



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

Arte como metamorfosis. El anhelo de ser otra cosa que hombres.

Tesis

Para obtener el título de
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Melissa Belén Hermosillo Chimal

Asesor: **Jesús Carlos Hernández Moreno**



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:

Pensando que este trabajo no se salva de errores o tonterías, a quienes agradezco dedico lo que de sabio hallen en él, más aún, el cariño y gozo que acompañó su hechura.

La escritura y el pensamiento siempre han sido para mí un refugio necesario, así también como necesidad surgió este ejercicio de simple naturaleza y honesta pretensión, que, aún siendo simple es un momento importante de mi apuesta en esta existencia, apuesta que nació como un anhelo de ser otra cosa que hombre.

A Jesús Carlos, maestro y camarada, te dedico y agradezco este pequeño labrar. Gracias por tu apertura a compartir el saber y camaradería, a pesar del pesar y a pesar de las circunstancias. Te agradezco también la alegría, gozo, inspiración y maravilla en el ejercicio de filosofar en tantos modos y escenarios.

A Esperanza Rodríguez: Por salvarme al comprenderme y confiar en mí al exigirme. Tu guía y enseñanzas en la vida y en la filosofía marcaron mi camino y espíritu por ello siempre te estoy agradecida con cariño.

A Sebastián Lomelí: Por inspirarme con su trabajo, autenticidad y pasión, por acercarme a los autores que han acompañado mi sentipensar por largo tiempo, por ser generoso y contagiarme de su enjundia por la belleza.

A todos aquellos maestros de la licenciatura que con verdadera vocación hicieron una labor esencial en mi vida.

A mis padres: Mi madre Elsa que es expresión del amor generoso encarnado, a quién dedico toda la alegría de este proyecto por su infinita paciencia y cuidados que me permitieron desarrollarme en este ejercicio.

A mi padre Salvador, por heredarme el ingenio, y la insatisfacción rebelde que impulsa mi curiosidad y trabajo.

A toda mi familia, especialmente mis hermanos Mario, Azucena, Tere, a mis sobrinas y sobrinos.

A Lois, Axel, Erick, Eduardo mis maestros más cercanos. Gracias por estar, porque es eso el cariño. Gracias por expandir mi mundo con su enseñanza y mi corazón con su amistad que es amor incondicional.

Al Teatro Lúcido y sus habitantes por despertar a la bestia, a Moira mi maestra de pesadillas-ensueño, a Orión por resistir en la magia.

Especialmente gracias a Emiliano Riveros mi compañero en el viaje sin mapa y mi cómplice en ejercicio de hacerme humano, gracias por las charlas filosóficas y las tonterías que me dan vida, por el hoy cotidiano estar aquí como sólo tú podrías estar, amoroso, paciente y auténtico. Por nuestro hijito que cada día alimenta mi voluntad, y por regalarme lo más necesario, porque hoy creo que es necesaria la serenidad y la comunidad. Panta Rei.

A Sandra, Jasso y Camila por compartirse conmigo, por su cuidado invaluable y por regalarme una familia que no sabía que necesitaba para impulsarme a seguir escribiendo.

A la familia Martínez Corona por recibirme con cariño en su vida y hogar tantas veces y apoyarme cuando era estudiante para poder tener un refugio en momentos difíciles.

A Jordan, quién me regaló entre otras maravillas, el libro con el que surgió toda la inquietud de esta tesis; A Zianya, por resistir conmigo en la ternura eterna; A Renato Turquesa por despertar mi semilla poética con la nivola de compartirnos; A mi sensei Gabriela Gallegos por mostrarme la sabiduría en movimiento y los secretos del cuerpo pensante y sintiente; A Melisa y Adriana por la presencia y los adioses; A Daniela Jiménez, mi abrazo sin el cual mi abismo no se habría convertido nunca en el agujero del conejo; A Samara por entenderme con sólo verme; A Esmeralda, porque en esta vida que a menudo es tormento todo lo que tenemos son los vínculos de quienes amamos y el nuestro ha sido salvavidas. A los trabajadores de las bibliotecas que mantuvieron abiertas las puertas de lugares que fueron mi casa de pensamiento.

A mis compañeros de Licenciatura y de la FES Acatlán con quienes tengo memorias maravillosas. A todos los que estuvieron verdaderamente presentes, que no menciono ahora, pero tengo bien guardados en recuerdo con agradecimiento sincero.

A los pensadores que sembraron los paisajes que hoy transito.

A Roni, que nunca me leerá, pero siempre estuvo en mi regazo en las madrugadas de escritura.

ÍNDICE

Prólogo.....	1
Introducción.....	4
Notas preliminares.....	9
CAPÍTULO I: EL CONFLICTO RATIO Y ΛΟΓΟΣ.	
I.1 Λογος como un lugar para la Razón poética	11
I.2 Ratio y Λογος.....	15
I.3 Una y la misma cosa.....	18
CAPÍTULO II: REALIDAD RACIONAL-FENOMÉNICA EN KANT Y LO SAGRADO OCULTO COMO REALIDAD.	
II.1 Kant: ratio y lógica.....	22
II. 2 Razón como facultad teórica, cognoscitiva y silogística.....	24
II.3 Razón como facultad unificadora (trascendental) y práctica.....	26
II.4 Facultad del juicio: Hilo conductor entre Razón teórica y Práctica.....	31
II.5 Lo sagrado la realidad.....	34
CAPÍTULO III : PENSAMIENTO ELEVADO, POESÍA PROFUNDA.	
III.1 Preguntar por lo que se extraña.....	38
III.2 Pensar, recuerdo y gratitud de lo presente.....	45
III.3 Poéticamente mora el hombre (Hölderlin).....	47
CAPÍTULO IV : EL ΛΟΓΟΣ ORIGINARIO, LA DIOSA QUE HACE SEÑALES.	
IV.1 La escucha del Λογος.....	57
IV. 2 EL filósofo del Λογος. Todo es uno.....	67
CAPÍTULO V: LO SACRO DIVINIZADO. DIOSES GRIEGOS.	
V.1 El delirio y los primeros dioses.....	80
V.2 Luz transparente: Metamorfosis en los dioses griegos.....	85
V.3 Arquetipo de metamorfosis: Dyonisos en Nietzsche.....	88
CAPÍTULO VI: FILOSOFÍA Y POESÍA, TODO ES ΛΟΓΟΣ.	
VI. 1 La pugna entre filosofía y poesía	96
VI.2 El descubrimiento de la realidad poética.....	99
VI.3 Unidad entre filosofía y poesía en Parménides y Heráclito.....	100
VI.3 Detrás de la condena platónica.....	105

VI.4 La actitud pitagórica, música abierta al Λογος.	108
VI.5 El arrebatado reencuentro. Medievo e inicios de la Modernidad	111
VI.6. Modernidad en nuestros días y un remedio a su sufrimiento: Razón confesada.....	113

CAPÍTULO VII: METAMORFOSIS A LA LUZ DE LA RAZÓN POÉTICA.

VII. 1 Razón poética, de honda raíz de amor.	118
VII.2 Porque todo arte es poesía o... no es	123
VII.3Anhelos de atravesar el mundo metamorfoseándose.....	125
Conclusiones.....	134
Bibliografía.....	139

PRÓLOGO

La modernidad de la actualidad, también llamada posmodernidad, está atravesada, según Zambrano, por una soledad y un vacío agobiantes, que el hombre, reducido a simple número en masa, padece en gran medida como consecuencia de pretender emanciparse de lo divino que, sin embargo, carga inevitablemente consigo. Dicho padecer tiene una relación importante con aquello que Heidegger en *Ser y Tiempo* señaló como una despreocupación del hombre hacia lo más esencial, esto es, hacia el olvido de la pregunta central de la filosofía: la pregunta por el ser; y es a causa de dicho olvido que se han desarrollado en su lugar una serie de especulaciones de lo ente sustentadas en prejuicios que hacen ver al ente como lo más relevante. El abandono de la pregunta por el ser tendría su origen en la Grecia Antigua, donde se legitimaba la omisión y la banalidad de la pregunta, alimentándose desde entonces esta idea hasta llegar a la Modernidad en la que Descartes, según Heidegger, se encarga de refrendar este error al exponer el ser como un ente que rechaza la temporalidad y al afirmar la dualidad *res cogitans* como agente pensante y *res extensa* como agente material.

En la modernidad se gestó un padecimiento que Zambrano señala como consecuencia del reino despótico de la razón científicista, que tenía como parte de su proyecto la pretensión de eliminar lo sagrado del mapa al pluralizar su confusión por considerarlo un asunto menos que secundario, desatendiendo con ello la enorme importancia que desde sus inicios ha tenido en la configuración de la memoria humana, confusión que irremediablemente afecta su presente. En defensa de lo irracional, o de todo aquello que desde **los rubros de la razón racionalista** se puede denominar irracional, Zambrano anima a voltear a ver los momentos en que la Razón no estaba peleada con la contradicción tan característica de la poesía y la plasticidad del pensamiento para ver lo que de valioso hay en ello.

