíritu, espíritu de júbilo,  
 ¡oh!, aquello era la edad de oro.

En el valle o en el manantial me ofrecía su frescura,  
 en el verde de los árboles nuevos  
 que se aireaba sobre los peñascos,  
 bajo el éter aparecido entre las ramas,  
 y yo, volcado entre las flores,  
 calladamente me embriagaba con sus perfumes  
 y del cielo descendía sobre mí  
 una nube de oro aureolada de luz y centelleos;

cuando me dejaba ir lejos por la desierta landa  
 a la que subía desde el fondo de sombríos desfiladeros  
 el canto revoltoso de los torrentes,  
 cuando las nubes me cercaban con sus tinieblas,  
 cuando la tempestad desencadenaba  
 entre las montañas sus ráfagas furiosas,  
 y el cielo me rodeaba con llamas, ah,  
 entonces te veía, alma de la Naturaleza.

A veces, ebrio de llantos y de amor,  
 como esos ríos que han vagado mucho  
 y desean ya perderse en el océano,  
 ¡me hundía en tu plenitud, belleza del mundo!  
 En comunión con todos los seres,  
 felizmente lejos de la soledad del Tiempo,

cual peregrino que vuelve a la casa paterna,  
así volvía yo a los brazos del Infinito.<sup>112</sup>

En este estado el hombre ve a la naturaleza divinizada, no hay dioses detrás de ella, sino que ella misma es la divinidad, después, el hombre empieza a interpretar aquellas fuerzas naturales como efectos de una divinidad, aún no hace abstracción de todas ellas, es decir, no les da un dueño a cada una, sino que sólo hay una gran abstracción de la naturaleza en general, se plantea a una divinidad que está aparte, detrás, trascendente que se manifiesta en la naturaleza, en las distintas manifestaciones naturales, mas no son ellas todo él; Dios sólo las hace aparecer y con ellas hace entendible su existencia, la insinúa, mas su existencia ya no está en la naturaleza como tal, sino detrás de ella: “Podemos y debemos creer, en términos religiosos, que los sucesos sujetos a regularidades naturales son, no obstante, los signos de Su presencia”<sup>113</sup>. Hasta aquí se podría hablar de una poesía panteísta y un claro ejemplo de esta idea se encuentra en uno de los más bellos escritos de Jean-Paul Richter:

Era una noche sin lunas y sin nubes. El templo de la naturaleza, como un templo cristiano, estaba rodeado por sublimes tinieblas. Víctor sólo pudo elevarse más allá de los largos valles, más allá de los oscuros bosques y de la luminosa niebla de los prados, hacia la medianoche. Escaló una montaña como un trono, se acostó de espaldas para clavar la mirada en el cielo, para descansar de su caminar, de sus sueños [...]

De pronto aparecieron pequeñas nubes luminosas que subían del rocío; estaban como detenidas en medio de un resplandor plateado, por debajo de los astros. El cielo, con su mirada de plata, se empañó de copos negros.

Víctor no comprendió la extraña iluminación y se levantó, embrujado... Y he aquí que la luna, cercana y familiar, el sexto continente de nuestro pequeño planeta, entraba, silenciosa, sin el grito de júbilo del Oriente, a un lado de la puerta triunfal del sol, en la noche de su madre tierra, esparciendo una leve claridad.

Ahora las sombras fluían de las montañas, a través de paisajes tenebrosos, corrían sobre los arroyos y entre los árboles. La luna daba a la primavera una pequeña mañana de medianoche. Víctor recibió el gran espacio de la creación con los ojos abiertos, con el alma abierta, sin melancolía nocturna, lleno de júbilo matinal. Contempló la primavera con un grito de alegría interior, en medio de un basto silencio, con el sentimiento de la inmortalidad en el círculo del sueño. No sólo el cielo, también la tierra exalta al hombre y lo engrandece [...]

La luna había subido en el cielo. Todos los manantiales brillaban, las flores de mayo lucían, blancas, sobre el verde fondo y, alrededor de las movedizas plantas acuáticas, llovían puntos de plata. Entonces, su mirada llena de felicidad se levantó de la tierra y de los ondeantes arroyos, para dirigirse a Dios. Subió por encima de los bosques, por encima de los árboles de los que brotaban chispas de fuego y columnas de humo. Sus ojos se detuvieron sobre las blancas montañas, donde duerme el invierno, cubierto de nubes. Pero cuando su piadosa mirada se dirigió al cielo, lleno de

<sup>112</sup> Hölderlin; *Poesía completa*; “A la naturaleza”; Ed. Ediciones 29. Col. UCIEZA; Trad. Federico Gorbea; España 1977; Pág. 31.

<sup>113</sup> Leszek Kolakowski; *Si Dios...*; Pág. 48.

estrellas, y quiso ver a Dios, creador de la noche, de la primavera y del alma, cayó con las alas replegadas, llorando, devota, humilde, feliz...Y con el peso de su alma sólo pudo decir: ¡El existe!<sup>114</sup>

La poesía en este momento empieza a postular la idea de un Dios, pero este Dios aún conserva las cualidades de la naturaleza, o mejor dicho, las cualidades de Dios son las de la naturaleza, pero Dios mismo está detrás de ellas; se podría aclarar la imagen de este Dios si se piensa en alguno de esos dioses de la India que poseen muchos brazos, en los cuales cargan todas sus cualidades, y dichas cualidades siempre están relacionadas con procesos naturales (creación, conservación, destrucción, etc).

Al ver que hay una separación entre lo trascendente (Dios) y lo inmanente (naturaleza), el hombre comienza a pensar lo más cercano a él, comienza su labor de separación y abstracción, comienza a buscar características especiales a cada proceso natural, los cuales separa y proporciona un nombre, le da una divinidad a cada cosa; se presenta así el desmembramiento de Dios, de ese Dios que en un principio lo posee todo y que, después, es destrozado por sus propias creaciones que se alimentan de su ser ya destruido; esto no es nuevo, pues se puede constatar en la religiosidad de distintas culturas y sus divinidades sacrificadas para la creación de la vida, el universo, el hombre, etc: Dionisio destrozado, Tiamat flechada, Purusa desmembrado, Osiris descuartizado, Paramasiva polarizado, Tlaltecutli separada, Ymir descuartizado, etc.

En este momento es donde comienzan a existir los dioses ya como tales, comienza a escribirse la *historia sagrada*<sup>115</sup>, historia que será siempre narrada después de la caída de ese Dios trascendente y desconocido.

---

<sup>114</sup> *Hesperus* de Jean-Paul Richter; citado en Adriana Yañez; *Los Románticos; nuestros contemporáneos*; Ed. Patria, Alianza Editorial; México 1993; Pág. 21.

<sup>115</sup> Mircea Eliade; *La búsqueda...*; Pág. 29.

## B) Los dioses mitológicos: Politeísmo poético.

Después de la caída de ese gran Dios, de esa gran divinidad omniabarcante aparecen los dioses particulares, ya definidos, con rostro y caracteres propios, comienza la etapa mítica; se empieza a pensar lo inmanente como originado por ciertas cosas, que se llamarán dioses; el mito representa, de tal forma la explicación primera del porqué de las cosas: “la mitología no constituye solamente lo que podría denominarse la ‘historia sagrada’ [...] ni se limita a explicar toda la realidad y justificar sus contradicciones, sino que también revela una jerarquía en la serie de sucesos fabulosos que relata. En general, se puede afirmar que todo mito relata cómo llegó a existir: el mundo, el hombre, una especie animal, una institución social. Por el mismo hecho de que la creación del mundo precede a todo lo demás, la cosmogonía goza de un prestigio especial”<sup>116</sup>

Comienzan a crearse las cosmogonías y las teogonías, al mismo tiempo que comienzan a describir y analizar aquellas fuerzas naturales y lo primero que se detecta en ellas es que son cíclicas, comienza a ver en ellas un carácter repetitivo, de ahí que la historia sagrada se repita para perpetuarse, pues resulta imposible detener la realidad en su estado germinal, tal como era al principio sumergida en la totalidad primordial, ya que el orden y el mundo de la cotidianidad necesitan de estabilidad, de lo conocido, de lo que sí se puede sortear, pues el azar y la novedad rompen lo aceptado y por ende todo mundo estable.

Se comienza a interpretar que la voluntad de esas fuerzas ya no es, entonces, pura arbitrariedad, sino que obedecen a ciertas causas, que se achacarán a las relaciones entre los dioses, y de dichas relaciones divinas plasmadas en la mitología, se comienza igualmente a hacer relaciones entre unos y otros sucesos externos y, poco a poco, se va olvidando esa divinidad madre primera, para comenzar a dividir su realidad en distintas divinidades, cada una con un papel especial, con su historia personal, y de estas historias personales surge la historia sagrada, historias que se entrelazan del mismo modo que los sucesos naturales:

“se recuerda y se ensalza sin cesar la serie coherente de sucesos que conforman la *historia sagrada*, mientras que el estadio anterior, todo lo que existió *antes* de esa historia sagrada – en primer lugar y por sobre todo,

<sup>116</sup> *Op. Cit.* Pág. 28.

la presencia majestuosa y solitaria de ese Dios creador – se esfuma en el recuerdo remoto. Si todavía se recuerda al Dios Supremo, se sabe que ha creado al mundo y al hombre, pero eso es casi todo. Parece haber agotado su rol al completar la obra creadora. No desempeña prácticamente ningún papel en el culto, sus mitos son escasos y banales y, cuando no se lo ha olvidado por completo, se lo invoca solamente en casos de extrema necesidad, cuando todas las demás divinidades han demostrado ser absolutamente ineficaces”<sup>117</sup>

Aquella divinidad panteísta del poeta, antes fuerza sagrada indecible del místico, ha quedado ya desmembrada y expuesta en sus máscaras, en múltiples y distintas divinidades.

Se ha pasado así del estado de la relación panteísta-poética a la relación politeísta-poética con respecto a la realidad, del estado en donde Dios o mejor dicho lo divino estaba en la naturaleza toda, para venir a particularizarse en cada fenómeno natural y así dar surgimiento a multitud de dioses olvidándonos de aquel dios o divinidad primera: “Para él [el hombre], lo que sucedió a sus antecesores míticos ha llegado a ser más importante de lo que sucedió *antes* de la aparición de esos antepasados”<sup>118</sup>

En este paso de lo uno a lo otro, se nota claramente la *destrucción* -o superación en el sentido hegeliano- de eso primordial, absoluto, de ese Dios sin nombre; pero aun así, se presiente su presencia en lo más profundo de la realidad, como si estuviera sosteniéndolo todo:

Reinas en los días y tu dominio florece;  
Tú tienes la balanza, ¡hijo de Saturno!,  
Y distribuyes las suertes y de contento descansas  
En la gloria de tu inmortal soberanía.

Pero cuentan los poetas que confinaste al abismo  
Al antiguo Padre, tu propio Padre,  
Y que desde hace mucho, en el fondo del abismo  
Donde tu ley aprisiona a los rebeldes,

Gime el inocente Dios de la edad de oro.  
Libre de toda inquietud, fue más grande que tú,  
Sin necesidad de dictar ley alguna,  
Sin que los mortales supiesen siquiera su nombre.

---

<sup>117</sup> *Op. Cit.* Pág. 35.

<sup>118</sup> *Loc. Cit.* Pág. 35.

¡Baja de tu cielo o reconoce tus faltas!  
 Si quieres conservar tu trono, venera  
 Al Dios más antiguo y soporta que los vates  
 Lo nombren antes que a todos, hombre o dioses.

Pues así como tu relámpago surge de la nube,  
 Todo lo tuyo te viene de él,  
 Hasta tus leyes llevan su huella, y tu poder  
 Ha nacido de los gozos pasados.

Cada vez que al estrechar contra mi pecho  
 Una forma viviente  
 O cuando presiento las cosas que plasmaste,  
 Creo sentir dormirse dulcemente en su cuna  
 Al tiempo, que está siempre en movimiento,

¡es a ti al que siento, hijo de Cronos,  
 y acepto, sabio maestro,  
 que siendo como nosotros hijo del tiempo,  
 dictes leyes y nos reveles  
 todo cuanto duerme en la sombra sagrada.<sup>119</sup>

Parece que en este estado, los dioses se relacionan del mismo modo en el que se relacionan los sucesos naturales, es decir, la vida de los dioses repercute en la vida natural, en la vida de los hombres ( véase *La Ilíada* de Homero), y se puede hablar así, de un orden natural gracias a que hay un orden en la vida de los dioses; mas aún en este estado el hombre se siente víctima de sus deseos y necesidades, es decir, parece que los dioses hacen lo que ellos desean sin obediencia a nada, es decir, sucede lo mismo que sucedía con los fenómenos naturales antes de la aparición de los dioses, sólo que ahora es en un nivel divino; en este estado de parcial indeterminación y arbitrariedad el hombre plantea dentro de su cosmogonía la figura del Dios padre, resucita a aquel Dios sin nombre en quien estaba primero fundido y después detrás de la naturaleza, pero ahora le da *un nombre*, mejor aun, una designación, y en lugar de regir con sus mandatos a la naturaleza regirá con sus mandatos a los dioses, sus hijos, será su continente.

Ya cuando existían ellos en su libre voluntad existía una especie de ley, de ritmo, de circularidad, era la vida y la realidad cíclicas, sin fines y sin porqués, simplemente era la conservación y la estabilidad lo primordial; mas ahora con la aparición de este Dios padre,

---

<sup>119</sup> Hölderlin; *Poesía Completa*; “*Naturaleza y Arte o Saturno y Júpiter*” ...; Pág. 105-106.

se plantea, al mismo tiempo, el estatuto de una ley única, de una reglamentación firme; los dioses ya tienen a quien obedecer, y el hombre será, (como el ser indefenso que es frente a los dioses) el mayor servidor de ese Dios padre, será el siervo que rinde tributo, sacrificio a ese Dios padre a cambio de protección, de resguardo de los otros dioses que ahora se han convertido en dioses perversos: “La aparición de los dioses, su sedimentación, marcará un período de oscuras luchas entre ellos o entre los dioses y algunos elementos vencidos [...] Significa pues un pacto, o una victoria habida en el interior mismo del misterio último de la realidad; son la expresión de una ley que ya nunca más se verá transgredida, son el signo y la garantía de que el mundo está formado; se ha salido ya del Caos”<sup>120</sup>

Se pasa así, del estado de la multiplicidad de dioses a un estado de Dios padre, no se anulan o borran a los otros dioses, pero sus fuerzas y quehaceres dependen ahora de un solo y todo poderoso Dios, el cual decidirá todos los destinos, se acaba de este modo la pluralidad de cultos y de realidades, para que se instaure la *única y verdadera* realidad, la de la divinidad hecha persona, persona divina con la que se pueda confrontar y tratar todos los asuntos en último término.

---

<sup>120</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 31.