Dentro de una insistente división de lo humano, a la filosofía se le suele atribuir lo racional y a la poesía lo pasional, y desde el exilio de los poetas en la República de Platón la pugna de filosofía y poesía gesta el largo conflicto de cosmovisiones que se van suscitando en Occidente. Más allá de condenar a la Razón de la lógica, o de hacer un reclamo enérgico como el que Nietzsche ejerció, Zambrano invita a comprender el valor de otros modos de filosofía que permiten desarrollar la potencialidad humana desde sus diferentes ámbitos pues,

aunque la pugna aparentemente es entre dos polos, interesa hacer notar que hay una multiplicidad de modos de razón que se pueden ensayar y que ofrecen distintas riquezas desde su ejercicio. Así mismo existe una multiplicidad de "medios seres" dentro de cada hombre, que Zambrano llama así porque quieren ser completamente, pero que, frente a la Unidad como imposición y no como hallazgo propio, no pueden llegar a serlo.

En este ensayo apuesto con particular entusiasmo por el ejercicio de una razón que permita la contradicción, se integre en el cambio y que posibilite cumplir el anhelo de metamorfosis en el hombre. Es en compañía de los pensamientos de filósofos como Heráclito, Heidegger y Zambrano que se puede comprender mejor la posibilidad de este ejercicio. Holderlin, Kant y otros poetas, filósofos y pensadores que se mostrarán en el desarrollo del trabajo también acompañan esta apuesta. Cada uno ha sembrado una parte de los paisajes que trasito para pensar el tema de la metamorfosis en el hombre y su vía poética en el arte, por ese motivo los tomo como comentaristas del tema que me compete y no así como autoridades a seguir, los atiendo como compañías de pensamiento y no como potestades absolutas. No es mi interés particular explicar la metamorfosis en Heidegger o la poiesis en Holderlin, lo que me llama es la reflexión de la metamorfosis del hombre, tema que se me abre, eso sí, desde un compromiso con la lectura de los mencionados autores.

Ahora bien, una de las prácticas que distintivamente representa la metamorfosis es el arte, entendido como *ποίησις*, del que atenderemos con especial interés a la poesía, por ser muy ilustrativa respecto a lo que aquí tratamos. En efecto, es ilustrativa y útil para el ensayo que aquí llevamos a cabo, porque se maneja con el mismo vehículo con el que lo hace la que se dice que supuestamente es su opositora, la filosofía, a saber, con la palabra.

Para comprender por qué elegir a Zambrano como una conveniente reapertura hacia una filosofía que se acuesta más hacia la poesía y que nos exhorta al regocijo del arte, de las metamorfosis y del delirio, basta recuperar algo de su biografía, pero no expresamente de la biografía histórica. Si bien hay que decir que Zambrano dedicó su vida a la enseñanza y escritura de la filosofía tanto en España, como durante sus años en el exilio en Francia, EUA, Cuba, Puerto Rico e incluso en México – aunque, como ella misma diría, nunca se fue realmente de España- es más iluminador leer su descripción autobiográfica:

Primero quise ser una caja de música. Sin duda alguna me la habían regalado, y me pareció maravilloso que con sólo levantar la tapa se oyese la música, pero sin preguntarle a nadie ya me di cuenta de que yo no podía ser una caja de música porque esa música por mucho que a mí me gustara no era mi música, que yo tendría que ser una caja de música inédita de mi música, la música de mis pasos, de mis acciones..., y yo era una niña que no tenía remordimientos y aun sin ellos temía, o sabía, que una caja de música no podía ser. Pregunté a mi padre quiénes eran los templarios. Recuerdo que me dijo que eran unos caballeros, y yo era una mujer. Y esto se me quedó en el alma gestando porque yo quería ser un caballero y quería no dejar de ser mujer, eso no; yo no quería rechazar, yo quería encontrar y ser fecunda. ¿Qué otra cosa quise ser? Pues quise ser centinela, porque cerca de mi casa se oía llamarse y responderse ‘Centinela alerta’, ‘Alerta está’. Y así yo quería ser un centinela de noche. Y entonces yo volvía a preguntar si las mujeres podían ser soldados solamente para ser centinela. Y mi padre que no, que no podía ser. Y así cuando me di cuenta que no podía ser de hecho nada, encontré el pensamiento, encontré lo que yo llamaba, lo sigo llamando la filosofía.¹

En esa breve confesión Zambrano cuenta la dificultad que le representaba, aún en los sueños más fantásticos, el ser mujer —ser fecundo y que encuentra-, una mujer que no podía ser centinela, porque no podía ser soldado. Pero también como mujer, siendo hombre, no podía ser siquiera una caja de música, y así se enfrentó al no poder ser “de hecho nada” y en ese no poder ser sin embargo siendo, se topa con el pensamiento, con el filosofar que le permite diversificarse en modos posibles de ser desde lo que ya es. Anheló de ser otra cosa es el deseo firme de poder trascenderse desde lo que era, anhelo ostensible que para Zambrano representaba tan distintivamente a su persona que elige expresarlo como parte esencial de su historia biográfica, lo cual apuesto con gran afán que es también un anhelo común a todos los hombres.

¹ María Zambrano, “A modo de autobiografía” *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, nº 70/71, Barcelona, 1987, pág. 69.

En cuanto al ejercicio de escritura que da vida a este ensayo, puede llegar a verse como hartamente difícil el consumir una tesis sobre un tema que apasiona, pues es un ejercicio que pide demora y debida atención. Pero más fácil sería escribir de algo impropio, puesto que escribiendo de algo que inquieta hondamente se procura, si no una verdad, al menos un verdadero escribir, pues, como al respecto dice Zambrano, "el verdadero suceso ha de buscarse en el escribir sin sombra de temor —ni de esperanza— de que vaya a ser publicado."² Sin embargo, en una tesis se debe estar consciente de dos cosas: Que de hecho hay que temer no cumplir con los rubros académicos, para así poder ser publicados, que es lo que el trabajo de titulación también pretende. Que, aunado a ello, existe además un discurso que aboga por que la racionalidad puede verse afectada por la pasión implicada en un tema, y que es deseable la mayor frialdad intelectual posible. Frente a esto último es que surge también el tema de interés de este trabajo que me inquieta y quiero atender filosóficamente.

INTRODUCCIÓN

ARTE COMO METAMORFOSIS. EL ANHELO DE SER OTRA COSA QUE HOMBRES es un título que puede parecer rimbombante por su tono poético, pues proviene de parafrasear la habilidad poética de María Zambrano, quien es una de las fuentes bibliográficas principales de este trabajo. Pero la pretensión es en realidad muy sencilla, pues se exhorta a reconocer, mediante la relación del hombre con lo sagrado y lo divino, el valor de lo irracional, entendido como la contradicción y el cambio (metamorfosis), desde el ejercicio del arte como un espacio para su desenvolvimiento en un mundo que se presume dominado por la razón y negado a lo divino.

Dicha pretensión queda acotada en el título. Inicialmente se habla del Arte que en este caso se aborda como *ποίησις*, más específicamente la poesía en tanto que expresión artística de la palabra. Al hablar de arte se habla específicamente del poetizar del poeta, pero también es relevante hablar de éste en tanto que se presenta como una actividad de carácter metamórfico, dentro del cual se desarrolla la poesía, así como diversidad de actividades que tienen que ver

^{2 2} María Zambrano. *El hombre y lo divino*. México D.F., FCE, 1955, p. 25

con la mutabilidad, el movimiento y el dejar una forma para ir a otra. El arte es *energeía*³ porque es movimiento, pero también es un lugar común no meramente subjetivo, en ese sentido, como Vattimo señala, sería “transformación en conformación”⁴, esto es, un juego de mutación de identidades entre el artista, el arte y el espectador. La metamorfosis es una actividad que abarca más que el ejercicio artístico y que consiste en estar en permanente contradicción y cambio, pero aquí nos interesa detenernos sólo en el ejercicio artístico porque en él puede observarse bien dicho carácter de movimiento y mutación. Ahora bien, en lo que respecta a la poesía, la metamorfosis puede verse también como una cualidad propia de la imagen poética, en efecto ya en la poética que habla de los primeros dioses griegos puede verse que éstos se diferencian de lo humano por este carácter mutable, frente al ser del hombre que, según ciertas afirmaciones, es aparentemente fijo.

En el título también se habla de este “Arte como metamorfosis” en tanto "anhelo de ser otra cosa que hombres", con ello queremos decir que el anhelo de ser algo distinto que hombres se expresa claramente en la metamorfosis del arte.

Al mentar “hombres” en el desarrollo de este ejercicio no estamos trabajando con las conformaciones sociales y políticas que pueden estar construidas desde el estudio antropológico, más bien se tiene en consideración la mirada de una ontología que entiende que el ser del hombre no está terminado ni acabado, sino que se trata de un ser en el que es necesaria la meditación de sus posibilidades en tanto hombre como ser histórico para su

³ *Enérgeia* se deriva del adjetivo neutro griego *energón*, el cual significa *en obra ahora mismo*. Su traducción tradicional latinizada como *actualidad*, como el estado o condición de actuar o hacer, oscurece tanto la inmediatez como la "concreción" del modo de *ser-en-obra* del *eídos*, el cual siempre obra en alguna "materia" (*hýlē*), siendo siempre el "producto" de esto algo particular.” “De acuerdo con Aristóteles, la respuesta a la pregunta: ¿por qué las cosas se ven iguales? No es porque hay un *eídos* de un máximo rango, el *génos*, que englobe todo lo que es, sino porque cada una de las cosas que son es generada en alguna materia (*hýlē*) por un *eídos* cuyo modo de ser propio es el *ser-en-obra* (*enérgeia*). Hopkins, Burt C. *De regreso a la fuente del platonismo en la filosofía de las matemáticas: la crítica de Aristóteles a los números eidéticos*. arete, 2010, vol.22, no.1, p.27-50. ISSN 1016-913X

⁴ Gianni Vattimo. *Historia de una coma, Gadamer y el sentido del ser en Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, España, Editores Dykinson, 2005, p.p 41-54.

comprensión, lo que se clarifica en la visión de Heidegger donde el *Dasein*, ser del hombre liberado de las cargas históricas o prejuicios que la palabra “hombre” puede representar, es el ente que desarrolla la comprensión de sí mismo interpretando sus modos de ser posible.

El anhelo aparece como un “querer ser”, es decir apetencia y deseo, los cuales son impulsos que se han relacionado desde cierta lógica como pertenecientes al rubro de lo emocional en el hombre y desde una visión bipartita de la naturaleza humana desde el lado opuesto se gesta el “deber ser” que se relaciona con la moral y está más relacionada desde el entendimiento popular con el gobierno racional del hombre. Es así que el presunto conflicto de lo racional y lo emocional gestado según estas visiones llegan a relacionar lo monolítico de lo racional con el cálculo científicista y el anhelo apetente y emocional con la fluidez no uniforme de la poesía. “Ser otra cosa que hombres” habla de un aspecto sumamente amplio, “la otredad”, y puede abordarse desde múltiples visiones de lo que cada pensador en su tiempo ha considerado como “Lo otro”. Pero para lo que nos concierne aquí, tratado con María Zambrano, “Lo otro” es identificado con lo Sagrado, la realidad oculta y misteriosa, que cuando se nombra en formas e imágenes se convierte en lo Divino. El hombre que vive la modernidad en Occidente parece haber absorbido el discurso de auto concebirse como un ser dispuesto fijo y descifrado, de trazados caminos y destinos que presidiado por esta idea anhela ser “lo otro”, criatura de metamorfosis siempre misteriosa y con infinitud de posibilidades para desdoblarse su ser. Sin embargo, el misterio tremendo y fascinante de la realidad habita también en el hombre mismo.

La metamorfosis es expresa en la creación poética de los dioses griegos; frente a los dioses que se metamorfosean en la transparencia, el ser del hombre (aún antes de ser nombrado así) se cree que es fijo y se opone así a la facultad de metamorfosis divina. Surge entonces en el hombre el anhelo de ser otra cosa, salir de la apariencia de inmutabilidad que le condena el pertenecer a aquello otro que significa no ser dios, así se deja ser en metamorfosis, se permite habitar lo mutable, cosa que hace excepcionalmente al hacer arte, al hacer poesía.

En el *CAPÍTULO I: EL CONFLICTO RATIO Y ΛΟΓΟΣ*, hago la propuesta de una lectura del Λογος como un “lugar” dónde la razón poética puede florecer, es decir, que el modo de filosofar al que exhortaba Zambrano puede verse más claro, o más transparente acaso, si atendemos un modo de pensar abierto al Λογος. Este capítulo trata de distinguir que el Λογος

del que aquí se habla es diferente a las acepciones de éste que, por labores de traducción y transformación en el uso de la palabra, llegan a confundirse y conciernen más bien a la palabra *Ratio* sin embargo, por la propia naturaleza del Λογος no podría decirse que éste sea una oposición y mucho menos una contrariedad a la *Ratio*, con mayor precisión se diría que la *Ratio* es más bien un modo de razón que es parte del Λογος mismo.

El *CAPÍTULO II: REALIDAD RACIONAL-FENOMÉNICA EN KANT Y LO SAGRADO OCULTO* consiste sobre todo en una descripción que tiene la cometida de mostrar los diferentes tipos de razón, que en el pensamiento de Kant configuran la realidad racional y fenoménica en sus reflexiones, pues sirve como un ejemplo muy afortunado de distintos matices y pluralidad en el entendimiento de la razón ya no vista sólo cómo computación y análisis. Posteriormente se enfrentan las ideas de Kant en torno a la concepción de la realidad con otras visiones que al respecto hay en la filosofía, poniendo en el centro de la mesa la propuesta de Zambrano de entender lo sagrado como la realidad misteriosa.

Ya inmersos en el tema de lo sagrado propuesto en el capítulo anterior, en el *CAPÍTULO III: PENSAMIENTO ELEVADO, POESÍA PROFUNDA* se aborda el tema del abandono de lo sagrado en íntima relación con el abandono de lo divino (los dioses) y la pertinencia de la pregunta por los dioses aún en un presente resultado de la modernidad que se publicita *ateísta*. En este cometido se hace necesario tratar con la memoria del hombre, su historia en el trato con lo divino, y atravesando esa memoria humana, aparecen las preguntas por la poesía y por el pensar. Los dioses fueron un modo de preguntarse o de resolverse cuestiones humanas, fueron también el puente a lo sagrado y su primera aparición en Grecia es a modo de imagen poética. Sin embargo, cuando el hombre pretende emanciparse de lo divino se desvincula del misterio de lo sagrado, que para María Zambrano es el misterio la realidad y el enigma del propio ser del hombre, sacralizando otras cosas. El pensar, como lo atendería Martín Heidegger, se hace necesario para atender la pregunta por el sentido de ser y el olvido de esa pregunta como un reiterado error que la tradición de Occidente se ha encargado de mantener. La supuesta emancipación de lo divino y el abandono de la pregunta por el sentido del ser están vinculados con el discurso racionalista de corte científico que a su vez trastoca íntimamente el desprendimiento de la poesía y el despojo de la poesía del campo de la filosofía. Pero el pensar y el poetizar cuando es aquel elevado y éste último profundo, tocan

lo mismo, aunque de diversos modos, es decir, que lo que poesía y pensamiento son no es lo mismo, pero cuando ambos ejercicios atienden a lo más esencial, esto es: el ser de los entes y su relación con lo que el poeta y el pensador por la palabra fundan, ambos ejercicios dicen lo mismo. Teniendo esto en consideración, Heidegger habla de cómo la poesía de Hölderlin es una muestra excepcional de un poetizar elevado que, aunque no es lo mismo que el pensar, dice lo mismo que un pensar elevado como lo sería el de este filósofo.

Teniendo como previo el ejercicio poético del pensamiento, a continuación, el *CAPÍTULO IV: EL ΛΟΓΟΣ ORIGINARIO, LA DIOSA QUE HACE SEÑALES* habla del Λογος que al principio se propone como apuesta en este trabajo, más puntualmente, del tratamiento que al respecto hizo Heráclito, así mismo se tocará el tema de su relación con la naturaleza metamórfica del poetizar. En dicha comprensión del Λογος se nos invita a comprender los contrarios y el movimiento como dos principios esenciales en la naturaleza de todas las cosas, principios de carácter metamórfico que en la Razón poética de Zambrano cobran fuerza y defienden su verdad.

En el *CAPÍTULO V: LO SACRO DIVINIZADO. DIOSES GRIEGOS* se aborda la naturaleza metamórfica distintivamente representada en los dioses griegos y cómo su imagen aparece como un significativo alivio al delirio persecutorio que padecían los hombres originarios, que es como llama Zambrano a los primeros hombres que experimentaron el delirio de persecución, siendo la luz traslucida una imagen lumínica que ilustra la traviesa danza de la metamorfosis. Dionysos, como Nietzsche lo describe, es un arquetipo excepcional de cómo actúa la metamorfosis en su máximo esplendor al desenvolverse como deidad de extraña naturaleza.

Es la deidad que más claramente encarna la mutabilidad en la medida en que transforma al hombre que se deja afectar por un proceso que le es también inherente a su propia condición humana. Zambrano lo toma como una figura muy importante entre los dioses de metamorfosis más peculiares, pues además el modo de actuar de Dionysos, que es a través del hombre mismo, permite mostrar la afectación de lo metamórfico dentro del hombre y no como algo aislado exclusivo de los dioses.