### C) El Estado divino: Dios y sus siervos.

Se ha visto ya el desarrollo desde la poesía politeísta hasta la poesía monoteísta, y ambas son formas en las que se relaciona el hombre con lo divino, es un proceso en el cual el hombre va ganando, poco a poco, espacio para sí, va ganando confirmación, ya que: “Aumentar el lenguaje, crear lenguaje, valorizar el lenguaje, amar el lenguaje son otras tantas actividades en las que se aumenta la conciencia de hablar [hay un] devenir esencialmente aumentativo de toda toma de conciencia”<sup>121</sup>; en este estado en el cual surge la figura de Dios padre el hombre pasa a tomar un papel, podría decirse, de siervo; es la relación señor siervo o de padre e hijo, el hombre rinde culto a ese Dios padre para protegerse de todos los males, de todos los otros dioses que encarnaban las distintas fuerzas y fenómenos naturales, pero al mismo tiempo ya tiene a quien pedir, suplicar e incluso reclamar por los sucesos que acontecen en su vida; en este estado la poesía que comenzó dando explicación o una descripción de su realidad, de esa realidad oculta, ya que la poesía surge siempre como una respuesta a una pregunta aún no formulada, ya no es más una respuesta, sino comienza a plantearse como una pregunta.

Ahora el poeta ya tiene a quién preguntar sobre su existencia, pues aquellos dioses caóticos están ahora bajo el yugo de Dios padre, del único Dios, y el hombre tendrá que ser su siervo si desea sobrevivir a esa realidad que se le presenta divinizada; la aparición de este Dios padre es una posibilidad de trato, de determinación, se establece la posibilidad de entablar diálogo y pedir respuestas en vez de darlas: “La aparición de los dioses significa la posibilidad de la pregunta, de una pregunta ciertamente no filosófica, todavía, pero sin la cual, la filosófica no podría haberse formulado”<sup>122</sup> El establecimiento de Dios es el establecimiento de un Estado, de una jerarquía divina, donde Dios es el emperador, es *majestad*, y tanto sus hijos como sus creaciones están subordinadas a él; otra particularidad es que este Dios padre, sin saber cómo –y esto ha dado origen a infinitud de discusiones filosóficas sobre el origen del mal, y si el mal procede de Dios mismo- tiene enemigos que

---

<sup>121</sup> Gastón Bachelard; *La poética...*; Pág. 16.

<sup>122</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 25.

han surgido de él, e intentan derrocarlo, se plantea la dialéctica entre el bien y el mal, la lucha que en diversas religiones, -si no es que en todas- está presente; se podría decir que con la llegada de Dios padre, se instaura la institución divina, con rangos y lugares específicos donde satisfacer las demandas, de ahí que cada uno de los dioses particulares tengan su poder especial, su tarea dentro de la institución divina; se instauran también figuras que están en contacto con el Dios padre y que pueden interceder por nosotros ante él; se instaura un sistema en el cual las demandas son tratadas, se plantea todo un cúmulo de normas, castigos y recompensas que se obtienen mediante la realización o desobediencia de las mismas; mas si ya se ha instaurado una jerarquía en el orden divino, es necesario que se instaure una jerarquía en el orden humano: “que su soberanía sea suprema arriba y abajo [...] que haga una semejanza en la tierra de lo que ha forjado en el cielo”<sup>123</sup>, incluso quizá se podría plantear a la inversa -y de hecho así ha sido planteado desde ciertas posturas filosóficas- que dicho orden divino existe porque hay un orden humano del cual se toma un paradigma pero se postula *in divinis*, en un nivel que toca a la perfección; es decir, surge la creación de sucursales e intercesores de los hombres ante Dios en la tierra: el nacimiento de las sectas y grupos religiosos, este es un proceso colateral.

En este momento de la relación del hombre con la divinidad, Dios padre está hecho o imaginado como una persona, es la idea del Dios personal, el cual comprende y puede escucharnos y ayudarnos; es Dios padre el fundamento de todo, y él, por su voluntad declara las reglas y los órdenes del universo, no hay explicación que no remita en última instancia a la voluntad de Dios, es decir, el universo, la realidad sigue siendo tan desconocida como anteriormente se presentaba, sólo que ahora se sabe que es así porque hay un todo poderoso y omnisciente que así lo desea, y sus deseos son lo mejor posible que se puede desear que pase, por tal el universo y la realidad son perfectos en tanto que él así lo determino, pues aún cuando se ha intentado comprender el porque de las cosas desde una postura religiosa, es decir el entender la voluntad de Dios, pareciera que: “No debemos [ni podemos] medir el poder de Dios con los patrones de nuestra débil y finita inteligencia”<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Anónimo; *Poema babilónico de la creación; Enuma Elish*; Ed. Nacional; Madrid 1981; Pág. 134.

<sup>124</sup> Leszek Kolakowski; *Si Dios...*; Pág. 22.

La poesía en este estado es ya suplica o alabanza, ya no respuesta, comienza a ser petición, pregunta: “La palabra funciona no con el carácter que ha adquirido en los tiempos racionalistas de ser la enunciación de algo, el decir de un sujeto, en el fondo: un juicio. [Sino que] es mezcla que diríamos de súplica y conminación”<sup>125</sup> El poeta se ha vuelto un religioso, ha abandonado la inmediatez de su mundo y de su realidad para ir en busca del trasmundo y entidades que expliquen su cotidianidad, se ha convertido en un poeta religioso, adorador de Dios; aunque como bien dice Gómez Caffarena: “La experiencia religiosa se distingue de la experiencia estética. En ella [la experiencia religiosa] hay un sentimiento de profunda e íntima dependencia, unido a una búsqueda de salvación, una comprometida búsqueda de sentido; en la segunda, en cambio, hay Misterio mas no dependencia y una búsqueda de sentido más lúdica”<sup>126</sup>. Estamos de acuerdo en cuanto al *Misterio* del que habla Camarena inherente a la naturaleza o la realidad a la que se enfrenta el poeta, y es este *Misterio* lo que señala precisamente a esa fuerza oculta que el poeta encuentra en la naturaleza toda, en la etapa que se ha llamado anteriormente como *poesía panteísta*; pero vamos más allá al postular que puede haber (y de hecho lo hay) un salto entre una actitud meramente estética o poética y una actitud religiosa-filosófica, y este salto es la búsqueda de ese sentido del que también habla Camarena pues, la búsqueda de sentido es propiamente una actividad filosófica y no puramente religiosa, -es el filósofo el que necesita el sentido, el religioso necesita la fe- ¿De dónde sino de la naturaleza circundante los hombres pueden encarnar la idea de divinidad y cargarla de sentido? Se puede argumentar este postulado retornando a los antiguos griegos los cuales tomaron a la naturaleza como el fundamento para sus primeras reflexiones y doctrinas, las cuales – y esto no se puede negar– tenían mucho más de religiosas o místicas que de lo que actualmente se comprende como filosofía, aun cuando de ahí surge posteriormente filosofías cada vez más elaboradas. Hay que tener claro que no se está afirmando que la idea de Dios derive del asombro o el *tauma* ante la naturaleza y el cosmos en un sentido cronológico, -pues bien podrían ser aspectos en una relación dialéctica-, sino que bien puede ser que nuestro *tauma* revele una actitud religiosa en estado germinal, inherente al

<sup>125</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 34.

<sup>126</sup> Citado en: Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 189.

ser humano. Pero pues bien, continuando con este análisis, lo que se afirma es que el poeta ahora ya no le habla, ni le canta a lo que ante sí, manifiesto en la naturaleza tiene, sino que alaba y canta a aquello trascendente, (y he aquí el salto del que se hablaba) aquel fundamento de todo, ha dejado sus dioses para ser esclavo del único Dios, que lo fundamenta todo; el poeta es un religioso, religioso que desconoce, en últimas cuentas, la voluntad o el porqué de la voluntad de ese Dios, pero lo cree justo y bueno:

Oh señor,  
 Quiero alabarte con todo el corazón  
 Y contar tus muchas maravillas.  
 Oh Altísimo,  
 Por ti quiero gritar lleno de alegría;  
 ¡quiero cantar himnos en tu nombre!

Mis enemigos huyen delante de ti;  
 Caen y mueren.  
 Tú eres juez justo:  
 Te has sentado en tu trono,  
 Para hacerme justicia.  
 Has reprendido a los paganos,  
 has destruido a los malvados,  
 ¡has borrado su recuerdo para siempre!  
 El enemigo ha muerto,  
 Y con él han muerto sus ciudades;  
 tú las destruiste,

y no quedó de ellas ni el recuerdo.

Pero el Señor es rey por siempre;  
 Ha afirmado su trono para el juicio:  
 Juzgará al mundo con justicia,  
 Dictará a los pueblos justa sentencia.  
 El Señor protege a los oprimidos;  
 Él los protege en tiempos de angustia.

Señor,  
 Los que te conocen, confían en ti,  
 Pues nunca abandonas a quienes te buscan.  
 Canten himnos al Señor,  
 Que reina en Sión;  
 Anuncien a los pueblos lo que ha hecho.  
 Dios se acuerda de los afligidos  
 Y no olvida sus lamentos;  
 Castiga a quienes les hacen violencia...

En este salmo 9 se ve claramente que el hombre se relaciona con la divinidad por medio de las alabanzas a su justicia, él es el protector, se presenta el hombre como siervo y protegido de Dios, al cual le pide protección, pues: “Dios es un padre o un amigo, alguien en quien se puede confiar y con quien se puede hablar”<sup>127</sup> Veamos un ejemplo de esto en el Salmo 3:

Señor,  
 Muchos son mis enemigos,  
 Muchos son los que se han puesto en  
 contra mía,  
 ¡muchos son los que dicen de mí:  
 ‘Dios no va a salvarlo’!  
 Pero tú Señor,  
 Eres mi escudo protector,  
 Eres mi gloria,  
 Eres quien me reanima.

A gritos pido ayuda al Señor

Y él me contesta desde su monte santo.  
 Me acuesto y duermo,  
 Y vuelvo a despertar,  
 Porque el Señor me da su apoyo.  
 No me asusta ese enorme ejército  
 Que me rodea dispuesto a atacarme.

¡Levántate, Señor!  
 ¡Sálvame, Dios mío!  
 Tú golpearás en la cara a mis enemigos;  
 ¡les romperás los dientes a los malvados!  
 Tú, Señor, eres quien salva;  
 ¡bendice, pues, a tu pueblo!

<sup>127</sup> Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 187.

Mas también se enfrenta el hombre con la indeterminación y arbitrariedad con respecto a la actitud de Dios, pues cuestiona el actuar o permitir tragedias por parte de Él:

¿Por qué deja Dios ver la luz al que sufre?  
 ¿Por qué le da vida al que está lleno de amargura,  
 al que espera la muerte y no le llega,  
 aunque la busque más que a un tesoro escondido?  
 La alegría de ese hombre llega  
 cuando por fin baja a la tumba.  
 Dios lo hace caminar a ciegas,  
 Le cierra el paso por todos lados.

En esta reclamación y cuestionamiento (Job 3, 20-23.) que el hombre hace a Dios se pueden rescatar varias cosas interesantes: el hombre comienza a concebir a Dios como una persona, como un ser con arbitrio y con deseos, que si bien actúa de un modo, podría actuar igualmente de manera contraria. Aquí ya no es la dependencia sumisa a la divinidad, sino la proyección de la razón a otras posibles formas de ser de lo que acontece, la que abre dichos cuestionamientos sobre Dios y la realidad que depende de él; de ahí que cuestione primero el qué y porqué de sus acciones y permisiones con referencia a sucesos desagradables en la vida humana, para después cuestionar su esencia y existencia misma.

Surge así una nueva interpretación de Dios, pues el Dios trascendente e inalcanzable del poeta, ahora -sin perder su aspecto de trascendencia- se hace también inmanente y accesible antropomorfizándolo; es el Dios natural trascendente y el Dios personal inmanente unidos y presentes en uno sólo, en la experiencia que tiene Job abierta por su sufrimiento, en sus dos sentidos: como dolor y padecimiento: “No creo que las experiencias de Abraham o Job signifiquen la superación de un dios personal, significan más bien la convivencia de ambos dioses, el ir y venir entre uno y otro”<sup>128</sup>. Lo que es indudable es que sucede un fenómeno sin precedentes: el cuestionamiento hacia Dios. Es este cuestionamiento lo que abre la posibilidad de la duda de Dios mismo y de la realidad, un Dios al cuál se le pide dé cuenta de sus actos y el porqué de tantos sinsentidos en el universo, - como sería para Job la pérdida de todo en su vida después de haber sido un fiel seguidor- sinsentidos en los

---

<sup>128</sup> Isabel Cabrera; *El lado...*; Pág. 190.

acontecimientos humanos, que después se extrapolarán a la propia naturaleza de Dios y que serán el icono para negar su existencia, o por lo menos ya no depender de ella. ¿Cómo adorar a un Dios que es humano, demasiado humano, con sinsentidos y contradicciones inherentes a su propia naturaleza?

Comienzan a vislumbrarse ya los primeros atisbos de lo que será el nacimiento de la filosofía, la búsqueda de una causa última, que no dependa de la voluntad de nada, sino que sea causa última necesaria; la filosofía comienza a engendrar sus primeras necesidades, sus primeras peticiones: el orden, la unidad, la causalidad; ya no se conforma con las explicaciones teológicas que contestan siempre de una manera dogmática, respuestas que dependen siempre de la concepción de Dios y de su voluntarismo natural; la filosofía nace buscando una respuesta, es una pregunta a la naturaleza, es un cuestionamiento de Dios mismo.

La filosofía nace donde termina el vivir trágico del poeta.

### III.- FILOSOFÍA: El retorno a la naturaleza como fundamento.

La filosofía nace, pues, como una pregunta, como un cuestionamiento al orden de las cosas, y sobre todo como la demanda de un porqué y un qué de la vida humana; pareciera que sin este continuo cuestionar sobre la vida, ella misma se hermetiza y se dogmatiza, sirviendo entre muchas otras cosas como un utensilio de poder y de dominio que, al mismo tiempo pierde el verdadero sentido que toda búsqueda autentica exige, pues el sentido que sobre el mundo y la realidad se tiene es algo que –como se ha venido refiriendo- el hombre en cuanto ser histórico, propone y sostiene, y ese mismo sentido histórico que propone es también cambiante según el horizonte desde el cual se coloque, ya sea un horizonte místico, poético o bien filosófico como se ha tratado de exponer en este lugar.

Lo que sí no se puede poner en duda es que cuestionar es una tarea primordial de la filosofía, y este cuestionar propio de la filosofía -aunque no exclusivo de ella- es muy particular, y decimos particular refiriéndonos a que desde sus orígenes en la Grecia antigua, según nuestra lectura histórica, es un preguntar por el fundamento, postulando a éste como necesario, aunque, muy actualmente se pone en cuestión la misma idea de fundamento; pero toda pregunta y poner en cuestión la existencia de algo presupone al mismo tiempo ya la existencia de ese algo, incluso, *el no ser tiene que ser de algún modo para poder hablar de él*, pues es claro que al hablar y cuestionar a la nada misma, no se puede simplemente decir de *ella* que no existe sin afirmar que la nada ya es algo, se puede si se quiere, decir de *ella* que carece de tales o cuales o incluso todas las propiedades, se puede referir a *ella* de una manera negativa diciendo que ella no es esto o aquello, pero al afirmar que *ella* no es esto o aquello se le está otorgando en cierta forma ya un ser, ya es algo; quizá sea un ser carente de significación posible, en toda caso aquello innombrable; si se quiere una especie de noúmeno kantiano, un misterio. Se hace una comparación entre el noúmeno kantiano y el misterio basándonos en los textos de Otto, ya que él hace referencia al noúmeno con su concepto de lo numinoso, el cual también está relacionado con el misterio, ya que lo numinoso es un elemento específico y singular que se sustrae a la razón y que es *árreton*, es decir, inefable, inaccesible a la comprensión por conceptos. Lo numinoso “no se puede

definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; solo cabe dilucidarlo”<sup>129</sup> Dilucidar no es en sentido propio conceptuar, ya que no atrapa ni mantiene un sentido estricto, sino es más bien lo que aquí se ha entendido como evocación, es decir, un simple referir, hacer notar, mencionar, señalar, etc...