El *CAPÍTULO VI: FILOSOFÍA Y POESÍA TODO ES ΛΟΓΟΣ* habla directamente de la pugna histórica del conflicto en Occidente entre filosofía y poesía, abordando el supuesto carácter del filósofo diferenciado del poeta según la visión que de ellos se plantea sobre todo a partir de la expulsión de los poetas en la *República* de Platón. El filósofo desea la unidad y la verdad sólida, salvarse de lo aparente que le parece mentira y todo aquello que en tanto no es verdad atenta contra la justicia, mientras el poeta es aquel que se arroja a lo mutable de las formas de las cosas, no quiere salvarse de las apariencias sino perderse en ellas, jugar con las máscaras de las cosas, pero también el poeta busca la unidad más se trata de una unidad musical, no monolítica, al modo de los pitagóricos. Así, filosofía y poesía atraviesan diferentes momentos históricos de supuesta separación y de reunión, encuentros arrebatados y separaciones abruptas. Tras explicar también históricamente la tensión filosofía-poesía inaugurada por Platón, posteriormente me demoraré en hablar de la última gran separación que se dio durante la modernidad, donde se gestaron problemas muy característicos de la época, trayendo padecimientos humanos que pueden ser sosegados si inicialmente se reconocen e identifican los pasos que el hombre ha dado a modo de confesión, como muestra la “Razón confesada” de Zambrano.

Finalmente, el *CAPÍTULO VII: METAMORFOSIS A LA LUZ DE LA RAZÓN POÉTICA*, plantea que, si la confesión sirve para reconocer y observar, el remedio para el sosiego una vez hecha la confesión se encontraría acaso en la Razón poética, de honda raíz de amor, como la describe Zambrano. La razón poética es adecuada al modo en el que se van presentando la filosofía y la poesía pues es una manera de señalar un ejercicio del pensamiento que filosofa sin método, pero no sin una mirada atenta, que permite vivir dentro de sí la riqueza de la poesía y la amplitud de la filosofía sin estar diferenciadas manifiestamente, sino conjuntas, en unidad musical. Es un filosofar y un poetizar que abre los ojos para contemplar al modo en que se contempla la obra de arte, o cuando se escucha en atención la melodía. Con esa mirada es posible entender que el arte es ese maravilloso crear del hombre que no está sujeto a obedecer las formas, que nos dice mucho en tanto estemos dispuestos a escuchar, está abierto y abre mundo, habla al hombre en lenguajes misteriosos pero sensibles e invita a la metamorfosis pues es metamorfosis, esto es, carácter de lo divino que aún hoy buscamos. El arte llama aún al encuentro con lo sagrado, la realidad misteriosa que revela momentos como el rayo, es también anhelo vivido y materializado de ser más u otra cosa que hombres.

NOTAS PRELIMINARES:

- **Sobre el uso del término “hombre”.**

Este trabajo aboga por el uso de las palabras en atención a su etimología, entendiendo a ésta como el origen de los vocablos que permite en la interpretación deducir la fuerza procedente de su nombre. Con esa intención recupero la siguiente nota de Isidoro de Sevilla: “Hay etimologías de nombres dadas o por la causa [...] o por el origen, como “homo” (hombre) porque viene de “humo” (de tierra)”⁵. En ese sentido se habla aquí de hombre y de ningún modo se usa el término como sinónimo de “varón”. Hombre aquí refiere a lo humano, esto es, a lo que mora en la tierra, indistintamente de su posibilidad sexual y de género, el anhelo de ser otra cosa que hombres está igualmente presente en toda la humanidad.

- **Sobre la estructura capitular y los apartados.**

Aunque el índice del presente trabajo es una estructura desde la cual se invita a guiarse en la lectura, existen otras conexiones temáticas internas que también pueden concernir al lector, es imprescindible para ir de la mano con la escritura aquí planteada que se considere que no se pretende consagrar esta estructura capitular como un manual sino como una propuesta entre tantas que se puede permitir el lector. El planteamiento del Índice es un ejercicio de carácter plástico, con esto quiero decir que los apartados presentados pretenden poder jugarse en otros órdenes, es por eso que el capítulo I y el IV podrían fácilmente vincularse consecuentemente (por poner un ejemplo) y se invita al lector a este ejercicio.

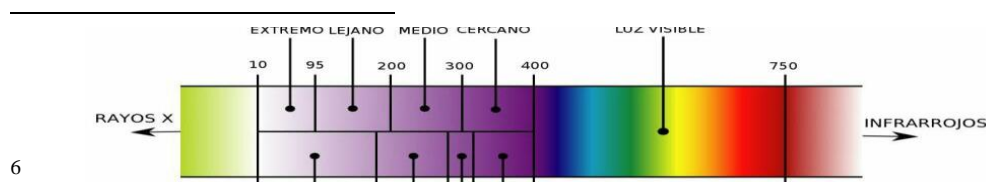
En la exposición siguiente un tema de interés que constituye parte del eje de esta tesis es la consideración de la razón poética como un modo de pensamiento que recoge mucho del Λογος en Heráclito, y que queda diferenciado del de la razón del racionalismo. Dicho tema es fundamental para la tesis y para explicarlo didácticamente quiero utilizar como imagen

⁵ Isidoro de Sevilla, *Etimologías* Edición Bilingüe, Madrid, Biblioteca de autores Cristianos, 2004, p. 793

alegórica el espectro electromagnético de luz⁶: en tal ilustración, el Color presente en todo el espectro expresado en variedad de tonalidades sería el Λογος, la parte visible del espectro correspondería a su presencia -lo audible del Λογος para el hombre- y la parte no visible a su ocultamiento.

El color -entendido como Goethe y Schopenhauer lo hacían⁷- puede verse en alegoría al Λογος, pues el color es esencialmente sombrío, un *skieron*, resultado de la correlación de luz y sombra en la actividad y parcial inactividad de la retina; el Logos por su parte es como la sombra: enigmático. En esta figuración la *Ratio* estaría presente en colores azules, la razón poética estaría en los cálidos y todos los modos que median entre el recorrido podrían ser otros modos de razón expresados en el pensamiento de diferentes filósofos a lo largo de la historia, todos participantes del Color-Λογος y sin embargo siendo algunos más íntimos a él, por el hecho de que en sus modos no lo niegan como lo hacen otros, como el movimiento y los contrarios que manifiestamente rechazan sus principios.

De esta manera se puede ver un segundo esquema temático en los apartados I.1, I.2, I.3, II.1, II.2, II.3, IV.1, IV.2, VII.2. donde se representaría un ejercicio de “desplazamiento al rojo” que tiene por propósito primero observar la *Ratio* y distanciándose de ella, desplazarse mirándola aún en el horizonte en un caminar hacia atrás que lleve a encontrarse de espaldas con el tacto de la *Razón Poética*. Pero el recorrido hacia el rojo no es recto y no tiene interés en proponer niveles de jerarquía, pues el camino trazado es finalmente una inventiva que permite simplemente ir desde lo habitual y más común que es el entendimiento del Pensar -Razonar como un mismo acto de carácter analítico, hacia una menos habitual reflexión de una Razón de esencia poética desplegada desde el Pensar como reflexión del Λογος.



⁷ Goethe en su *Teoría de los colores* define al color entendiéndolo como la impresión por la conjunción de actividad e inactividad de la retina. Calvo, I. “Cuatro aproximaciones a la Teoría de los colores de Johann Wolfgang von Goethe,” *Revista Diseña*, 8, 94-101. <http://www.revistadisena.com/teoria-de-los-colores-de-goethe/>.

El camino es por ello más parecido a un río con múltiples ramificaciones, cuyo ritmo y unidad es el Λογος. Es en el afán de defender y dar lugar a pensar la forma de este río al modo del río, que el ejercicio de ir de *Ratio* hacia la Razón poética no se hace de manera secuencial en el orden capitular y por ese motivo entre el camino de ir de la *Ratio* a la Razón poética se tratan otros temas, igualmente enlazados, que atañen a la investigación y dan consistencia a una primera estructura, que es la propuesta en el índice, formando en conjunto un tejido completo conforme a la idea del Λογος. Y en el afán de que esta disposición lúdica y plástica no se tergiverse como desatención o desorganización es que se hace esta nota preliminar.

CAPÍTULO I: EL CONFLICTO *RATIO* Y ΛΟΓΟΣ.

*¡Ah! Estoy tan desesperado, que a cualquier
imagen divina ofrezco impulsos hacia la perfección.*

*¡Oh mi abnegación, oh mi caridad
maravillosa! ¡Aquí abajo, no obstante!
De profundis, Domine, ¡Soy una bestia!*

Λογος como un lugar para la Razón poética.