Uno de los aspectos que describe el numen, según Otto, es el misterio: lo oculto y secreto, aquello que no se concibe ni entiende, que no es cotidiano ni familiar. Puede emparentarse con el estupor, el asombro intenso, el pasmo, el tauma. Otto nos recuerda que *mysterium* y *mystes*, mística, provienen probablemente de la misma raíz, conservada todavía en el sánscrito *mus*. Pues bien, este misterio alude al trato secreto, recóndito, oscuro. El objeto realmente misterioso es inaprensible e incomprensible porque supone tropezar contra algo absolutamente heterogéneo. Otros tres caracteres del numen según Otto son el aspecto de lo tremendo, que apunta a una inaccesibilidad absoluta; la majestad, al que responde como su correlativo en el sujeto un sentimiento de criatura. La nada y el vacío son así, igualmente numinosos, pues se presentan como lo absolutamente heterogéneo. Así pues queda abierta la interpretación del noúmeno como misterio por las razones ya arriba mencionadas.

A propósito de el noúmeno, lo numinoso o el misterio, aun cuando no se pueda expresar nada de él, no se puede simplemente rechazarlo o ignorarlo, mas pareciera que la filosofía - desde la postulación kantiana del noúmeno como incognoscible racionalmente- de hecho los pasa por alto, se olvida de lo que en efecto se tomó alguna vez como fundamento, y ese primer fundamento innombrable anterior a toda postulación y a toda categorización, ese fundamento que inherentemente en nuestra misma existencia nos impelía a nombrarlo y capturarlo -pues todo nombrar es ya siempre una forma de dominar- es lo que aquí se ha llamado sagrado, pues Zambrano hablará de lo sagrado como aquello que tampoco se deja definir y que tenderá a buscar vías diferentes para hacerlo, especialmente, las poéticas.

Pereciera que lo sagrado nunca ha estado en verdad lejos de nosotros y esa angustia que nos viene desde dentro y en la cuál ya siempre estamos, se convierte, en la actitud filosófica en cuestionamiento, pues el filósofo reconoce que en tanto humano: “Soy yo en un mundo

---

<sup>129</sup> Rudolf Otto; *Lo santo...*; Pág. 16.



que reconozco que me es profundamente inaccesible, ya que en todos los vínculos que he buscado establecer con él, queda un no sé qué que no puedo vencer, lo que provoca que permanezca en una especie de desesperación”<sup>130</sup>, desesperación que se da en la filosofía y que es o puede entenderse como decadencia, como no completud y por tanto como muerte; Bataille es de esta idea, pues sostiene que al surgir esa desesperación al no encontrar un mundo para el hombre, -en el cual se sienta como propio- es equivalente a lo que puede ser la muerte; y de ahí que se pueda decir que la filosofía en muchos aspectos es una advertencia de la muerte, en cuanto que es el abandono de la tranquilidad meramente animal para mudar a la tranquilidad del pensamiento, que tarde o temprano acabará traicionándose; se puede decir con Platón que el filósofo es el ser que se prepara para la muerte, es el ser que está desesperado, y es esta desesperación la que se convierte en una búsqueda perenne de explicaciones, un eterno cuestionar intentando descubrir ese origen sagrado, ya develado de distintas maneras, pues cuando se pregunta por lo sagrado no se pregunta en realidad más que por la propia vida humana; y entonces así se descubre que no sólo en nuestro preguntar se nos da nuestro ser, aún cuando Heidegger pone el acento en ello, pues no sólo somos seres que simplemente cuestionan, sino que el preguntar en cuanto cualidad característica del ser humano es un efecto de su existencia y no una causa de la misma, con lo cuál se ve patente el acercamiento entre la filosofía heideggeriana y la mística, ya que él mismo afirma que “El `ser ahí´ se comprende siempre así mismo partiendo de su existencia”<sup>131</sup>, pero este preguntarse por el ser, sólo lo puede hacer a través de la perspectiva, de la existencia del que pregunta, del ser ahí, al igual que él místico; sólo mediante su existencia puede llegar a la vivencia de Dios y de la realidad, sin importar mucho si se cuestione o no, pues antes de cuestionar está el estado de animalidad en el cual no hay todavía un orden sistematizado del pensamiento, sino violencia, pues la violencia concuerda con la animalidad, en la cual la conciencia, atada de alguna manera, no puede tener autonomía. El preguntar es en todo caso algo ya muy evolucionado, compuesto y desarrollado, primero está aquello que posibilita toda pregunta (la existencia, como animalidad, como violencia) y después la pregunta misma.

---

<sup>130</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 90.

<sup>131</sup> Martín Heidegger; *El ser y el tiempo*; Ed. FCE; México 1988; Pág. 22.

Se puede decir con Bataille y en contraposición con Heidegger, que el ser no se nos da en el lenguaje, por lo menos no originariamente, sino que por principio el hombre está en el silencio lingüístico con respecto a su ser y a lo que fundamenta su ser: “Nada acepto, y de nada estoy satisfecho. Voy en el porvenir incognoscible. Nada hay en mí que haya podido *reconocer*. Mi alegría se funda en mi ignorancia. Soy lo que soy: el ser en mí se la juega, como si no fuera; nunca es lo que *era*. O si soy lo que era, lo que era no es lo que había sido. *Ser* jamás significa *estar dado*. Jamás puedo percibir en mí *eso* que es reconocible y definido, sino solamente eso que surge en el seno del universo injustificable, y que nunca es más justificable que el universo. Nada tiene de deprimente. Soy en la medida en que me rehúso a ser *eso* que se puede definir”<sup>132</sup>, así pues, y siguiendo esto, pareciera que nuestro ser se nos da en el sentimiento de simple criatura, en el *pathos* que es inherente a nuestra propia existencia, aún cuando aún no se puede decir la existencia en este estado en el cual el imperio de la razón todavía no está desplegado.

Esto es lo que se argumenta cuando decimos que en todo preguntar se presupone ya eso que se pregunta, o mejor expresado de otro modo, se diría que cuando preguntamos por el ser, o por Dios, ya tenemos una preconcepción, un sentimiento de ese ser o de ese Dios, no surge espontáneamente la pregunta por ellos de la nada, sino que surge gracias a una doble condición inherente a nuestro propio ser, a saber, la existencia y la participación con aquello de lo que se pregunta; Heidegger lo postula de la manera siguiente: “Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo `inmediatamente de todo punto inapresable”<sup>133</sup> Una coincidencia más entre el pensamiento heideggeriano y la mística.

Pero si se está de acuerdo con esta idea, pareciera así que la pregunta, como lo más originario y característico del hombre y, la filosofía, como la madre de el preguntar mismo, no es en realidad lo más originario ni primero, pues ambos tienen una causa de su surgimiento ya que:: “El primer saber es el que sitúa al ser humano en el mundo, y también el que prolonga el saber del animal. El animal distingue, en el juego de este mundo

---

<sup>132</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 81.

inteligible para él, lo que responde a sus necesidades. El saber humano fundamental no es mayor que es el saber elemental sistematizado por el lenguaje”<sup>134</sup> De tal modo, no salimos nunca del terreno del lenguaje en nuestro preguntar y responder, y el lenguaje funciona sólo como un vínculo con el cual se cree nos asimos a este mundo extraño e inefable.

Así, el saber de la filosofía como el primer saber *válido* o correcto en tanto objetivo, no es en realidad tal, sino que se presenta sólo como una de las formas en las que se desarrolló la razón, pero no hay que olvidar que la razón no es otra cosa que un medio, pero es el medio que a su vez decide el fin y los medios; mientras que la razón en la poesía y en la mística se remonta más y más lejos en busca de ese principio innombrable, que mucho tiempo después nos ha llevado a poder formular filosofías tan desarrolladas; hay que tener cuidado y ver si no se ha perdido algo cuando nos situamos como filósofos y sólo nos ocupamos en preguntar, ¿No se habrá enajenado a nuestro preguntar mismo, perdiendo de vista la principal y verdadera causa de porqué ese afán en el preguntar mismo? Pues no hay que olvidar que en el juego de la filosofía, siempre a ciertas preguntas hay ciertas respuestas, pero ¿Qué pasa con aquellas preguntas que parecieran carecer de respuesta? ¿Es posible una filosofía así? Pues parece claro que cuando hay una ausencia total de respuesta esto implica la muerte de la pregunta. La última cuestión sería: ¿Si ya nada hubiera que saber? Entramos ahora ya en terrenos resbalosos, donde la filosofía y sus paradigmas de razón fuertes se tambalean, en el terreno de la crítica a la crítica misma desde la filosofía, sin pasar por alto que esta crítica a la razón no se desprende del uso de la misma ¿Estamos encerrados acaso? No le queda otro reducto a la filosofía, en lo que respecta a tales misterios, que el silencio como ya lo mencionara Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus* al decir que: el verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir, y de lo que no se puede hablar es mejor callarse. ¿Tendrá en verdad sentido para la filosofía preguntar por Dios?

Aún cuando la misma filosofía, por ejemplo en Kant, ha utilizado la idea de Dios como respuesta, pero esta idea de Dios es muy distinta que con la que el místico o el poeta

---

<sup>133</sup> Martín Heidegger; *El ser y...*; Pág. 15.

<sup>134</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 53.

trataban, pues la filosofía ha postulado la idea de Dios como una idea de la razón: “La respuesta no es nueva. ¿Acaso Dios no es una expresión de la violencia ofrecida como respuesta? Pero ofrecido como respuesta, lo divino era transpuesto en el plano del pensamiento: la violencia divina, tal como la redujo el discurso teológico, se limitó en la moral a su parálisis virtual”<sup>135</sup> Así, en la filosofía, lo sagrado ya no es algo trascendente, que está anterior a la conciencia y a sus postulados, sino que en la filosofía la razón afirma que ella designa a Dios, y que de ella dependerá la estructura de la realidad. Pero con ello no hace más que vaciar el contenido de la realidad, en cuanto anula el aspecto sagrado, al limitar a Dios a un simple concepto racional, lo vuelve un objeto más de la experiencia o de la percepción, que pasa por el tamiz de la razón, y con ello quita precisamente el aspecto particular de Dios como incapturable, como fundamento de la realidad, volviéndolo un ente entre otros entes.

El proyecto heideggeriano en *El ser y el tiempo*, que señala el olvido de la pregunta por el Ser, no es tan diferente de la búsqueda que muchos místicos han emprendido, pues cuando Heidegger afirma que: “El ser de los entes no `es´ él mismo un ente”<sup>136</sup>, se encamina en el mismo sentido de la mística, excepto en un punto, la mística no se queda sólo en la teoría, en el lenguaje, sino que actúa y quizá sea la práctica más extrema, pues da la vida en ella. Hacemos esta comparación entre la mística y la filosofía heideggeriana tomando como referencia aquella pregunta olvidada que menciona Heidegger, y cómo el ser se ha venido refiriendo y tratando en la historia de la filosofía occidental como un simple ente, olvidándonos por completo del ser que da fundamento a todos los entes. Esto mismo que denuncia Heidegger con respecto al ser por parte de la filosofía, los místicos, lo han venido repitiendo a lo largo ya de varios siglos, sus voces se han unido desde el rechazo para advertirnos que Dios, o lo sagrado, o lo divino, o cualquier nombre que se le quiera dar, no es ese nombre ni ese concepto, que es absurdo querer clasificarlo o calificarlo con las palabras que utilizamos para los entes: “Cuando dijimos Dios, expusimos a Dios o a los dioses, los echamos fuera de un paraíso de silencio y los mezclamos con todo lo demás[...] en realidad lo habíamos sacado fuera de nosotros y lo contemplábamos[...] como un ente

---

<sup>135</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 20.

<sup>136</sup> Martín Heidegger; *El ser y...*; Pág. 15.

existente en la existencia”<sup>137</sup> No se le puede tratar como si fuera una cosa entre las demás cosas, éste es precisamente el error que comete –sobre todo- la filosofía, cuando al querer mencionar a Dios sólo nombra y asigna una serie de categorías: “El ser, en cuanto es aquello que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes”<sup>138</sup> Aquí es donde la filosofía necesita de la ayuda de la poesía, pues el lenguaje poético sea quizá esa forma peculiar de mostrar al ser.

Ni el Ser según Heidegger, ni Dios según los místicos, pueden ser capturados o expresados con el lenguaje de los entes, sin mencionar que este lenguaje es –sobre cualquier otro- el racional, con sus anhelos científicos de objetividad y certeza. Retomando pues, puede ser que la poesía salve a la filosofía del olvido que Heidegger y los místicos le denuncian desde hace tiempo, pues quizá Heidegger no se equivocó al decir en su texto sobre Hölderlin que: *La poesía es la instauración del ser con la palabra*. En tanto que ella nombra la verdadera realidad, en cuanto nombra a los dioses, los descubre y los dioses son aquellas máscaras que develan al ser.

Mas regresando un poco, la razón como estandarte de la filosofía se enfrenta pues, contra muchos problemas en principio intratables para la misma filosofía, pues aquello que la razón no tenía antes definido ni limitado, la limitaba a ella- estos límites son la búsqueda de razón kantiana. Todo lo que está fuera de la razón es por lo tanto violencia, pero dicha violencia no podían definirse ni limitarse ella misma. Así, la razón tiende a metas más lejanas que las propias y adecuadas a ella, al querer tratar esa violencia, la introduce en el pensar racional mismo, pues conduce hasta la altura de violencia la búsqueda de la definición y de límite. Así, la razón, o bien se desentiende de los problemas que Kant llama como fundamentales afirmando mejor *ir a las cosas mismas*, ( aun cuando falta que la filosofía misma defina cuáles son esas cosas) o bien enfrenta eso que no es nunca una cosa ni un ente, -el Ser en Heidegger- introduciendo la violencia y la sentencia en el fracaso del pensamiento, pues se encontrará precisamente con lo otro de sí mismo, y en su anhelo de

---

<sup>137</sup> Áureo Labajos (Comp); *La mística en el siglo XXI...*; Pág. 182.

<sup>138</sup> Martín Heidegger; *El ser y...*; Pág. 16.

negarlo lo reafirmará trayendo consecuentemente su superación como pensamiento puramente racional. Así pues, comulgamos con Bataille cuando afirma: “Al examinar el pensamiento, siempre nos alejamos del momento decisivo (de la resolución) en que el pensamiento fracasa, no como un gesto torpe; por el contrario, como una culminación que no puede ser traspasada; porque el pensamiento ha cometido la torpeza implícita en el hecho de aceptar su ejercicio: ¡es una *servidumbre!*”<sup>139</sup> Pero la muerte del pensamiento no necesariamente es su destrucción y aniquilamiento, podría acaso ser también su superación en cuanto mera racionalidad, pero para ello tendrá que aliarse y retomar formas de pensamiento olvidadas y marginadas por él mismo: la poesía y la mística.

La filosofía pareciera que sí comienza interesándose por la vida humana, pero después pierde de vista a ésta para quedarse sólo con su representación lingüística, con sus categorizaciones y sus estructuras tan bien formadas; si esto es así pareciera que se ha descubierto porqué el contenido neto, el asunto de lo que trata la poesía y más aún la mística escapa y es intratable filosóficamente hablando, pues: “El lenguaje es siempre relación de una manera de ser con otra manera de ser; en última instancia, la de un modo de ser con la ausencia de modo. Pero, en este caso, es la de esta manera de su muerte, inconsecuencia, dentro del movimiento mismo de la muerte de lenguaje. Equivale a decir que nada es concebible fuera de nuestros farfulleos”<sup>140</sup>.

De tal manera, se puede afirmar por un lado, que se vive en un mundo y en un tiempo en que está negado para la mística. Pues la mentalidad filosófica-científica dominante afirma que la mística es algo oscuro y escondido, primordial y muy lejano, incontrolable y esencialmente incommunicable, esta por encima de toda ley, no se deja conocer ni atrapar. De tal modo, es filosóficamente irrelevante, no por su contenido, sino por su forma que se presenta como experiencia viviente, la cual no se le puede asir desde las categorías inanimadas e inamovibles de la razón. Por otro lado, la poesía rechaza ese parloteo incesante del filósofo que juega únicamente con las palabras sirviéndose de la misma palabra, y la mística pareciera que en su denotar prefiere callar eso inenunciable y que su decir es sólo un poner en cuestión todo lo que se pueda decir sobre aquello inenunciable.

---

<sup>139</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 72.

Decimos que la filosofía en principio sí se interesa por la vida humana pero pierde pronto de vista a la misma, y así comienza a interesarse en sí, pero en tanto se cree ser autónomo, es decir, en tanto comienza a construir esos viejos paradigmas de la ciencia y del investigar científico, como ser inafectable por las pasiones y por la vida misma, se disloca como parte del todo, se pregunta por el porqué de las cosas desde su sola razón calculadora e inamovible que, al mismo tiempo, proyecta sus procesos internos hacia la realidad externa; se hace ya filosofía: “La filosofía se inicia del modo más antipoético por una pregunta [...] toda pregunta indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración”<sup>141</sup>.

Esta actitud hace ver que el hombre ha cambiado su relación con la divinidad, mas no se ha anulado, pues aún cuando el filósofo crea su ser como razón autónoma e inafectable -que más bien es una especie de catatonía solipsista- y se afirme, ya no como simple criatura y siervo, sino como señor con conciencia de su estado, ha llegado, no obstante, a tomar una vivencia religiosa nueva: “El hecho de que el hombre se dé cuenta de su propia forma de vivir y asumir su *presencia* en el mundo constituye una experiencia religiosa”<sup>142</sup>.

Afirmamos que aún en esta enajenación y actitud meramente auto referente de la filosofía, se instaura una nueva experiencia de la divinidad, pues ahora se presenta la interpretación, el cuestionar y el discurso filosófico como lo fundamental, e incluso como lo particularmente característico de la realidad, aún cuando se olvida ese principio innombrable del cual y por el cual surgen todas estas cosas. La actitud filosófica vive una nueva experiencia con la divinidad, matando a Dios mismo al afirmar que de Dios nada se puede conocer con la razón, es un noúmeno, no se le necesita, y al fin con Hegel al afirmar que: *sólo lo racional es real*. Se niega así un aspecto de la divinidad pero no de lo sagrado. Pues ¿Qué más antifilosófico que los eufemismos, aquello que es innombrable? Todo lo que se diga sobre lo innombrable no le sirve a la filosofía, amante del discurso y de la interpretación de lo *real*, pues desde la filosofía se interpreta que lo real es sólo lo que la

---

<sup>140</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 37.

<sup>141</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 59.

<sup>142</sup> Mircea Eliade; *La búsqueda...*; Pág. 21.

razón, -la pobre y diminuta razón- puede capturar y tratar, quizá sin darse cuenta que ello es una reducción simplista e ingenua de la realidad.

Se comienza la búsqueda de lo que hace que las cosas sean así como son desde ellas mismas, pues el filósofo afirma que no necesita - incluso que no existe- nada fuera de su razón para entender e interpretar el mundo, pues el mundo ahora es un objeto de conocimiento y de manipulación; y del mismo modo, las cosas mismas no necesitan tampoco nada más que aquello que tienen en sí mismas de racionales para poder ser entendidas e interpretadas.

De esta forma, la relación con el mundo se vuelve una relación de conocimiento, pero no de ese conocer del sabio, de la contemplación pura, que busca entender las cosas en sí mismas sino, peor aún, en una relación de poder en la que el conocimiento únicamente es la herramienta que utiliza el hombre para poder explotar de una manera más rápida, efectiva y económica; el mundo se vuelve ya no un lugar donde se encuentra el hombre como hombre, sino simplemente un objeto el cual está ahí por ser para un sujeto, de un sujeto que interpreta y de un objeto que es interpretado, y así, dicho objeto se reduce al del horizonte perspectivístico racional del sujeto que lo interpreta.

En esta actitud que el hombre asume ante el mundo, éste no puede tener cabida como un mundo en el que se tiene la idea de que en él hay algo que escapa a la racionalidad, que hay algo incontrolable e indomable; es decir, no cabe la idea de una realidad trágica en la que pese a lo que la racionalidad humana juzgue, la realidad no se somete a ella y no hay forma de un dominio absoluto de la realidad; ya bien nos lo ha dicho Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, a propósito de las interpretaciones y la verdad narrando una fábula en la cual hace referencia a un pequeño planeta, en donde unos seres diminutos inventaron el conocimiento y con ello se sintieron el centro y fundamento de todo el universo, pero al cabo de un tiempo el planeta se heló y estos seres inteligentes murieron sin ocasionar esto el derrumbe o la aniquilación del universo.



Con esta fábula Nietzsche nos conduce de inmediato a una parte de su planteamiento que viene muy adecuado a lo que ahora se está tratando, y éste es que el hombre y todas sus creaciones jamás podrán ser el fundamento de la vida y la naturaleza, sino que el humano en cuanto tal, es sólo un ser que inventa, que crea y que cree que es el ser más importante, esto es, es el ser que interpreta según sus perspectivas y que cree que según sus perspectivas e interpretaciones se guía el mundo; e incluso hay un tipo particular de ser de entre todos los humanos que cree que él posee el saber y que en él están puestas todas las fuerzas del universo, esperando estas los juicios de aquel para corresponder con ellos, este ser es el que Nietzsche llama *el filósofo*.

Este tipo de ser humano es aquel que posee el entendimiento más desarrollado en cuanto a todos sus sistemas de pensamiento y todas sus construcciones mentales, pero también se podría decir –siguiendo a Nietzsche– que por ello mismo este ser es el que está al mismo tiempo menos y más adaptado a la vida, digo menos adaptado porque el conocimiento sólo aparece en aquellos seres débiles, delicados y efímeros, es decir menos aptos físicamente para la vida; y por más adaptado decimos porque, siendo el entendimiento un recurso extra, un plus en las ventajas para sobrevivir, este ser se adapta y domina su alrededor, adquiriendo e incrementando su poderío sobre él.

Lo peor de todo es que esta adquisición del entendimiento y su afirmación orgullosa como el fundamento de todo llevan al ser humano a ocultarse para sí mismo, es decir: “¿Qué sabe el hombre de sí mismo?”<sup>143</sup> Se podría decir que esta adquisición del entendimiento, en cuanto fue una adquisición para la sobrevivencia del ser humano, fue una adquisición a favor de la vida; pero la vida sólo quiere vivir, en un flujo incesante, en una mutabilidad perpetua, y por tal no quiere ni puede quedarse quieta, como esperando a ser examinada, como esperando a ser conocida, ¡A ella no le interesa volverse un conocimiento para ser! por ello la naturaleza se oculta o parece que se oculta a la mirada teórica del ser humano y sobre todo de ese raro ser: el filósofo; pues ¿A quién si no él es a quien la vida se le presenta como más confusa e intratable? Él, el filósofo, es quien busca el mapa del

---

<sup>143</sup> Friedrich, Nietzsche; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; Ed. Tecnos; Trad. Luis M. Valdés; Madrid 1994; Pág. 19.

laberinto del universo, es quien busca la llave de la naturaleza; mas “Ella ha tirado la llave”<sup>144</sup>

¿Acaso habrá una salida a esta perpetua mentira? ¿Acaso podrá habérselas el filósofo con ésta, su gran tragedia?

Así pues, en la filosofía pareciera que se presupone ya una realidad trágica, y de lo que se trata ahora es de quitar lo trágico a esa realidad; trágico en cuanto que, pese a lo que se decida la suerte está echada, sin remedio; pues pareciera que para el hombre actual y sobre todo para aquel que concibe a la filosofía como un producto único de la razón, hay un hueco que no alcanza a iluminar la luz de la razón ¿No será acaso que: “La tragedia de lo humano [es] no poder vivir sin dioses”<sup>145</sup>, y dioses decimos refiriéndonos a esa parte oscura y oculta a todo discurso racionalista –en el sentido en el que se ha empobrecido el horizonte racional, por supuesto–, decimos que la participación o la intromisión de la idea de los dioses se refiere a que no hay una realidad totalmente clara y transparente a la vista de la conciencia, que ningún discurso por más sistemático y racional que se crea encierra en su totalidad a la realidad, sino que siempre queda ese trecho inexplicable o inefable que parece propiedad de los dioses o por lo menos se presenta en el mismo sentido que la idea que se tiene de ellos, es decir, como un lugar inaccesible e incapturable para el puro discurso racional de la conciencia y, sobre todo, de la conciencia filosófica que busca ser omniabarcante; pero repito, esto no es así de hecho, por ello representa una tragedia para aquel que lo piensa de tal modo, siempre habrá un trozo de realidad que se nos escape, pues la conciencia y la razón no pueden capturar el todo, siendo ellas simples vehículos hacia y no la totalidad del ser, si se quiere son instrumentos para asirnos la realidad, para entenderla, para interpretarla, e incluso manipularla, pero en ningún sentido por ello se puede pensar que la realidad está ahí para ser comprendida o interpretada, que necesita la interpretación y el discurso filosófico sobre qué es ella misma para poder ser, sino que es anterior a éste, y en ese sentido supera y aniquila hasta cierto punto el papel omniabarcante de la conciencia, y es como se habla en este sentido de un mundo trágico, pero: “En los

---

<sup>144</sup> Friedrich, Nietzsche; *Sobre verdad y...*; Pág. 19.

<sup>145</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 8.

límites en que *actualmente* vivimos aparecer dos posibilidades; una, eterna, procede de la razón. La otra es la tragedia: el mundo es todo él lo que somos, está en juego, nada existe en él que no esté en juego. La idea de Dios conciliaría a la tragedia, a la razón y al juego. La creación divina iniciaría el juego, pero lo iniciaría racionalmente”<sup>146</sup>. En este mundo trágico pareciera que sólo nos queda la idea de Dios y el retorno a aceptar el aspecto de la divinidad y de lo sagrado para poder tener nuevas aperturas de realidad y de existencia.

De ello se ha dado cuenta el hombre y lo ha reconocido desde hace mucho en la filosofía, y sobre todo son ellos, los filósofos, más que ningún otro ser humano los que piensan que de lo que se trata es de quitar el fatalismo a esa realidad externa, quitarle ese velo inherente a la realidad y esto sólo será posible -según la visión filosófica-, encontrando un porqué de las cosas en las cosas mismas, es decir, de borrar ese fundamento inefable que sostiene a toda la realidad, quitando incluso la pregunta: ¿Qué es lo que hace real a la realidad? Es decir, abandonando la idea de que hay algo que es distinto a la realidad y que le da fundamento, y poniendo en su lugar la pregunta: ¿Cómo es la realidad real? Presuponiendo la realidad inherente a las cosas mismas, por el hecho de ser racionales, y no siendo esto algo que se les otorga, con lo cual se le captura.

Por todo ello se entiende porqué el nacimiento de la filosofía sea un retorno a la naturaleza, y porqué la filosofía busca las respuestas a todas las cuestiones sobre la realidad –por lo menos así parece en un comienzo- en la naturaleza misma; y así nos lo hace ver y nos lo confirma la tradición filosófica heredada desde Aristóteles en su *Metafísica* cuando dice:

“De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre [...] pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquélla”<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 61

<sup>147</sup> Aristóteles; *La metafísica*; Ed. Gredos; Trad. Tomás Calvo Martínez; Madrid 1994; Pág. 80-81; Par. 983b.

Esta afirmación de Aristóteles la tomamos como pretexto para aventurar un cuestionamiento sobre la misma idea fundamento, es decir, lo que se intenta poner en cuestión es a la razón desde la razón misma y, tal vez intentar mostrar que esta perenne auto-referencia por parte de la razón nos lleva a callejones sin salida, pues la razón plantea sus cuestiones y después ella misma contesta esas mismas cuestiones, pero ¿Qué pasaría si se enfrentara con lo totalmente otro con respecto a ella misma, eso que la filosofía ha abandonado?

Intentemos así pues tratar de decir y clarificar esta idea con la siguiente cuestión sobre la postulación del mismo fundamento, pues a nuestro parecer, las bases en las cuales descansa todo el discurso filosófico, son bases frágiles que también hay que poner en cuestión, y esto se clarifica si decimos que la idea misma de fundamento carece de fundamento, pues es quizá sólo un movimiento de la razón o una operación de la conciencia, para no sentirse ajena y apropiarse de cierto modo de la realidad que la circunda, ¿Pero cómo podría hacer esto la conciencia? de la única manera en la que ella puede hacerlo, es decir: nombrándola o explicándola racionalmente.

Pero en todo caso aún se podría preguntar si ¿En verdad es afortunada la misma búsqueda de fundamento y reducir todo a éste que se plantea –hay que decirlo- no tanto como se cree, para encontrar o explicarse el porqué de algo, sino más bien para poder adaptarse y sobrevivir dentro de una realidad que se presenta desde siempre como extraña y ajena con referencia a los parámetros de la racionalidad?

Pero no nos alejemos tanto aún, prosigamos tratando de explicar la actitud que toma el filósofo frente a la realidad, y digamos que esta clase de hombre filosófico aún está impactado, sorprendido por la naturaleza, se encuentra en un estado de *tauma* por lo inmediato, es decir, este nuevo hombre con actitud filosófica aún conserva mucho de lo que ya el poeta y el místico han experimentado y evocado en sus propias y particulares maneras de referirse a propósito de esa realidad sorprendente e incapturable por el discurso, por cualquier discurso; y si al mismo tiempo se afirma que bien es cierto que el pensamiento

filosófico surge indudablemente por la necesidad de adaptarse y explicarse esa admiración con la que la realidad nos impacta y ha impactado ya al místico y al poeta en su momento, no es tan fácil encontrar la manera en que se pueda explicar cómo es que este tipo de hombre fuera con tanta facilidad y rapidez a plasmarse y hablar de la realidad en la forma en la que muy particularmente lo hace, es decir, en la forma de una filosofía sistemática, no es tan fácil explicar porqué no se conformo con la experiencia de la realidad y con el impacto en su ser, sino que tuvo que describirla y reducirla a su discurso teórico sistemático, pues ¿Acaso perdió el asombro a cambio de no sentir esa angustia que nos provoca la realidad?, tal vez prefirió una existencia segura sistematizada, explicable y no problemática a la sorpresa que a cada paso nos ofrece la realidad, tal vez sólo esto explique porqué el filósofo decidió quedarse con lo que podía controlar, con sus propios útiles y abandonó o transformó todo lo extraño en algo manejable, en otro útil más para su conciencia, tal vez explique porqué tomó el camino del discurso racional y abandonó el camino de la admiración: “Pues que la admiración que nos despierta la generosa existencia de la vida en torno no permite tan rápido desprendimiento de las múltiples maravillas que la suscitan. Y al igual que la vida, esta admiración es infinita, ávida, y no quiere decretar su propia muerte”<sup>148</sup>.