Es para el común de los hombres, práctica también común en el hablar cotidiano, el igualar en el lenguaje (y por ello de algún modo en el pensamiento, pues el lenguaje es una manera esencial en que se expresa el ser del hombre, quien es ser de pensamiento) algunos de los procesos y ejercicios cognitivos, intelectuales, racionales, mentales, sensitivos y emocionales que llevamos a cabo en nuestra vida cotidiana. A estos diferentes procesos que tienen lugar en el pensamiento y en la mente se les refiere de manera tal que se les vuelve equivalentes sin distinguir propiamente los que pertenecen o se inclinan más característicamente hacia el razonar, hacia el pensar, el inteligir, el sentir, el calcular, el meditar, elucubrar etc. Así se puede escuchar decir a alguien “Estoy meditando la respuesta

de la ecuación” cuando quizá lo que hacíamos no era una meditación sino un cálculo, dependiendo el caso.

Es cuestionable la conveniencia que puede llegar a presentar la supuesta sinonimia y parte de la economía lingüística en la que está inmersa esta indistinción, la simplificación que no atiende a los términos propiamente ha llevado a la ininteligibilidad de algunas palabras, a su rechazo y a su desconocimiento, pues en el descuidado reemplazo de términos, se les trata de modo tal que en la sustitución poco atenta el abanico de palabras se desperdicia al no aprovecharseles para referir a lo que les es más propio según el origen que los conforma etimológicamente. Tal maltrato de los términos genera confusión y algunos falsos problemas, cuando la deformación del lenguaje no se hace con propiedad, con filosofía, pues el lenguaje permite ejercicios de metamorfosis donde las palabras se hacen fluidas y permiten inaugurar nuevos lenguajes que expresen el pensamiento, sin embargo, cuando no hay una vinculación en la que nos apropiamos del lenguaje, la deformación es por mero descuido o desinterés y entonces es inauténtica. Advirtiendo ello la práctica filológica y filosófica, distintos afanes de su desarrollo se interesan por esclarecer, en los casos en que exista, la distinción entre los diversos procesos y ejercicios, indagando por su configuración etimológica, así como apuntan el modo en que se relacionan y los hechos históricos que han influido en la transformación de las palabras. El ejercicio que elaboro en este trabajo está hecho en consideración de las persuasivas palabras de Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*:

A menudo este conocimiento es necesario emplearlo para la interpretación de la palabra. Pues tan pronto como adivinas de dónde procede el nombre, entiendes cuál es su fuerza. En efecto, es más fácil la averiguación de cualquier cosa en cuanto conoces la etimología. Pero no todos los nombres fueron puestos por los antiguos conforme a la naturaleza de las cosas, sino que unos los pusieron a tenor de su capricho.⁸

⁸ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías de San Isidoro* Versión bilingüe de Mariano Arnal, en *El Almanaque*, Patrón de internet, 2006. p. 793

En *Ser y Tiempo* Heidegger habla del lenguaje como “la casa del ser” y cómo la etimología puede servir como un retorno o una reapertura al ser que se ha vuelto ajeno. No se trata sólo de recuperar por nostalgia o puritanismo un término para elevar la erudición, sino para permitirnos la reapertura de lo que ya antes por el lenguaje había revelado el ser y que ahora se ha transformado para mostrar algo distinto, ocultando lo antes mostrado. Este uso de la etimología está abogando por pensar al lenguaje ligado a la desocultación del ser y que es por ello una gran orientación para el filosofar.

En la labor de distinguir los diferentes quehaceres antes mencionados se presentan diferentes apuestas concentradas en trabajar prácticamente cualquier temática y por tanto, en lo que nos ocupa, la de explicar la tesis del arte como metamorfosis. De los muchos y diversos ejercicios filosóficos que al respecto hay, una propuesta que resulta excelente para la empresa que se busca en este trabajo es la que ofrece la Razón Poética de María Zambrano, que abraza la comprensión del *Λογος* en Heráclito. Es por dicho motivo que el proceder de este ensayo invita como paso inicial al entendimiento del pensamiento de este filósofo. Considerando la previa denuncia sobre el maltrato de los términos y en consideración también a la vasta polisemia de esta palabra en particular, (la cual nos demoraremos en explicar más adelante) es menester precisar “*Λογος*” en consideración a aquella comprensión original en Heráclito que permite así mismo explicar la razón poética y consecuentemente lo concerniente al arte como metamorfosis, para lo cual habrá que ubicarlo y distinguirlo de aquellas otras visiones que, en algunas traducciones o según el tratamiento del autor en turno, lo han reemplazado e imputado con términos que no sirven para señalar una unidad de la realidad que ordena todas las cosas, como Heráclito hace.

Este señalamiento no tiene la intención de forzar una comprensión del *Λογος* que justifique los temas aquí tratados, sino que en el horizonte de comprensión ofrecido por una convincente visión de éste se abra la posibilidad de que lo planteado en este ensayo está sostenido y justificado dentro de dicha visión del Logos y que, sin embargo, abordado desde otros horizontes de comprensión, la misma palabra puede llevar a diferentes conclusiones. A la par se apuesta por esta visión no sólo reduciendo su valor a la conveniencia del tema, sino que se elige además bajo la consideración de lo persuasivo que resultan los señalamientos de

Heráclito cuando son verdaderamente atendidos y comprendidos, así como por la originalidad de su tratamiento.

Es por eso que al pretender precisar *Λογος* primero hay que anunciar que el pensamiento desde donde se recoge la constelación de significados aquí tratados es aquel que puede rastrearse en las palabras de un filósofo que vivió en el siglo VI a. C., oriundo de Éfeso, de pensamiento filosófico que se aparece luminoso (y no sólo en referencia a sus metáforas ígneas) y que sin embargo fue un hombre designado con el epíteto de “El oscuro”, quizá porque hablando y participando del *Λογος* mediante breves sentencias, a los que le escuchan pueden resultarles extrañas sus palabras aparentemente difíciles de comprender y atender. Ese anunciador fue Heráclito.

Si se quisiera entender el Logos según las palabras de Heráclito no sería lo más adecuado simplemente traducirlo por alguna palabra que en el idioma español nos sea conocida, en el sentido de que no podría precisarse *Λογος* sólo reemplazándolo por alguna expresión de carácter unilateral que señale algo puntual e inamovible, como por ejemplo si se traduce por las palabras “inteligencia” o “discurso” sin matizar a qué nos referimos en cada caso, pues se corre el riesgo de ir hacia una comprensión cerrada y con una carga de prejuicios muy solidificada en cada palabra. La palabra Logos se caracteriza por una polisemia propia, es decir que atraviesa por una diversidad de significados que no tienen contornos rígidos, de tal manera que tratar de llevar su palabra a un sistema de referencias unívoco explicaría muy poco o acaso nada al respecto de lo que es propiamente, por tal motivo y en consonancia con la rica plasticidad que ofrece la polidimensionalidad de los fragmentos de Heráclito, se explica el *Λογος* desde sus propios señalamientos que resultan además muy convenientes para trabajar una idea que en Zambrano habla de forma casi ilustrativa, de figuras que se transforman infatigablemente: la metamorfosis. El *Λογος* como palabra tiene una naturaleza plural, congruente con lo que refiere: la unidad señalada en lo múltiple y es la multiplicidad de su naturaleza el lugar donde se desarrollan todos los ejercicios de elucubración, razón y en general las formas varias de las que participa el hombre al representarse y ser en el mundo, incluyendo apuestas como la de la razón poética.

Se habla del *Λογος* como *lugar* de la metamorfosis y de la razón poética, en decantación por la explicación que atribuye el origen de la palabra “lugar” al vocablo itálico del latín

lucaris (y no a *locus* como otros investigadores señalan), lo que en el habla vulgar sustituía a la palabra *lucus*, la cual refería a un claro del bosque donde habitaba una población y designaba también a la protección de una divinidad, designación que el cristianismo no mantuvo por otorgar caracteres divinos a la naturaleza. El vocablo se deriva así de la raíz *lux* (luz en español) y comparte dicha raíz con palabras como “lucero”, “luminoso” y “elucubrar” entre tantas otras. El origen de esta palabra la presenta perfecta para hablar en forma ilustrativa de la metamorfosis, que al ser introducida por Zambrano en *El hombre y lo Divino* es expresada a través de la pluralidad de figuras que danzan transformándose en la luz, en la luz clara del alba que se presenta como transparencia, “luz en la cual, el juego, todos los juegos de lo que será llamado arte, están contenidos ya”⁹. Es lugar que no se entiende como contenedor, sino como algo que es y está como un organismo conformado por geografía, ecosistema y fenómenos, en consonancia con el entorno, con todo lo que habita con él en movimiento, a su vez conformándolo, resguardándolo, así, liberándolo. En relación con esto último vale la pena recordar la consideración de Heidegger donde el lugar se entiende como potencial promesa para un habitar del hombre, según la palabra *orten* (en el alemán) que habla de lugar libre a la vez que franqueado, dónde *Ort* es la punta de la lanza que reúne lo recogido sin encerrar, sin envolver, más bien trasluciendo, trasluminando lo resguardado.

A pesar de que todos los ejercicios ya señalados se enseñan en este lugar del *Λογος*, existen propuestas que mantienen una perspectiva con pretensiones de negarlo o minimizarlo reduciendo el devenir y su unicidad expresada en multiplicidad, a modos unilaterales de ser.

Ratio y λογος

El término Razón proviene de la *Ratio* latina y esta a su vez ha sido una traducción del *Λογος* griego, debido a ello algunas veces en el español se ha traducido un término y el otro por la palabra “Razón” indiferenciadamente. Pero lo cierto es que, si atendemos a su origen, se puede ver que apuntan a distintas significaciones y cada una ha tenido diferentes explicaciones con pequeñas o grandes variaciones según el pensamiento que las trate. Es pertinente involucrarnos con algunas de estas explicaciones mas no con todas, pues aun considerando que pueden resultar interesantes, tratarlas excedería los propósitos de este trabajo, el cual no pretende hacer un examen de estos pensamientos sino revisar algunos de

⁹ María Zambrano. *El hombre y lo divino, op. cit.*, p. 47

ellos, aquellos que nos sirvan para ilustrar a modo de ejemplo la variedad de significaciones que se han hecho al respecto y cuáles atienden de manera más cuidadosa a la carga etimológica, la cual resulta más conveniente revisar según el criterio antes mencionado que aboga por recuperar el origen de las palabras como una reapertura al ser. Hay que mencionar también que es probable que existan pensamientos que podrían ser muy coincidentes con este criterio y que sin embargo por desconocimiento de ellos no los menciono y me remito a hablar y a desarrollar este ejercicio en virtud de lo que conozco, dejando abierta la brecha a seguir aprendiendo al respecto.

Es apropiado discriminar entre algunos de los diferentes tratamientos de *Ratio* y *Λογος*, inicialmente eligiendo los que conducen a desentrañar su significado en relación con sus orígenes lingüísticos con el propósito de encontrar un punto común, más o menos general, de sus diversas comprensiones a través de distintos tratamientos para ello es útil servirse del rastreo hecho por Jorge Acevedo, donde ahonda en su distinción:

Ratio es traducida a nuestra lengua como “razón”, “la razón se instaure en el pensar” dice Heidegger. De ella se deriva la palabra “racional” ubicada en una conocida definición de hombre atribuida a Aristóteles en *Política*, que define al hombre como *zoon logon ekhon*.¹⁰ A propósito de ello Heidegger señala lo siguiente:

El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. Discutir en latín se dice *reor*, del griego *reo* (retórica). La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*Ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción

¹⁰ *Zoon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso) La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de “animal social”. Aristóteles no sólo definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso.

Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, PAIDOS 2015. 1ª edición, 1993, pp 40-41.

que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción.¹¹

Puede entenderse en las palabras de Heidegger que la razón es la percepción del ser como posibilidad y como deber, lo cual remite a Kant y a su apuesta de la pura razón que va a significar la superación del racionalismo moderno caracterizado por el convencimiento que tiene en el potencial de la razón humana para llegar a la verdad universal: Es la razón pura que abarcando sensibilidad y entendimiento plantea posibilidades para la acción, participando la sensibilidad en forma meramente pasiva, limitándose a recibir las sensaciones, el entendimiento planteando posibilidades al trabajar con dichas representaciones y aterrizando en el deber ser de la acción que posibilita el acceso a lo nouménico. En comentar propiamente ello me ocuparé más adelante. Esa percepción de lo que tiene y puede el ser incluye el ejercicio de discutir (*reor*), así como el proponerse y repasar algo (*reri*), que también son acciones de la *Ratio*. El animal racional entonces es aquel en cuya percepción la razón, de la forma dicha, propone fines y reglas con los que se dispone a una acción.

Ratio como palabra tiene sus orígenes, según Hobbes, registrados en el lenguaje mercantil de la época romana, en la que “Los Latinos llamaban *Ratio nes* a las cuentas de dinero, y al contar mismo lo llamaban *Ratio cinatio*. Y lo que en las facturas y libros de cuentas nosotros llamamos *items*, era entonces llamado “nomina”, es decir, nombre; y parece que, partiendo de ahí, procedieron extendiendo el significado de la palabra *Ratio* y lo aplicaron también a la facultad de hacer cálculos sobre todo lo demás”¹². Con esta referencia se evidencia que la acción de la *Ratio* está íntimamente relacionada con el acto de calcular y contabilizar, pero además es un calcular que busca asegurar, mediante su computación, aquello que percibe, así como a la posibilidad de construir y probar sobre ese cálculo asegurador. Al percibir, la razón se hace cargo de lo percibido calculándolo, analizándolo, y así lo domina.

Esta *Ratio* que tiene por interés el aseguramiento y el dominio tiene una aplicación valiosa y justificada para cierto campo de ejercicio, sin embargo, no es el único ni es superior a otros

¹¹ M. Heidegger *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl GABÁS. Madrid: Trotta, 2005, p. 48.

¹² Hobbes, *Leviatan*. Madrid Alianza, 2001, p. 40

modos del pensar. Es un tipo de razón que, al tener como prioridad el calcular, violenta lo percibido al contabilizarlo para así asegurarlo y dominarlo, pues genera una relación de poder y control con lo percibido que permiten algunos ejercicios, como con los que se manejan los métodos de las disciplinas científicas, pues la ciencia es un ejercicio que se hace desde el concepto que se “apodera” de las cosas para que nos sea posible manejarlas a conveniencia de lo que la ciencia se proponga su dominio es el medio para llegar a una meta deseada. La estructura interna de las ciencias no tiene un modo de ser como el de la filosofía, su labor no se da en el *pensar*, aunque se puede pensar de manera filosófica por asuntos de la ciencia.

Por ejemplo, la física se mueve en espacio, tiempo y movimiento; lo que sea movimiento, lo que sea espacio, lo que sea tiempo, no lo puede decidir la ciencia en cuanto a ciencia; entonces, la ciencia no piensa; no puede en este sentido pensar con sus métodos. Yo no puedo, por ejemplo, con métodos físicos decir lo que sea la física. Lo que sea la física yo sólo lo puedo pensar a la manera del preguntar filosófico. La frase la ciencia no piensa no es ninguna objeción, sino solamente una constatación de la estructura interna de la ciencia; a su esencia pertenece que ella esté referida, por una parte, a lo que piensa la filosofía y, por otra parte, ella misma, sin embargo, olvida esto que hay que pensar y no lo considera.¹³

Por otro lado, para Heidegger el *Λογος* es un pensar (*noein*) respetuoso con lo que recoge, pues deja reposar en sí aquello que reúne al desarrollarse desde el *legein*, que es un decir que recoge y acoge lo percibido conduciéndolo y no dominándolo. El *Λογος* se caracteriza por que respeta y deja ser, es un pensar que no interviene ni ataca sino alberga, no está encerrado en límites y en analogía se asemeja más a la acción de un “tomar” en el reposo como se toma una mano compañera durante un caminar gustoso, que a la de “agarrar” tal como se agarran las manos de algo que temen soltar, lo que implica fuerza y una cierta violencia que la propia palabra hace recordar en la imagen de una garra animal que aferrándose a un árbol o a una presa, puede descortezar o destazar según la medida de su fuerza.¹⁴ Este pensar que se parece

¹³ M. Heidegger Entrevista 1969 en “Martin Heidegger dialoga” citado por Wisser, R. (Ed.), *Martín Heidegger al habla*. Trad, de Don Eloy Requena y Rafael Ángel Herra. Madrid, Srvdivm 1971, pp. 75s.

¹⁴ M. Heidegger, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, Madrid Alianza, 1999 2000.

al “tomar” que abraza en sí el ejercicio de la *Ratio* dominante es aquel en el que Zambrano ensayó parte de su pensamiento y que da cuenta de que mucho de lo que piensa respecto a la poesía, la metamorfosis, los dioses y la existencia en general se entiende mejor a la luz de las aguas habladas previamente por el filósofo de Éfeso, pensamiento que fue determinante para la formulación de su razón poética ya que éste es un modo de filosofar que se desenvuelve en íntima relación con el Logos al ser un pensar que deja ser al poetizar y es también meditativo.

Una y la misma cosa.

Ratio y *razón poética* son dos partes que equivocadamente pueden verse en oposición e incluso identificarse como antagónicos. Sin embargo, siguiendo a los pensadores que se revisarán en este ensayo, se hace más notable que entre estos modos de pensar hay una gama de modos que median entre ellos y están todos en conexión. Para el desarrollo del arte como metamorfosis me interesa abordar sus diferencias, pero no como antagónicos inconciliables sino con algunos de sus matices y particularidades como parte de un todo, para finalmente apostar por la razón poética que está en el *Λογος*.