La explicación que se postula aquí se vuelve cada vez más patente si se echa un vistazo a nuestra forma de vida actual, hoy en día no parece extraño afirmar el predominio de la razón sobre la sensación en la vida humana, pues actualmente no se puede negar que se pasa más tiempo conviviendo con una computadora, una televisión o un radio, en tanto son útiles nuestros, nacidos desde nosotros y sólo para nosotros, que con un perro, un gato o incluso otro ser humano siendo que pareciera que éstos nos son más cercanos; pero al pasar más bien lo que hemos mencionado este mundo más cercano a nosotros se nos oculta a causa de el útil, del artefacto, de la máquina<sup>149</sup>.

<sup>148</sup> María Zambrano; “Filosofía y Poesía”; en *Obras reunidas*; Ed. Aguilar; Madrid 1971; Pág. 118.

<sup>149</sup> Derrida trata de este asunto de la artefactualidad y virtualidad de la realidad gracias al útil, en una entrevista titulada: “El tratamiento del Texto”. Igualmente Heidegger trabaja este asunto de la ocultación a través de su texto “La pregunta por la técnica”.

No obstante hay en la historia de la filosofía grandes pensadores que han acertado en lo que por ahora se está afirmando, ya Kant nos lo ha dicho en su *Crítica de la razón pura* al hablar de lo que a su filosofía le interesa y de cómo el campo de acción de ésta no es otro que el meramente racional: “Me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas”<sup>150</sup> El pensar así a la filosofía es un reducirla a lo meramente racional, y si eso fuese lo que la filosofía buscara y aceptara como su misión, no creo que hubiera mucho problema, pero la filosofía nos engaña al pretender hablar de la realidad cuando, una vez más, esta no se reduce, creo yo, a lo puramente racional y sistemático, sino que hay algo en nosotros mismos que nos impulsa a desconfiar y a dudar de la razón como espejo de la realidad.

Del mismo modo, Kant señala que la filosofía tiene su discurso particular ya elaborado y dicho discurso incluso apela desde su raíz etimológica a la separación con los hechos o los fenómenos en el mundo, pues dicho discurso es el discurso metafísico (más allá de la *physis*); Kant determina y reduce el pensamiento filosófico en lo que él llama la metafísica y, es importante advertir que no quita el dedo del renglón al señalar que en cuanto a que la filosofía, -no obstante la reducción que se acaba de mencionar- busca ser omniabarcante en su saber y en su conocer de la realidad, sea cual sea la reducción que haga de esta: “La metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*. En este terreno nada puede escapar a nuestra atención, ya que no puede ocultarse a la razón algo que ésta extrae enteramente de sí misma”<sup>151</sup>

Decimos pues que la filosofía abandona por entero a la realidad inventándose ella su propia realidad a partir de conceptos, y determina esa realidad a partir del solo concepto que a puesto sobre algo: “para saber *a priori* algo con certeza, no [debemos] añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que [nosotros] mismos, con arreglo a su concepto, [hemos] puesto en ella”<sup>152</sup> Aquí se ve claramente como la razón crea su propio mundo de

---

<sup>150</sup> Emmanuel Kant; *Crítica de la razón pura*; Ed Alfaguara, Buenos Aires 2000; Pág. 10.

<sup>151</sup> *Op. Cit.* Pág. 13.

<sup>152</sup> *Op. Cit.* Pág. 17.

acuerdo siempre a sus parámetros, -sean cual sean estos-, y que Kant nos ha dicho que son espacio y tiempo, mas hay que poner especial atención cuando afirma que estos parámetros provienen de nuestra razón y no de la realidad: “el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos”<sup>153</sup> Este punto es interesante, pues desde la mística también se habla del ser y del tiempo pero de manera distinta, pues el ser que es captado desde el discurso místico no es un ser temporal, como sí lo es en la filosofía, sino eterno, así lo afirman ciertos comentaristas sobre la mística, al decir que: “Ser y tiempo es la única polaridad absoluta, cualquier otra está condicionada por nuestros sistemas de percepción”<sup>154</sup> De tal modo que la mística y la racionalidad filosófica pareciera que están totalmente contrapuestas, que no hay puntos en donde coinciden ni forma de salvarlas complementándolas.

No obstante parece que Kant no puede prescindir de la realidad y quedarse únicamente con estas formas de la razón, sino que la requiere para argumentar qué es ella, así que importa estos conceptos y parámetros de la razón a la realidad al decir que: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio [...] se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos”<sup>155</sup> Y afirma por fin, después de colocar sobre la realidad los parámetros de la razón, que: “No podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno”<sup>156</sup> No obstante, Kant es bastante humilde y reconoce que, no porque no pueda conocer más que fenómenos, esto no significa que todo se reduzca a simples fenómenos, sino que acepta el límite de la razón y la califica como inadecuada en tanto instrumento de conocimiento con respecto a ciertos aspectos de la realidad, como lo serán: lo divino o Dios: “Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo al necesario uso práctico de mi razón sin *quitar*, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados”<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> *Op. Cit.* Pág. 76.

<sup>154</sup> Aureo Labajos (Comp); *La mística en el siglo XXI...*; Pág. 82.

<sup>155</sup> Emmanuel Kant; *Crítica de la...*; Pág. 77.

<sup>156</sup> *Op. Cit.* Pag. 27.

<sup>157</sup> *Op. Cit.* Pag. 27.

De tal modo, Kant deja abierta la posibilidad de la existencia de tales cuestiones y reconoce que la razón y la metafísica en cuanto a lo que ya se ha mencionado de ella, es incapaz de tratarlos desde una perspectiva puramente racional; no pasa desapercibido ante estos problemas, sino que más bien afirma que: “Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios, la libertad y la inmortalidad del alma*. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica. Esta ciencia [en cuanto filosofía] procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo”<sup>158</sup>.

Aquí Kant delata como la razón misma se encuentra incapaz de analizar ciertos aspectos de la realidad, y pese a que ya ha inventado un *estado interno* e incluso un *sujeto* o un *yo trascendental*, dicha invención nos lleva a una meta en verdad muy corta, pues se cae en un círculo vicioso en la búsqueda sobre ¿Qué es la realidad? al encontrar precisamente como respuesta lo que ya se ha colocado con anterioridad en ella misma. Y por fin concluimos diciendo con Hegel que esta clase de conocimiento que la razón inventa desde sí y para sí misma se manifiesta: “como el conocimiento más rico [...] y como el más verdadero [...] Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. [Pues] lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es”<sup>159</sup>.

Así, la filosofía nace en ese punto donde tiene que decidir si regresa a la investigación de la mera naturaleza como fenómeno para nuestra razón, o se vuelca hacia los trasmundos; entre la afirmación del hombre como ser puramente racional, o la aceptación y el sometimiento a un aspecto de divinidad, que se presenta como trascendente a la razón y a sus limitaciones: “El origen de la filosofía se hunde en esa lucha que tiene lugar dentro todavía de lo sagrado y frente a ello. La filosofía nació, fue el producto de una actitud original, habida en una rara coyuntura entre el hombre y lo sagrado. La formación de los dioses, su revelación por la poesía, fue indispensable, porque fue ella, la poesía quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado”<sup>160</sup>. La filosofía de la que se habla en este instante es la

<sup>158</sup> *Op. Cit.* Pag. 45.

<sup>159</sup> G. W. F Hegel; *Fenomenología...*; Pág. 63.

<sup>160</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 58.



filosofía natural, la cual posee mucho de poesía, mas la distinción con la poesía es que ahora, este discurso intenta responder al porqué de ciertas cosas de la realidad, mientras que la poesía sólo decía el qué de la realidad, la poesía decía lo que ante sí tenía (incluso ante lo negativo, abría la posibilidad de la nada, del vacío), mientras que la filosofía: “el pensamiento filosófico – y más todavía el científico subsiguiente – no toma las cosas que ante sí tiene sino como pretexto”<sup>161</sup>.

Es decir, parecería que la filosofía en realidad nunca ha abandonado el modelo platónico por completo, aún toma a las cosas de la naturaleza como meros pretextos o imágenes, representaciones que nos llevan a buscar la idea o la esencia de las mismas; pues, actualmente se afirma que no hay una sola realidad posible, sino que, la realidad se conforma según el horizonte que nosotros ponemos o desde el cual nos planteamos, desde la tradición de la cual venimos, y, entonces, las cosas en sí mismas ya no tienen a la realidad como algo inherente en sí, ni la pueden explicar desde sí mismas, sino siempre desde nosotros y para nosotros; pero una crítica de la tradición misma que plantea esto parece difícil cuando ya toda crítica cae dentro de estos mismos parámetros de interpretación. ¿Cómo escapar pues, a este círculo argumentativo de interpretación sobre la interpretación y hablar de la realidad?

Sea como sea, lo que sí se puede afirmar es que la filosofía se diferenció y se separó de la poesía al tratar de explicar eso que se le presentaba; y esta manera de explicarse las cosas en realidad deja a las cosas intactas y las hace a un lado, cayendo simplemente en una auto-referencia de la razón; mientras que la poesía parece que sí se refiere a las cosas y que en realidad abre más posibilidad de realidad de las cosas, pero desde ellas mismas; sin apelar demasiado a las necesidades de la razón, sin tratar de explicar lo que en ellas tal vez sea en sí mismo inexplicable desde los parámetros de la razón.

Éste fue el primer movimiento de la filosofía, volverse poesía explicativa, ya no sólo descriptiva; la poesía tanto como la filosofía tienen una herencia una de otra, y ambas creen expresar la realidad:

---

<sup>161</sup> María Zambrano; “Filosofía y Poesía”...; Pág. 119.

“Desde la época de los griegos, la filosofía se ha presentado como la disciplina que comienza donde fracasa la palabra poética. Sócrates y Platón se oponían a los sofistas, retóricos y poetas precisamente en cuanto creían que la dialéctica fuera capaz de apresar mejor esa verdad que las artes de la palabra no podían sino ofuscar. Pero, también, la poesía comienza donde se agota la filosofía. Poeta es quien cree que el uso creativo e imaginario del lenguaje es capaz de develar la complejidad de la experiencia humana mejor que cualquier otro razonamiento conceptual. En cualquiera de los dos casos, sea la metodología filosófica, sea la poética, pretenden ser capaces de forjar un lenguaje adecuado a la verdad”<sup>162</sup>.

De tal modo que ambas pecan de vanidad al intentar constituir un sentido omniabarcante desde sí mismas, negando en ocasiones la validez del discurso de la otra.

Así, se puede afirmar que la filosofía y la poesía comulgan en errores, mas son pocos los discursos que se interconectan y confluyen continuamente, hasta llegar a fundirse, en ocasiones en discursos complementarios, los cuales, a nuestra manera de ver son los más afortunados al no cerrar la posibilidad del discurso lógico de la filosofía ni de la creación y apertura a nuevas significaciones que es propio de la poesía: “Poesía y filosofía serán desde el principio dos especies de caminos que en privilegiados instantes se funden en uno solo”<sup>163</sup>. La filosofía se alimenta de sus ancestros, la filosofía posee una memoria con la cual se guía en sus interpretaciones, y tal memoria es la de su propia tradición, pero no obstante en dicha tradición jamás hubo una separación tajante y absoluta entre el discurso propiamente filosófico, el poético e incluso el místico; pues la razón, como dice Nietzsche, está atravesada constantemente por pasiones, y he aquí el retroceso que la filosofía comienza a hacer, retroceso primero a poeta y después a místico: “La pregunta filosófica [...] significa el desprendimiento del alma humana [...] de la instancia sagrada [...] a su vez las imágenes poéticas de los dioses eran una solución hallada a esa necesidad de desprendimiento, de salida a un espacio libre, a una relativa soledad [...] mas, al ser las imágenes de los dioses insuficientes para proporcionar la soledad que el hombre necesita para ser enteramente hombre [...] la pregunta [filosófica] muestra una especie de retroceso

---

<sup>162</sup> Gianni Vattimo; *Filosofía y poesía: Dos aproximaciones a la verdad*; Ed. Gedisa; Barcelona 1999; Pág. 16.

<sup>163</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 62.

[...] un retroceso, diríamos, a la ignorancia primaria; a la oscuridad originaria”<sup>164</sup>. Y así, se plantea nuevamente la búsqueda mística y poética en lo que corresponde a su relación con la realidad, y esta petición no es otra que la que Bataille nos dice con las siguientes palabras: “Hay que dejar de saber (de hablar) para experimentar”<sup>165</sup>, pero dicho dejar de saber no implica un abandono total, sino que, en Bataille es la búsqueda de lo que él llama no-saber, como aquello que rompe y violenta al saber para abrir en él nuevas posibilidades de desarrollo, y creo conveniente y necesario el rescate de discursos como éste, aun cuando podrían parecer totalmente antifilosóficos, pues estos discursos delatan que el saber filosófico en vez de acercarnos al objeto nos aleja de él, de su experiencia, y la razón al ponerse ella misma como sujeto y poniendo sus categorías como puentes de conocimiento que nos acercan al objeto, pasa por alto que ese objeto está entonces ya manipulado y transformado para poder ser conocido por la razón; la razón abandona mucho del objeto al acercarse a él de una forma únicamente epistemológica, pues la razón siempre es razón en la medida en que es excluyente, en cuanto tiene parámetros y horizontes de interpretación, contexto y tradición, pero al hacer esto, la razón en su búsqueda afanosa por capturarlo todo, pierde el terreno incluso del que sí podría hablar, diría Wittgenstein, el de las proposiciones de la ciencia natural, y así se traiciona, pues: “La razón descubre, en la serie de las posibilidades que le responden, la apertura hacia lo que no es ella: en la serie de los seres vivos, la reproducción (sexual o asexual) exige la muerte, y en la muerte, la Razón doblemente traicionada, ya que es Razón de seres que mueren, y porque abarca una totalidad exige su desfallecimiento, que desean la derrota de la razón”<sup>166</sup>, se vuelve hacia el objeto de la mística, hacia el objeto intratable o inenarrable, hacia lo que simplemente la razón debe reconocer como indescriptible e incategorizable.

Éste retroceso a la mística y a la poesía, del cual hablamos como posibilidad, desde el muy contemporáneo discurso filosófico racional se podría decir que es paulatino, pues se inaugura al analizar filosóficamente esa *nada* que abre la poesía dentro del mismo lenguaje al contravenir y poner en jaque al lenguaje desde sí mismo, esto ya se ha mencionado más arriba hablando de la heterotopías las cuales minan el lenguaje desde sí mismo, abriendo así

---

<sup>164</sup> *Op. Cit.* Pág. 59.