La mención de los modos entre *Ratio* y Razón poética es importante para no acercarnos a una actitud maniqueísta del problema puesto que no son dos polos aislados, ya que como se mostrará en el desarrollo del trabajo, pueden verse como dos extremos de lo mismo, en analogía con un decir atribuido al maestro hindú Sri Bhagavan que mienta así “Tu y Dios son dos extremos de la misma realidad, no es verdad que eres diferente que Dios, pero tampoco puedes decir que tú eres Dios.” O en palabras de Angelus Silesius: “El ojo con el cual veo a Dios es el mismo ojo con el que Él me ve”. La *Ratio* y la razón propuesta por Zambrano pueden verse como dos extremos de lo mismo, no es verdad que sean diferentes, pero tampoco se dice que una sea la otra aunque ambas participan de una unidad. Para efectos de señalar la distinción resulta más oportuno mostrar a la razón como la herramienta con la que el hombre se muestra más poderoso y se dispone para enseñorearse, diferenciada del *Λογος* con que se vincula el ejercicio de Zambrano, como aquello a lo que el hombre accede al encontrarse en la unicidad que ocurre dentro de este entendimiento el Logos no está realmente diferenciado de la *Ratio*, pues la razón calculadora es un ejercicio que se permite desde el Logos, sin ser por ello único posible o válido. Mediante el ejercicio de diferenciación

se estará sugiriendo la inclinación por la razón poética que tiene un desarrollo manifiestamente abierto al *Λογος*, porque es en él donde vive la contradicción que acontece en la existencia, donde se señala el movimiento del acontecer y donde de forma especialmente interesante a este escrito puede mostrarse el arte como metamorfosis.

Ya se ha señalado que la apuesta filosófica de la razón poética se desarrolla de forma íntima con el *Λογος*, por lo que acaso resultaría extraño leer el término “razón” en la constitución de su nombre. Esta extrañeza puede deberse al entendimiento popular que se tiene de la palabra “Razón”, en la que ésta es dista de referir al señalamiento de la multiplicidad en la unicidad, y es más acuñada en su papel de *Ratio*. Para adentrarse más en la diferenciación entre *Ratio* y *Λογος* y comprender por qué la razón poética está más vinculada significativamente con el segundo, se puede partir de una noción generalizada, un anclaje a la mano que da cierta vinculación con el término. Propongo traer al caso la publicidad que se hace en la divulgación mediática respecto de que la Ciencia, tras la Ilustración y hasta este momento histórico, es un hacer que se vale de la Razón, llamada en ocasiones razón científica. Dicha publicidad puede llegar a ser incluso propagandística cuando se lleva a cabo la difusión de este mensaje con fines ideológicos. Cabe preguntar si también esta Razón es ejercicio de otras prácticas, por ejemplo en el caso específico de la razón poética la cuestión interroga si el modo en el que ésta se vale de la Razón es el mismo que en el de la Ciencia, si acaso no participa de ella o si de hecho participa pero al tomar parte lo hace de un modo distinto de Razón, lo que en todo caso apuntaría a que en la Razón se distinguen diferentes tipos y de ser así hay que mostrar cuál es aquella de la que participa esta razón poética.

El sendero que por ahora compete es proponer que la Razón que da lugar y representación al arte como metamorfosis es la entendida como *Λογος*, la cual influye en la formulación de la “razón poética” de María Zambrano, *Λογος* que permite a todos los modos de razón que aquí se tratarán y que sólo por cuestiones de traducción y reemplazo de términos ha sido pasado al español también como Razón. Esto debido a una generalización en que se le redujo a “palabra” y ésta entendida como juicio, de ahí que a la materia que estudia el pensamiento formal a través de los juicios se le llame Lógica, la cual trabaja con demostraciones, inferencias y nociones de manera racional-computacional (contando, calculando y evaluando). Sin embargo, parte del esfuerzo de esta tesis consiste en abogar por el manejo de

esta palabra en su constitución desde el pensamiento de Heráclito, para distinguirla no sólo de los distintos modos o ejercicios de razón, sino también para mostrar que es el lugar donde ellos se dan al tiempo que forman parte de él. Así, atendiendo las preguntas previas, el sendero de lo aquí emprendido anuncia que la metamorfosis es posible por la vitalidad de ese *Λογος* que subyace en todo el ecosistema de expresiones múltiples que lo conforman.

Para abordar el modo de pensamiento que se vincula íntimamente con el *Λογος* puede hacerse un juego alegórico simple donde se figura *Λογος* como *Color*, no el color azul, ni naranja u otro particular sino el Color como la actividad de la retina cualitativamente dividida con la inactividad de la misma. Color atribuible a toda flor, animal, objeto, persona y todos los entes que lo tienen. Y en esa alegoría viene al caso la imagen policromática del espectro electromagnético de luz, en el que figuran todos los colores posibles conocidos y además se sugiere la existencia de aquellos que no pueden verse de forma inmediata por el ojo humano, los que se ocultan a la vista, ultravioletas e infrarrojos que, aunque invisibles en la inmediatez, están ahí.

Si los modos de razón fuesen colores específicos, la razón poética estaría entonces representada en los tonos rojizos del espectro electromagnético de luz y para apreciar la calidez de sus colores conviene el ejercicio de contrastes mediante el recorrido por el espectro, desde los azules hacia el rojo. Así en un juego con el “Efecto Doppler”¹⁵, el ir hacia la razón poética es un “desplazamiento al rojo” (*red shift*).

Si en los tonos azules está la *Ratio*, para conocer y explorar las tonalidades de los verdes, naranjas, cafés y lo que media antes de los rojizos existe un autor muy ilustrativo para ver estos matices: Immanuel Kant, quien como filósofo exponente de la Razón desarrolló un pensamiento que influyó en gran medida la filosofía posterior a su tiempo, hablando de diversidad de modos de Razón que se pueden representar en diferentes colores del espectro del *Λογος*. Conviene el tratamiento de este filósofo icónico no sólo porque la palabra “Razón” protagoniza los titulares de sus obras, también se considera adecuado para examinar

¹⁵ De Régules, S. *El lado oscuro del universo. ¿Cómo ves?* No. 58 México UNAM, Recuperado de: <http://www.comoves.unam.mx/numeros/articulo/58/el-lado-oscuro-del-universo>.

diferentes ejercicios de ésta desde un mismo pensamiento que plantea una Razón que parece más cercana a los azules de la *Ratio* (que en el rastreo de Hobbes se identifica con caracteres calculadores y aseguradores, misma que se publicita en el hacer de la Ciencia y que se puede identificar a su vez cercana a la Razón Teórica de Kant) así como otros modos de razones en colores verdes, naranjas u ocres un tanto más alejadas de la *Ratio* y más cercanas a la Razón poética que ubicamos en los tonos cálidos rojizos.

CAPÍTULO II: REALIDAD RACIONAL-FENOMÉNICA EN KANT Y LO SAGRADO OCULTO COMO REALIDAD

Kant: ratio y lógica

Acontecía la época del Renacimiento cuando Copérnico, observador del cielo, viendo que los múltiples fenómenos del movimiento en los cuerpos celestes no podían explicarse bajo el modelo geocéntrico plasmado por Ptolomeo en su *Almagesto*, resolvió las dificultades respecto al conocimiento de la esfera celeste con su propuesta de un modelo heliocéntrico, haciendo girar al hombre y su planeta, mientras el manto estelar se concebía como algo fijo. Así mismo la apuesta de Kant, apuesta de la pura razón, hizo una importante vuelta de tuerca que invirtió los papeles que jugaban sujeto y objeto en la visión de los filósofos empiristas y racionalistas, los primeros concibiendo a la experiencia como la fuente única del conocimiento y los segundos dando ese lugar a la razón. Kant por su parte pensaba que el conocimiento sólo podía ser posible en una colaboración entre los procesos del elemento intelectual y sensible de la razón, concretándose de forma empírica, pero posibilitada por las formas puras a priori que configuran al sujeto en su sensibilidad y con las categorías del entendimiento que permiten la configuración de los objetos por el sujeto. Partiendo de ello, Kant dedicó su vida al ejercicio de la filosofía donde, con su giro en la visión de cómo se construye el conocimiento, se planteó tres principales preguntas: ¿Qué puedo conocer? ¿Cómo debo actuar? y ¿Qué esperar de ello? ¹⁶

En la apuesta que hace Kant sobre la Razón, el hombre no es una tabula rasa y las condiciones que permiten al sujeto (por la “hechura” del sujeto mismo) la experiencia de los objetos, están

¹⁶ Kant. *Crítica de la razón pura*. Kant. *Crítica de la razón pura*, Estudio introductorio por José Luis Villacañas, Editorial Gredos, Madrid. 2010. (B832)

prescritas en la tabula, o quizá es más acertado pensar a dichas condiciones a priori como la propia tabula y algún instrumento para escribir en ella, pues la sensibilidad recibiendo y el entendimiento pensando son la estructura que delimita y hace posible que el sujeto, por su carácter de sujeto, pueda conocer y la manera en que puede hacerlo.