<sup>165</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 37.

<sup>166</sup> *Op. Cit.* Pág. 22.

un horizonte casi infinito de posibilidades de la expresión de la realidad en la imagen poética.

Pero aún más atrás que ello, y hablando si se quiere dentro de la tradición propiamente filosófica, se presenta cuando se instauro el concepto de το απειρον<sup>167</sup>, lo infinito, lo indeterminado al fin de cuentas, sólo que la filosofía toma lo indeterminado no como descripción, sino explicación, es concepto y no imagen; la filosofía descendería así, de nuevo a esos abismos de la realidad, pero la haría suya capturándola con este concepto: “La hazaña de la filosofía griega fue descubrir y presentar como suyo aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible, que es la realidad más poética, la fuente de toda poesía”<sup>168</sup>, que poco a poco se irá transformando, concepto que como tal es *logos*, mas ya no ese *logos*-poético, sino *logos*-razón: “Una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas”<sup>169</sup>. Este *logos* instaurado por la filosofía será en Heráclito aún *poiesis*, pues es un concepto que tiene aún mucho de poético al mencionar la imagen del fuego eternamente viviente que es animado, pero se presentará después como ese *logos* de la pura razón, el *logos* de Parménides, la identidad del Ser con parámetros lógicos que son propios de la razón: “Cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás [...] Pues (sólo) lo mismo puede ser y pensarse”<sup>170</sup>.

Se presenta, de tal modo, la afirmación de lo humano en tanto ser como razón y al mismo tiempo la negación de lo divino como fundamento; en este movimiento suceden dos cosas:

<sup>167</sup> “Traducimos *tó ápeiron* por «lo Infinito» [...] En el lenguaje arcaico de Anaximandro, la sustantivación del adjetivo *ápeiron*, aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante –y, por lo tanto, en lo que se atiende no sólo a la tierra y al mar, sino al firmamento- y por eso mismo innombrable, por lo que recurre a sustantivar dicho adjetivo, como si fuera <<lo más profundo, inescrutable, inabarcable>>”. Nota # 40 de *Los Filósofos Presocráticos I*; Ed. Gredos #12; Trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá; Madrid 1994; Pág. 90-91.

<sup>168</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 63.

<sup>169</sup> Rodolfo Mondolfo; *Heráclito...*; Pág. 35.

<sup>170</sup> *Los filósofos presocráticos I*; Ed. Gredos #12; Trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá; Madrid 1994; Pág. 477.

1) se abre un espacio a lo humano en tanto la realidad se ha vuelto racional en su totalidad, y lo que no es racional simplemente escapa a lo real y, 2) queda vacío ese hueco de lo divino, no se elimina, sino que la razón al no poder tratarlo, como ya nos lo hizo ver Kant, lo pasa por alto, y ahí donde se encontraba lo divino trascendente se instaura lo humano inmanente: “Al abolirse lo divino como tal, es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante. Tal acontecimiento, el más grave de cuantos pueden haber conmovido los tiempos actuales, se ha expresado con toda claridad en la filosofía”<sup>171</sup>. La razón, el pensamiento y la conciencia se instauran como el nuevo paradigma de la realidad, todo está dentro de ellos, ya Hegel, quizá el filósofo que lleva ese título con más merecimiento nos lo ha expresado al decir que *todo lo real es racional y todo lo racional es real*, se instaura el imperio del hombre, el antropocentrismo, y como fundamento de éste, la razón, pues el reinado del hombre sólo se pudo cumplir emancipándose de lo divino. Pero ¿En verdad se ha liberado el hombre al instaurar a la razón como eje rector de la realidad?

Se podría decir que estos paradigmas que pone la filosofía no son omniabarcantes, pues esta razón, esta conciencia y este pensamiento que se han instaurado como el centro y fundamento de la realidad, se mueven en principio en el plano subjetivo; pero una vez más Hegel intuye este problema y lo resuelve o lo expone diciendo que tales parámetros subjetivos han de devenir universales, en tanto históricos, se suprime al individuo para dar paso al *nosotros*, a la humanidad en tanto historia: “No era cada uno [...] sede de la verdad, sino el hombre en su historia, y aun más que el hombre, lo humano. Y así, vino a surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez; la historia divina, mas hecha, al fin, por el hombre con sus acciones y padecimientos”<sup>172</sup>. Se llega a proclamar el saber como el parámetro de la realidad, y en tanto que es saber de la historia y ésta es universal se deja a un lado lo individual; se llega a postular un saber absoluto, pero hay que tener en consideración lo que dice Bataille a este respecto: “La pérdida de la individualidad no es el escándalo, sino más bien el *saber absoluto*. No por lo que tal vez tiene de imperfecto; al contrario, por la presuposición de su carácter absoluto”<sup>173</sup> Se postula al hombre en su historia como lo absoluto, se deifica y olvida así, -aun cuando no lo pierde- su carácter

<sup>171</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 13.

<sup>172</sup> *Op. Cit.* Pág. 11.

<sup>173</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 77.

meramente humano del cual no puede desprenderse, se inventa una realidad en la que él funge como Dios, pero dicha realidad no le responde favorablemente sino que pareciera que se le opone y lucha contra él, ya que él la impele más de lo que le es propio. (Véase Heidegger: “La pregunta por la técnica”.)

Así, se instauraba lo que ha de ser lo más propiamente humano, la historia, pero como historia de la razón es historia omniabarcante, se convierte en ídolo devorador de individuos para adquirir la máscara de la humanidad; así siguiendo la concepción de Vattimo y su crítica a Bouvard y Pécuchet cuando afirman sobre la filosofía que “Del descuido de los datos, pasaron al desprecio por los hechos. ¡Lo importante es la filosofía de la historia!”<sup>174</sup>.

El hombre se había alejado tanto de la divinidad como algo trascendente que se acercó a ella como algo inmanente, pues la memoria desde la cual se contó la historia no es la única que posee el hombre, sino sólo es la memoria de la tradición occidental racionalista: “Un cambio habido en la relación del hombre con la divinidad que le ha acercado a lo divino de un modo inédito”<sup>175</sup>. Al destruir a la divinidad trascendente, al negarla, el hombre se deificó, como aquellos héroes míticos que al destruir o derrotar a alguna divinidad se divinizan, así el hombre incorporó dentro de sí, en su historia, el aspecto divino, tomó su papel. El hombre se ha desecho de lo divino interiorizándolo en su propia historia.

El hombre ha adquirido la divinidad, él se ha puesto los zapatos de lo divino, pues como bien dice Joé Bousquet: “En un mundo que nace de él, el hombre puede llegar a ser todo”<sup>176</sup> mas, en su desarrollo y en el cumplimiento de su ahora papel divino, de sus quehaceres divinos, el hombre descubre su incapacidad, su ineficacia, se reduce reconociendo su incompetencia para ser como Dios, pues también posee pasiones y dentro de cada hombre hay algo de aquel poeta amante de la naturaleza, y de aquel místico que se reconoce a sí mismo el todo como una parte del absoluto que es inescrutable, el hombre se descubre, y esto lo ha develado la misma historia, como incapaz para conformarse como

---

<sup>174</sup> Gianni Vattimo; *Filosofía y...*; Pág. 9.

<sup>175</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 13.

<sup>176</sup> Gastón Bachelard; *La poética...*; Pág. 21.

divino, y ese es uno de los defectos de la deificación, la toma de posesión de más espacio del que realmente podemos dominar; desbordar los límites que lo humano tiene.

El ser humano, la humanidad toma un papel que le queda grande, y así como hay enajenación en la sumisión, también la hay en la exageración, toma un espacio tan grande, que desborda su propia capacidad de controlarlo, de limitarlo, de absorberlo, el mundo, y toda la realidad hecha para lo humano desborda siempre sus límites impuestos, se resiste, y así la filosofía y su titánica tarea llega al final a un callejón sin salida donde el pensamiento paralizado se limita y, al limitarse, no puede abarcar la extensión de lo que lo mueve. Al ser la violencia en nosotros lo que nos paraliza, el pensamiento no puede reflejar enteramente lo que es, ya que, en principio, la violencia es lo que se opone y posibilita al mismo tiempo el desarrollo del pensamiento, es su límite.

Aquí es cuando el hombre descubre su pequeñez, tal vez como dice Heidegger, al tomar conciencia de su propia muerte que lo acecha, es cuando vuelve la mirada hacia la realidad que lo circunda y retoma la búsqueda de aquello que es fundamental, se pregunta por su propio ser. Quizá sea sólo con experiencias tan fuertes como las de la muerte, -que en verdad abren otra concepción de la realidad, abren un espacio *anómico*- cuando se pueda volver a explorar espacios que den lugar al surgimiento de lo sagrado: “Atmósfera de la muerte, desaparición del saber; existe ahí la posibilidad de decir sobre lo sagrado que es lo sagrado, pero en ese momento, el lenguaje debe al menos hacer una pausa”<sup>177</sup>, y en verdad que la pequeñez en la que el hombre se reconoce mediante la conciencia de la muerte, y todo lo que el fenómeno de la muerte abre y trae consigo, exige una nueva visión sobre la realidad y el lenguaje que usamos para referirnos a ella. Quizá de esta conciencia de la muerte que es la mía en cada caso, vuelvo a mi subjetividad, hay un regreso a lo más permanente en mí, a la animalidad y al éxtasis de la mística que es al mismo tiempo alegría y violencia; y al encontrarme siempre incapaz de aliviarme de dicho estado de *ser para la muerte*, este hallarme como incapaz de escapar a la muerte provoca el sentimiento de la angustia, y dicha angustia abre una vez más un espacio donde vuelve a instaurarse lo sagrado, pues bien es cierto que la vida alcanza su mayor intensidad en el contacto glacial

---

<sup>177</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 92.

con su contrario, y entonces hay una especie de embriaguez, de exaltación, de triunfo, de lo que sólo los furores de la poesía pueden darnos una idea. Así, la realidad que se requiere para lo sagrado se abrirá poéticamente.

Pero es en la conciencia de la muerte, que el hombre tiene desde la postura simplemente humana, donde aterriza en un cuestionamiento filosófico, en que la realidad estable y su tranquilidad se nos escapan; se podría decir que en el momento en el que en esa realidad, supuestamente racional que está bajo el imperio del hombre, aparece un elemento incontrolable e incomprensible -como de hecho lo es la muerte- ésta se le escapa de las manos y se vuelve incomprensible e indomable, abriendo la posibilidad, de que surja nuevamente lo sagrado y lo divino, es decir: “Reducir lo humano llevará consigo, inexorablemente, dejar sitio a lo divino, en esa forma en que se hace posible que lo divino se insinúe y aparezca como presencia y aun como ausencia que nos devora. La deificación que arrastra por fuerza la limitación humana -la impotencia de ser Dios- provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable, a través del cual el hombre –sin saberlo- devora su propia vida; destruye él mismo su existencia”<sup>178</sup>.

Así, la angustia de la muerte de la cual la razón toma conciencia es un detonante hacia lo que precisamente la razón no puede aceptar, hacia lo que no puede controlar; pero ahora al estar conciente de su propia finitud, y al ver que en ninguna de sus argumentaciones y mundos lógicos, se puede instaura la muerte como un elemento más, sino que causa problemas a cualquier sistema nacido de ella, la muerte llega como ese ser extraño, como violencia que rompe incluso toda idea de superación, de progreso y de conocimiento, entonces la razón tiene que aceptar la existencia de lo no razonable, de lo sagrado, pues: “Donde la violencia se convierte ella misma en objeto (prohibido, captado a pesar de la prohibición) del pensamiento, y se ofrece al final como única respuesta a la interrogación fundamental implícita en el desarrollo del pensamiento, la respuesta sólo podía provenir desde fuera, desde lo que, *para ser*, el pensamiento tenía que excluir”<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 17.

<sup>179</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 20.



Así la razón se enfrenta y da paso a lo que no es ella, tiene que permitirle su entrada y la existencia en la realidad por razones vitales que la conciencia de la muerte le exige: “La razón, frente a la violencia, dueña de su terreno, ha dejado a la violencia la inconsecuencia de lo que es. No lo posible, que ella organiza, sino lo que abandona el final de todo lo posible, lo imposible al final de todo lo posible: en la vida humana, la muerte; en el universo, la totalidad”<sup>180</sup>

Así se abren nuevos senderos para la existencia de lo sagrado y lo divino, se abren nuevos horizontes en donde ya puede habitar la experiencia y el discurso místico, sin la represión y el rechazo de aquella razón que fracasó en su propio imperio. Y se abren así las preguntas verdaderamente fundamentales sobre el hombre, el universo y la totalidad, pero ya no es el hombre como pura razón, sino el hombre de carne y hueso que muere y se extingue, sobre el universo que ya no es una máquina de engranajes en un ciclo perfecto y constante, sino el universo como un organismo vivo que cambia y responde, y la totalidad ya no como aquello que simplemente podemos conocer, sino como aquello que es incluso fuera o más allá de nuestros parámetros de conocimiento en tanto humanos. De tal manera, en esta especie de aminoración del conocimiento, en realidad, el mundo mismo tiene una nueva apertura y una expansión de los límites que antes la razón le había impuesto, pues ahora el mundo no será únicamente la suma de esos objetos del pensamiento separados y subordinados, que el conocimiento claro y distinto toma en cuenta, sino también el mundo intangible e ininteligible, aquel cuya presencia escapa a mi acción y a mi pensamiento.

Así, en esta nueva visión de la realidad que ha entrado en conflicto con la idea de razón fuerte, -y con la realidad que ella planteaba- ha dado pie a nuevas cuestiones, a nuevas preguntas y por tanto también las respuestas deben ser nuevas, pero todas las respuestas ofrecidas hasta ahora son incapaces de contestarlas, pues todas las respuestas más audaces provenían de aquella razón que se ha traicionado y que nos ha fallado, “La única respuesta

---

<sup>180</sup>*Op. Cit.* Pág. 22.

no irrisoria es *existe Dios*, es lo impensable, una palabra, un medio para olvidar la eterna ausencia de reposo, de satisfacción implícita en la búsqueda que *somos*”<sup>181</sup>

Pero en esta concepción del hombre como aparentemente divino, es decir, como el centro y eje de todo, se tiene que admitir irremediabilmente que la historia de la humanidad siempre terminará proclamando la tristeza del hombre, su derrota y la gloria de la naturaleza, pues no nos es ajeno a ninguno de nosotros afirmar que mientras la humanidad aún buscaba un nombre, con el cual determinarnos y encasillarnos, calificándonos de tal o cual tipo de ser humano, la tierra ya clamaba por nuestros cuerpos cantando en todos sus poros por recobrar lo suyo, por el día de nuestra muerte. Igualmente, la historia en tanto divinizada termina traicionándose y devorando a aquellos seres que la divinizaron creyéndose dioses: “El hombre que había absorbido lo divino se creía – aun no queriéndolo – divino. Se deificaba. Mas, al deificarse, perdía de vista su condición de individuo”<sup>182</sup>

Se observa aquí cómo la historia se revela contra lo humano y lo absorbe sin consideración alguna, se vuelve en un ídolo que devora y pide sacrificios a sus súbditos, la historia se convierte en la segunda Pandora, en la segunda caída de lo humano, ya tiene quien lo determine, mas esa determinación aún depende de lo humano, es decir, se presenta la realidad como dramática, en la cual no lo controla todo, sino que su propio hacer, históricamente, lo sobrepasa. Así es como quedan abiertas pues, las posibilidades de nuevos discursos místicos, poéticos y filosóficos, sólo que la filosofía sabe ahora que por ella sola y sirviéndose únicamente de la razón no es capaz de sostener a la realidad toda; la filosofía así debe reconocer lo valioso de la imagen, retomar esa libertad de discurso y rescatar ese cuestionamiento inherente que la poesía plantea dentro del lenguaje, y aún más de la mística, si en verdad quiere aún sobrevivir en un mundo que pese a lo que se afirme sobre él, está plenamente e inherentemente plagado por dos aspectos que no se pueden pasar simplemente por alto, es decir, por lo divino y lo sagrado, y lo que es cierto es que en esta

---

<sup>181</sup> *Op. Cit.* Pág. 78.

<sup>182</sup> María Zambrano; *El Hombre...*; Pág. 11.

búsqueda e incorporación de conceptos -y más que conceptos, partes integrantes del ser- que parecieran extrínsecos a lo que la razón siempre ha considerado como suyo, no se abandona a la razón ni se la desecha, pues ese sería totalmente el error inverso en el que ha caído la filosofía, pues: “Lo más extraño: en este viaje a los límites de ser, no abandonó a la razón”<sup>183</sup>; queremos decir que en tanto humanos debemos conocernos y reconocernos en lo que también a lo largo de la historia de la razón se ha catalogado como extrínseco a nosotros, se deben incorporar todas esas cosas que la razón no es capaz de tratar y de capturar en sus conceptos y categorías, se debe reconocer toda esa violencia en contra de la razón y no sólo esa luz apacible que ella nos muestra, pues en su luminosidad se nos oculta la mitad de la realidad que es la sombra, así pues: “Los hombres pueden ir, deben ir, hasta el extremo de la Violencia y de la Razón, cuya coexistencia los define”<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Georges Bataille; *La oscuridad...*; Pág. 26.

<sup>184</sup> *Op. Cit.* Pág. 22.

## CONCLUSIONES:

En esta investigación se presentó una visión sobre el referirse a la realidad desde tres campos: la mística, la poesía y la filosofía, y cómo existe a la par de estos distintos modos de referirse a la realidad una relación que el hombre siempre ha tenido con lo sagrado y con su referente lo divino, relación que se da en un movimiento histórico, que no debe ser entendido como cronológico, transcurrido en estos tres estados que se han tomado como privilegiados, estados en los cuales la humanidad ha encontrado antecedentes de su propio desarrollo y adaptación en él y con el universo. Este movimiento histórico que se presenta puede si bien leerse desde la mística hasta la filosofía, pasando por la poesía; o bien, desde el discurso filosófico hasta el referir místico, y esta última manera en la que se puede hacer dicha lectura es quizá la más adecuada, más no la que a nuestro criterio es más clarificante, pues es necesario primero clarificar los conceptos de lo sagrado y lo divino, y dichos conceptos son más fácilmente manejables comenzando desde la visión mística, pues en ella se presenta lo sagrado, en la poesía lo divino, y en la filosofía la supuesta superación de ambos por parte del discurso racional; mas decimos de nuevo que, la lectura desde la filosofía hacia la mística se presenta quizá como la más adecuada trayendo a colación el encierro y la auto-referencia en la que ha caído todo discurso filosófico, discurso que por lo demás, nos ha alejado más que acercado a la realidad presentando incluso, en discursos nihilistas, a la nada y a la muerte como fundamentos de la comprensión del mundo.

Se intentó dar una re-interpretación, a partir de el discurso de cada uno de estos tres campos, del surgimiento de las actitudes vitales que el místico toma frente a la realidad, así como el poeta y el filósofo, y como estas actitudes esenciales al hombre van emparejadas en su relación con el universo mediando entre ambos una concepción sobre el aspecto de lo sagrado y lo divino.

Aclarados estos parámetros, diremos que las conclusiones a las que se ha llegado en el trabajo aquí presentado, se pueden catalogar como conclusiones de carácter crítico, pues es lo que se ha estado problematizando a lo largo de las páginas anteriores es sobre el ámbito del lenguaje y desde este ámbito surge una crítica desde el lenguaje a los distintos tipos de

maneras de referirse, según los tres modos que se ha mencionado como privilegiados, esto es, el místico, el poético y el filosófico; estos tres modos apelan a expresar a la realidad de tres maneras diferentes, se puede decir que mencionan cada uno su realidad o su perspectiva de la realidad, y lo que aquí particularmente se estuvo buscando exponer fue, la manera en la que este referirse a la realidad de estos tres modos distintos, conlleva siempre a la par una relación –sea cual sea ésta, ya sea de afirmación o de negación, de apropiación o de enajenación- con respecto a lo que se ha catalogado como sagrado y divino, así como que no hay una posición privilegiada frente a otra en lo que respecta a estas tres maneras en las que el hombre se ha referido a la realidad, sino que, en todo caso, son complementarias y la exclusión de una de ellas por parte de otra es lo que precisamente nos lleva a plantear un discurso falto de integridad.

La catalogación que se ha hecho sobre los conceptos de sagrado y divino, sobre todo en las primeras páginas del trabajo son la base de todo lo que a continuación se presenta; y dichos conceptos en esta catalogación, que por lo demás no es en realidad a una definición, precisa y acotada, escapan y van siempre más allá de lo que se pueda decir sobre ellos. No obstante, no se considera este trabajo de investigación vano, pues toda nueva o más clara especificación, por pequeña que esta sea, es plausible de generar nuevas aperturas de pensamiento y con ellas nuevas formas también de enfrentarse y de explicar esta realidad que, mientras más se la busca definir pareciera que más se hermetiza, pues se vuelve cada vez más compleja, en la cual se acaba siempre –como en todo verdadero problema filosófico- en un nuevo problema que genera más y más cuestiones por discutir y que presentan así un orden que pareciera no tener ni pies ni cabeza en lo que se tiene la idea de lo más estable y ordenado, es decir: la realidad misma.

Se hace notar que todo discurso, ya sea que se esté hablando desde el referir místico, poético o filosófico, -e incluso este mismo discurso aquí presentado como una investigación- más que una explicación que encierre y explique en toda su complejidad a la realidad no es, en el fondo, sino un cúmulo de interpretaciones que no obstante no carecen de cierta rigidez de argumentación lógica y de cierta experiencia vital que se ha tenido históricamente de la misma realidad; pues no se puede nunca separar la argumentación de

los fines y de las causas de dichas argumentaciones, y no se puede tampoco decir que dichos fines y causas estén desprendidos de la experiencia vital de cada hombre que interpreta, gracias a sus vivencias y conocimientos, los textos y las mismas experiencias que dentro del mundo se le presentan.

Se podría decir que los objetivos perseguidos en esta investigación se concentran y engloban en uno sólo, a saber, argumentar que la realidad, sus distintas concepciones históricas y el carácter mutable de ellas, han ido asociados –y quizá incluso implicados- por las transformaciones que han sufrido los conceptos “sagrado” y “divino”; para dicha argumentación nos servimos de varios análisis con lo que se refiere a dichos conceptos, encontrados en discursos como el de la mística, la poesía y la filosofía; es decir, por un lado lo que se intenta es plantear que las distintas formas y maneras en que se ha *dicho*, *respondido*, y *preguntado* aquello que se ha llamado como realidad, se han dicho, respondido y preguntado al paso en el que han ido cambiando estos tres estados que se podrían calificar como privilegiados: La Mística, la Poesía y la Filosofía y sus distintas concepciones de lo sagrado y divino.

A lo largo del trabajo se ha afirmado también que la mística, la poesía y la filosofía son tres formas en las que el hombre se ha enfrentado y procurado hacerse con la realidad, y que dichas formas han cambiado gracias o en relación con un cambio de concepciones en torno a lo que se refiera a los conceptos de *lo sagrado* y *lo divino*.

De tal forma, lo que se busca es argumentar que las distintas, múltiples y variadas concepciones que se han tenido sobre o de la realidad - dentro de nuestra interpretación de a mística, la poesía y la filosofía- no están al margen de las transformaciones que han sufrido los conceptos sagrado y divino y, por tal, resulta necesaria una investigación sobre la transformaciones que han sufrido dichos conceptos, y cómo dichas transformaciones han sido las causas de la separación o la distinción que a nuestro parecer se han hecho entre lo que llamamos pensamiento: místico, poético y filosófico.

Pero esto es aún estar hablando muy generalmente sobre las conclusiones a las que se ha llegado en este trabajo sin particularizar capítulo por capítulo cada una de las que han surgido de ellos mismos, por lo cual creo conveniente adentrarnos en exponer las conclusiones pertinentes a las que se ha aproximado y los problemas que han surgido a lo largo de los tres capítulos aquí expuestos, es decir, el capítulo sobre el referir místico, el referir poético y el referir filosófico, para después de estas conclusiones intentar hacer y cerrar un discurso coherente e integral sobre lo que tiene que ver con el referirse sobre la realidad desde estos tres aspectos y qué relación tienen cada uno de ellos en dicho referirse con lo sagrado y lo divino.

Por lo que respecta al referir místico se puede decir que dicho referir apela a una realidad abierta totalmente, abierta en tal grado que se vuelve inefable e incapturable y cualquier cosa que se diga acerca de ella es sólo una prueba de ello; en todo caso, a lo más que llega este referirse sobre ésta no es más que un evocar mediante el silencio lo que realmente se encierra en ella, pareciera que esta realidad se haya cerrada al mismo lenguaje, que jamás será posible expresarla de manera positiva sino que el lenguaje sólo nos sirve para decir todo lo que ella sobrepasa, todo lo que a ella no la captura, así la realidad se presenta como sagrada en todo momento, pues la expresión que se hace de ella es en realidad una expresión vacía de lo que realmente es, no se manifiesta en el lenguaje, es decir, el lenguaje no está como representación de ella, no está en lugar de ella, sino que el lenguaje es únicamente esa expresión que presenta la incapacidad del mismo para abarcarla; pero este presentarse como sagrada es una expresión sensible de ella, pues la realidad se siente pero no se domina mediante el lenguaje, sino que está por encima de él, incluso, más que por encima, está en todo él, lo envuelve a él más que él a ella.

Algo más que se puede rescatar sobre el capítulo del referir místico es que dentro de él tiene más sentido la experiencia que el discurso sobre la experiencia, es más importante la vivencia mística que el narrar dicha experiencia, y esto es así, gracias a que el mismo discurso místico apela a su incapacidad para encerrar y capturar esa experiencia, la cual, no es capturable desde esta visión en ningún discurso; mas no obstante, el sabor que nos deja el discurso místico es de una completa nada, pues si ningún discurso es apto para

acercarnos a la experiencia, sino sólo nos dice lo que precisamente la experiencia no es, entonces, en vez de acercarnos a dicha experiencia -de *la verdadera realidad* según la visión mística- sólo nos subsume en la oscuridad de una realidad oculta que es ya de por sí desconocida, y así, pareciera que deja intacta el acercamiento con la misma.

Este tipo de discurso, no obstante es valioso en cuanto que hace mella en cualquier otro discurso que se proclame como espejo de la realidad, es un discurso que cuestiona al discurso mismo, abriendo al mismo tiempo la posibilidad de la nada, pero esta nada es una nada intratable, pues ni siquiera se le menciona como la nada filosófica o poética que es potencializadora de realidad, pues: “Si el místico dice la verdad, este mundo de palabras en que se desenvuelve nuestra vida no es lo definitivo, no tiene a fin de cuentas más que una importancia secundaria y todo aquello tras de lo que nosotros corremos, desde el nacimiento hasta la muerte, no es más que un señuelo. No se puede imaginar, pues, algo más desastroso que la incapacidad del místico para demostrar la verdad de lo que dice, si verdad hay en ello”<sup>185</sup>

Así el discurso místico se relaciona con la realidad pero en su aspecto más primitivo y oculto, es decir, como lo sagrado, o siguiendo a Otto como lo numinoso, como aquello intratable e indefinible, inmencionable; aún no percibe nada del aspecto divino, es decir, de la aparición de lo sagrado como revelación, como algo que se le pueda identificar –y aun cuando existiera ya cierta mención de aquello inmencionable, como en la poesía, dicha identificación tampoco es captura ni definición, sino simple evocación. Así pues, en el aspecto místico lo sagrado se presenta en su manifestación más primordial, es decir, como ocultación, ocultación que será develada en lo divino, mas esto lo presentará más bien el discurso poético al develar aquello innombrable en figuras e imágenes poéticas que representan a lo sagrado. Ahora bien, ¿Porqué es importante no cerrar los ojos al discurso místico, qué relevancia filosófica podría tener el habar de algo de lo cual que en realidad nunca se habla total ni positivamente?, creo que la relevancia filosófica se puede expresar siempre y cuando se conceda el privilegio de la duda, es decir: “Supongamos que el místico esté en lo cierto, que verdaderamente tenga acceso a un mundo espiritual sobrehumano,

---

<sup>185</sup> Aimé Michel; *El misticismo...*; Pág. 23.



léase infinito, que la experiencia de la que habla y que pretende vivir sea realmente lo que él dice; en tal caso, no sólo adquiriría su aventura un valor sin igual, sino que incluso cambiaría el sentido de todo lo demás”<sup>186</sup> Y al decir todo lo demás se está hablando no sólo de sistemas de pensamiento, sino de política, religión, economía, en fin todas las macro y micro estructuras, mas esto no sucede debido al rechazo y al pre-juicio que se ha hecho de la mística como un discurso falto de sentido racional o científico, intratable filosóficamente ya que al ser un lenguaje que no se ciñe a los propósitos científicos progresistas, es un lenguaje incompleto y un pseudo problema filosófico.

De tal modo pasamos a las conclusiones a las que se pueden llegar siguiendo con el aspecto poético, y diremos que en él, lo sagrado innombrable ya se presenta en una manifestación: lo divino; representado a su vez en imágenes poéticas, en divinidades, primero en una divinidad trascendente que hace –gracias a su mismo aspecto de trascendencia- que se pueda percibir dialécticamente lo inmanente, es decir, la naturaleza. Se ha dicho pues que lo divino se presenta como lo trascendente a la naturaleza, es ella únicamente si índice, su evocación, su insinuación; la divinidad no es la naturaleza, sino que está detrás de ella –es su sustrato si se quiere-, y así, los fenómenos naturales encarnan aquellas fuerzas misteriosas atrapadas en la divinidad, aquellas fuerzas caóticas y majestuosas que sólo la divinidad puede poseer, se podría decir que la divinidad se hace patente mediante los fenómenos naturales, aun cuando esa misma divinidad no se encierra sólo en aquellos fenómenos, no se agota.

Hasta aquí se puede decir que se está pisando un terreno de panteísmo, y la poesía es la primera en hablarnos de aquella divinidad en el todo, por lo cual se habla de un panteísmo poético. La poesía nos dirá que todas aquellas maravillas de la naturaleza nos hacen postular la existencia de algo que hay trascendente y que sin eso trascendente no se podría ni siquiera tomar conciencia de esto inmanente: la naturaleza. Se comienza un juego dialéctico en el cual lo trascendente (la divinidad) y lo inmanente (la naturaleza) se auto-refieren y se autodeterminan, aún cuando en este panteísmo poético se pone el acento no en lo inmanente sino en lo trascendente. Llegados a este punto, los fenómenos de la naturaleza

---

<sup>186</sup> *Op. Cit.* Pág. 22.

se comienzan a interpretar como fuerzas separadas y que encarnan en cada una de ellas una divinidad particular, nacen pues los dioses con cualidades, con historia, ya no se ven los fenómenos como fuerzas que evocan a una sola divinidad trascendente y todavía innombrable, sino que ahora cada fenómeno se parcializa y hace referencia a un aspecto de la divinidad que después se convertirá en una divinidad particular, se comienza a plantear una interpretación de la realidad en un discurso politeísta poético, nacen los dioses de las tormentas y de los vientos, del día y de la noche, del río y de la montaña, y así dividen y separan cada uno de los fenómenos naturales y se les da como receptáculo una divinidad también particular, aquí lo divino está aún más manifestado pues cada característica es puesta como una divinidad con nombre e historia; pero sucede que aún con esta clasificación, la naturaleza se nos presenta como caótica, como algo extraño; debe surgir pues, para contener aquellas fuerzas particulares la imagen de un Dios padre que controle y tenga bajo su yugo el poder de aquellas divinidades particulares, y surge pues la imagen del Dios padre, del Dios que está por encima de todas aquellas divinidades. Pasara tiempo hasta que esta figura del Dios padre única e omnipotente reclame el monopolio de la realidad, quedando la figura del hombre como su siervo, o como su hijo incluso. Surge la interpretación de la realidad como la del monoteísmo poético, en la que un solo Dios controla todo y nos protege de todo, al mismo tiempo que él es el causante de todos nuestros bienes y de todas nuestras desgracias; ahora será a él a quien el hombre ya puede dirigirse primero en un estado de agradecimiento por su protección contra la realidad, pero después vendrá a presentarse ante él en un estado de cuestionamiento por sus sufrimientos. El hombre comienza ya a cuestionar sobre su propia existencia a aquello que él cree que es causante de todo, tanto del bien como del mal, comienza a plantearse la pregunta y se deja a un lado la descripción, comienza ya a hacerse filosofía y se abandona la poesía para enfrentarse con la realidad; se comienza una nueva etapa de interpretación de la realidad.

En el discurso filosófico, todo aquello que se refería como divino, y aún más como sagrado anteriormente son postulados aquí como noúmenos; y esa cualidad de la filosofía, es decir, la pregunta no surge, -como ya lo hemos mencionado al referirnos a la relación mística heideggeriana- originaria ni inocentemente, sino que es producto de una angustia que el

---

hombre siente dentro de sí y que es causada precisamente por no ser ajeno a aquellas cosas que ahora denomina como noúmenos; de tal forma se plantea aquí que la existencia en cuanto *pathos* es anterior a la pregunta filosófica y que esta última nace como lo más evolucionado, de hecho, por parte de la razón.

Decimos también que esta actitud de preguntar, propio de la filosofía hace caso omiso de su origen proveniente de la angustia, y este desconocer ese origen existencial del hombre lo enajena de sí mismo, convirtiéndolo en un ser cuya propiedad única y esencial es la razón, se hace un símil entre ser y razón: “El Ser se presenta, en la lógica hegeliana, en tanto que pensamiento que se piensa a sí mismo. El Ser y el pensamiento son la misma cosa”<sup>187</sup> pero surge en un determinado momento esa pregunta que la misma razón se hace y que no puede responder, surge la pregunta por lo sagrado, por lo divino; pues, ¿Se tiene en verdad argumentos para ignorar o cerrar los ojos a lo que nos dicen grandes sabios de la antigüedad como el hindú Vivekananda? cuando él afirma que: “El espíritu tiene otro estado de existencia situado por encima de la razón, un estado super-consciente y cuando alcanza este estado superior llaga al conocimiento superior a la razón (...) No existe ya la conciencia del yo, y, no obstante, el espíritu actúa, libre de todo deseo, de toda inquietud, de todo objeto, de todo cuerpo. Entonces la verdad brilla con toda su luz y uno se conoce a sí mismo”<sup>188</sup> ¿No importa acaso la *verdad* a la filosofía? Y si es así ¿Por qué tomar una tradición de pensamiento como base fundamental (Grecia) e ignorar otras (como la hindú)?

Continuando, no obstante con las cuestiones anteriores en el terreno de la filosofía, y a propósito de cuestiones filosóficas, aun siendo que Dios fue catalogado en ciertas filosofías como la kantiana como un noúmeno, no obstante la razón se pregunta por él, surge la alternativa de convertir a ese Dios trascendente a la razón en un Dios racional, es decir, aquello que limitaba a la razón ahora es conquistado por la misma razón, pero hay aquí una transformación de eso limitante, pues es transpuesto en algo meramente racional y en este movimiento pierde justamente aquello que era su característica, a saber, ser aquello incapturable desde la razón; no obstante, gracias a este movimiento de la razón en hacer de todo algo racional, vuelve la razón a tomar el puesto principal en la interpretación de la

---

<sup>187</sup> *Concepto y problema de Dios*; Comp. Francisco Piñon; Ed. Plaza y Valdez; México 2001; Pág. 179.

realidad. Y esto tiene su porqué, pues como bien se ha visto, el pensamiento y el lenguaje están más unidos que nunca en la filosofía, y se puede afirmar que el lenguaje conforma o mapéa la realidad, que no hay realidad más allá del lenguaje –desde cierta interpretación filosófica-, por lo cual, aunque rechacemos la idea de que la esencia última de las cosas sea su estructura, podemos admitir, con Bertrand Russell, que cualquier otra esencia sería inaccesible al lenguaje y rebelde a la descripción y, por lo tanto, extraña a la ciencia. Y cualquier cosa al ser extraña a la ciencia se vuelve extraña a la investigación, despectiva para el pensamiento moderno e inútil para la filosofía, por lo cual la mística y todo su discurso ha caído en una época de desprestigio y en un intento por ocultarla e ignorarla, pero no obstante siempre sigue ahí como una meta a la cual –desafortunadamente- la filosofía ya no anhela llegar. No se puede rechazar la idea de que: “La actividad intelectual predilecta de la época es la *desmitificación*, operación por la cual una mistificación colectiva es descubierta y sus víctimas, desengañadas”<sup>189</sup> Y la filosofía hermanada con la ciencia positiva se han puesto el traje de salvadores de esas víctimas que han sido engañadas por todo aquello que no se puede probar, es decir de todo aquello que no se ligue a sus parámetros de verdad; y de ahí que la mística haya sido rechazada durante ya bastante tiempo como candidato de investigaciones filosóficas, pues dicho discurso es indudablemente una afrenta a la razón: “En semejante ambiente intelectual, todo aquello que pretenda imponerse a la razón es, por esta sola pretensión, una presunta mistificación de la que, por lo tanto, es preciso encontrar la trampa”<sup>190</sup>

En este movimiento de la razón, al enfrentarse contra ese límite, se enfrenta contra la angustia propia e inherente al ser humano, la filosofía pareciera que comienza a interesarse por la vida en cuanto tal, en cuanto angustia, en cuanto caos e incomprensión, pero al volver a este *pathos* algo racional, se separa de la vida y habita otra vez en su universo meramente racional con sus categorías y sus estructuras. Pero al hacer esto deja incólume precisamente aquello con lo que pretendía enfrentarse, lo divino, la angustia de lo divino.

---

<sup>188</sup> Aimé Michel; *El misticismo...*; Pág. 17.

<sup>189</sup> Aimé Michel; *El misticismo...*; Pág. 19.

<sup>190</sup> *Op. Cit.* Pág. 19.

El hombre ha cambiado su relación con lo divino, suponiéndolo algo racional y olvidando lo que en realidad es divino –aquello que escapa a la razón- se aleja pues de la mística y de la poesía encerrándose en sí misma y volviéndose auto-referente.

Hay un nuevo Dios, la razón. Pero no la razón particular y subjetiva, sino la razón en cuanto humana, en cuanto historia, y ésta será la nueva divinidad, el nuevo paradigma de lo que es, de lo que ha sido y de lo que será la realidad, y que mejor ejemplo de esto que el espíritu hegeliano, el cual es el centro y paradigma de toda su filosofía, y cuya principal característica es la razón que lleva como estandarte.

El mundo que plantea este modelo de razón es un mundo en el cual no hay cabida a lo sagrado, pues el mayor paradigma es lo humano y siendo lo sagrado aquella estancia superior a lo humano no puede ser incorporada en él; mas en este postular a lo humano como lo mayor, hay una ocultación del mismo hombre para sí, pues se ignoran todas aquellas partes ocultas a lo racional y que forman lo más del ser humano.

Así pues, la filosofía se da cuenta en un principio de que el mundo se presenta como trágico, y lo que ella intenta es superar este aspecto de tragedia en el mundo, y esto lo intenta diciendo que hay que ir a las cosas mismas, y se crea así su propia realidad segura, sistematizada y racional; pero el mundo ahí afuera de la subjetividad, el mundo no puramente humano defrauda al filósofo, pues la realidad no puede encerrarse en la pura racionalidad.

Hay que tener claro que se presenta la separación que el filósofo presupone, es decir, que lo que existe, existe porque puede ser conocido; se rompe esta unión y se muestra que la existencia no necesita del conocimiento, se puntualiza que hay cuestiones intratables para la filosofía y en general para la razón. Se da cuenta que en su postulado de ir a las cosas mismas, en realidad deja a las cosas intactas, y que sólo toma al mundo como pretexto para exteriorizar las categorías de la razón y después crear su propio mundo desde la razón.

Se ha ya dicho que pese a los intentos del filósofo de crear a su manera el mundo circundante, la realidad se le resiste, y ahí se da cuenta de su incapacidad para plantearse él como eje del universo, descubre su pequeñez cuando toma conciencia de su propia muerte, ya que la muerte rompe con toda planificación y estructura racional por él creada; hay una vuelta a mi propia subjetividad a partir de la conciencia de mi propia muerte, y esta conciencia se presenta como violencia que me regresa a un estado de animalidad, en el cual la razón nos es inútil si la pensamos como único instrumento de defensa, quizá por el monopolio ella misma obtenga su destrucción, pero quizá también, si se re-encuentra con los discursos místicos y poéticos exista una posibilidad de salvarnos y de salvar nuestra realidad.

## BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA.

- Anónimo; *Poema babilónico de la creación: Enuma Elish*; Ed. Nacional; Madrid 1981; 152 pp.
- Aristóteles; *La metafísica*; Ed. Gredos; Madrid 1994; 597 pp.
- Bachelard, Gastón; *La poética de la ensoñación*; Ed. FCE; México 1960; 321 pp.
- Bataille, Georges; *Teoría de la religión*; Ed. Taurus; Madrid 1998; 129 pp.
- Cabrera, Isabel; *El lado oscuro de Dios*; Ed. Paidós; México 1998; 207 pp.
- Caillois, Roger; *El hombre y lo sagrado*; Ed. FCE; México 2004; 168 pp.
- Dios Habla Hoy*; Ed. Sociedades Bíblicas Unidas; México 1979; 1180 pp.
- Eliade, Mircea; *La búsqueda*; Ed. Megápolis; Argentina 1971; 206 pp.
- Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*; Ed. Siglo XXI; Argentina 2004; 375 pp.
- Freud, Sigmund; *Lo siniestro*; Ed. López Crespo Editor; Buenos Aires, 1976; 127 pp.
- Heidegger, Martín; *El ser y el tiempo*; Ed. FCE; México 1988; 478 pp.
- Hegel G. W. F; *Fenomenología del espíritu*; Ed. FCE; México 1973; 483 pp.
- Hölderlin; *Poesía completa*; Ed. Ediciones 29; España 1977; 228 pp.
- Kolakowski, Leszek; *Si Dios no existe...*; Ed. Tecnos; Madrid 1999; 231 pp.
- Labajos, Aureo (comp); *La mística en el siglo XXI*; Ed. Trota; Madrid 2002; 233 pp.
- Lan, Eggers (ed); *Los filósofos presocráticos I*; Ed. Gredos; Madrid 1994; 426 pp.
- Maillard, Chantal; *El crimen perfecto: aproximación a la estética india*; Ed. Tecnos; Madrid 1999; 157 pp.
- \_\_\_\_\_; *La creación por la metáfora*; Ed. Anthropos; Barcelona 1992; 190 pp.
- Michel, Aimé; *El misticismo: El hombre interior y lo inefable*; Ed. Plaza & Janes; Barcelona 1979; 317 pp.
- Mondolfo, Rodolfo; *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*; Ed. Siglo XXI; México 1989; 393 pp.

Nietzsche, Friedrich; *El nacimiento de la tragedia*; Ed. Alianza México 1995; 278 pp.

Otto Rudolf; *Lo Santo; lo racional y lo irracional en la idea de Dios*; Ed. Alianza Editorial; Madrid 1998; 223 pp.

Valente, José Ángel; *Ensayo sobre Miguel de Molinos*; Ed. Seix Barral, Barcelona 1974; 306 pp.

\_\_\_\_\_; *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*; Ed. Tecnos; España 1995; 325 pp.

Vattimo, Gianni; *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*; Ed. Gedisa; Barcelona 1999; 221 pp.

Xirau, Ramón; *De mística; maestro Eckhart, san Juan de la Cruz, Edith Stein, Simone Weil*; Ed. Planeta; México 1992; 102 pp.

Yáñez, Adriana; *Los románticos: nuestros contemporáneos*; Ed. Alianza Editorial; México 1993; 125 pp.

Zambrano, María; *Delirio y destino*; Ed. Mondadori; Madrid 1989; 296 pp.

\_\_\_\_\_; *El hombre y lo divino*; Ed. FCE; México 1955; 295 pp.

\_\_\_\_\_; *Obras reunidas*; Ed. Aguilar; Madrid 1971; 371 pp.

Zolla, Elémire; *Los místicos de Occidente*; Vol. IV; Ed Paidos; España 2000; 386 pp.



**BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:**

Bataille, Georges; *La literatura y el mal*; Ed. Aleph; España 2000; 165 pp.

Fatone, Vicente; *Temas de mística y religión*; Ed. Cuadernos del sur; Argentina 1963; 86 pp.

Hegel G. W. F; *Lecciones de estética*; Vol I; Ed. Península; Barcelona 1989; 374 pp.

Heidegger, Martín; *Hölderlin y la esencia de la poesía*; Trad. Samuel Ramos, Ed. FCE; Buenos Aires, 1992; 123 pp.

\_\_\_\_\_ ; *Poéticamente Habita El Hombre...* Trad. Eustaquio Barjau, Ed. Serbal, Barcelona, 1994; 56 pp.

\_\_\_\_\_ ; *La cosa*; Trad. Eustaquio Barjau; Ed. Serbal Barcelona, 1994; 84 pp.

Piñon Francisco (Comp); *Concepto y problema de Dios*; Ed. Plaza y Valdés; México 2001; 241 pp.

\_\_\_\_\_ ; *La pregunta por la técnica*; Trad. José Luis Molinuelo; Ed. Paidós; Barcelona, 1994; 48 pp.

Kant, Immanuel; *Crítica de la razón práctica*; Ed. UAM; México 2001; 199 pp.