Hume, exponente del empirismo, hablaba de un horizonte donde no era permitido dar cuenta de leyes que rigieran los fenómenos de la experiencia a partir de postulaciones metafísicas, pues todo conocimiento posible derivaba del material de la sensibilidad ordenado por el razonamiento de forma inductiva¹⁷. En su contraparte teórica, el racionalismo proponía que la fuente de todo conocimiento era, por supuesto, la razón, dando a ésta un papel fundamental en la producción cognoscitiva, mucho más abarcante que el de la mera ordenación de la experiencia íntima o externa como lo hizo el organismo filosófico del Círculo de Viena a inicios del siglo XX. Como herederos de la razón ilustrada, los pensadores que tejían sus propuestas epistémicas mientras se establecían los ideales de la Revolución Francesa mantenían una comprensión del mundo erigida sobre algunas apuestas como las de la libertad y el progreso. La herencia, más que una consecuencia histórica, penetró en la visión epistemológica y en la ciencia del siglo XVIII, y presentaba una cosmovisión a través de los anteojos de la razón. Pero la cultura ilustrada, que había desechado las visiones teológicas de los siglos pasados ostentando una ontología de la ciencia, sugería problemas importantes respecto del actuar de los hombres, especialmente en el ámbito moral. Para que los actos morales fuesen libres tendría que haber libertad, sin embargo, la libertad, el alma o Dios no se pensaban como objetos de la experiencia, así que no podían tratarse por el método que proponía Hume.

Para resolver en dónde quedaban los actos libremente elegidos, o hasta qué punto la condición humana ética y moral no eran consecuencia de leyes que dominaban de igual forma toda la naturaleza, era necesario plantear si también la metafísica podría, a la manera de la ciencia, ampliar el conocimiento, encargándose ella de tratar cuestiones como la libertad, Dios o el alma. Siendo evidente que existen cuestiones que no pueden explicarse por los modos de la física ni por el conocimiento empírico, como respuesta al dilema anterior Kant

¹⁷ D. Bernardo Pérez Andreo. *David Hume: de la Nueva Metafísica a la Verdadera Religión*. departamento de filosofía. Universidad de Murcia, 2015.

planteó el alcance y los límites de la razón, preguntando por la posibilidad de una ciencia que se ocupara de las cuestiones que sobrepasaran la experiencia empírica, teniendo en cuenta además que los objetos de la metafísica habían estado presentes durante mucho tiempo en la historia del pensamiento como una disposición natural:

La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana.¹⁸

En distintos momentos de su trabajo Kant señala a la Razón como una facultad (*Vermögen*) del hombre cuya naturaleza es diversa según su modo, en su faceta de facultad cognoscitiva se presenta como un operar del intelecto para la producción del conocimiento y dicho carácter la condiciona a preguntarse cuestiones ineludibles y a la vez a verse impedida a responder. Pensando que ya existían ciencias que se ocupaban de lo tratable empíricamente, el interés de Kant era examinar las facultades para encontrar cómo se pueden obtener conocimientos de tipo metafísico, sin embargo, adelanta en su sentencia que las facultades de la razón no son la vía para resolver las cuestiones que le acosan, por la condición propia de su naturaleza, por lo que toda Metafísica sería necesariamente la trasgresión de la naturaleza de la razón y aún cuando estas cuestiones son propias de aparecer según la naturaleza de la razón, parecen requerir otro tipo de esfuerzos para resolver dichas cuestiones que la acosan.

Razón como facultad teórica, cognoscitiva y silogística

El papel del sujeto en la construcción de conocimiento es activo, los objetos son constituidos por nuestro conocimiento y la forma en que esto es posible es gracias a la “arquitectura” de la razón. Los elementos que componen a la razón de carácter cognoscitivo y su disposición son dos: el Sensible y el Intelectivo.

Cuando algo afecta nuestro psiquismo (*Gemüth*), nosotros recibimos representaciones a través de nuestra sensibilidad, así que podemos definirla como la capacidad humana mediante la cual se nos dan objetos. Cuando un objeto nos es dado, la forma de representación más inmediata que tenemos para con la existencia del objeto se llama intuición y sólo es posible

¹⁸ Kant. *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., Prólogo.

mediante la sensibilidad efecto que nos produce el objeto se llama sensación y cuando tenemos una intuición basada en una sensación es una intuición empírica y su objeto indeterminado es el fenómeno.

Hay un carácter nouménico y fenoménico en las cosas, sólo podemos conocer de un objeto lo fenoménico, pero no lo nouménico. El fenómeno es el objeto apareciendo en nuestra sensibilidad en una intuición empírica y consiste en una composición de materia y forma donde la materia le corresponde a la sensación, por lo que es a posteriori y la forma es independiente de la experiencia, esto es, de la sensación, por lo que es a priori.

A posteriori, la materia del fenómeno es el objeto de la intuición empírica que trata con la sensación, pero existen también las representaciones trascendentalmente puras en las cuales no hay nada que pertenezca a la sensación. Recordando que las representaciones son inmediatas y proporcionan intuiciones, en las representaciones trascendentalmente puras hay intuiciones puras las cuales son elementos a priori de la sensibilidad y se encargan de ordenar lo múltiple de la materia, trabajando con la mera forma de la sensibilidad que reside a priori en la mente y les pertenecen la extensión y la figura; todo lo que se representa en el conocimiento sensible es posible gracias a dos formas a priori de la sensibilidad que tienen realidad en la experiencia pero que no son intuitas como objetos a posteriori: Espacio y Tiempo.

En la parte Intelectiva, tratada en el apartado de la Lógica de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant hace uso de la Lógica Analítica, claramente influenciada por Aristóteles puesto que rescata la clasificación de las categorías de los juicios hechas por él, donde se enfoca en establecer reglas generales para el entendimiento su objetivo es explicar lo a priori de los conceptos. Siguiendo el interés de lo a priori los conceptos tendrían que ser fundamentales y sin ellos no se podría pensar alguna cosa. Para definir cuáles son estos elementos del conocimiento, Kant los define apelando a que todos los actos del entendimiento son reducibles a juicios, un juicio es cuando un concepto del entendimiento es aplicado a una intuición y abstraídos a su forma lógica resultan en la división que conforma las categorías de los juicios: Cantidad, Cualidad, Relación y Modalidad, cada una con sus respectivos contenidos. La Razón es la encargada de hacer síntesis de las intuiciones a través de las categorías de los juicios y mediante razonamientos realiza cálculos inferenciales para

producir conocimiento. Para mostrar que los conceptos puros de las categorías de juicios tienen validez objetiva y producen conocimiento Kant explica la Síntesis del conocimiento, la cual sucede desde el sujeto (no podía ser de otra manera dado su sistema) cuando éste reúne la multiplicidad de las intuiciones que contienen variedad en un sólo contenido

Los desarrollos de la Razón mencionados hasta ahora, que podrían ser señalados con el carácter de “Teórico – Cognoscitivo”, son afirmaciones sobre las operaciones generales de nuestro intelecto para la producción del conocimiento mediante el trabajo donde el entendimiento sintetiza lo obtenido por experiencias particulares de la intuición. Este desenvolvimiento de la Razón es de tonalidades frías, recuerda a los orígenes mercantiles de la palabra, como una computación donde lo percibido es analizado y dominado por ella. Ahora bien, si la Razón tiene límites que el sujeto se siente impelido a sobrepasar, la Razón Pura impone la necesidad del conocimiento de los objetos y la libertad en el sujeto le impele a establecer un uso práctico de la Razón, el cual no permite conocer, pero exhorta y dirige al conocimiento. Este modo de la Razón es de colores con espectros de luz un poco más cálidos.

Razón como facultad unificadora (trascendental) y práctica

Lo que podemos conocer por vías de lo ya revisado es lo concerniente a objetos fenoménicos. Mediante la facultad del juicio del Entendimiento construimos silogismos que explican los fenómenos. Kant en la búsqueda de un fundamento incondicionado del Entendimiento, abogó por la existencia de juicios tan abarcales que pudieran explicar la mayor cantidad de fenómenos de forma a priori, éstos tenían que ser conceptos incondicionados, esto es, que no les precedan otros y además estar a priori en la razón, por eso los llamó ideas trascendentales, y son tres: El alma, Dios y el Mundo (basadas en las sustancias de Descartes *res cogitans*, *res infinita* y *res extensa*.)¹⁹

Al ser conocimientos puros carecen de contenido pues, como ya se ha mencionado, el autor hace la consideración de que “los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”²⁰. Estas ideas trascendentales de la razón buscan lo

¹⁹ Cfr. Descartes, “Meditaciones Metafísicas”. Ed. Gredos, Madrid 2015.

²⁰ Kant. *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., pág. 47.

incondicionado de toda experiencia condicionada por ellas, por lo que tales ideas no pueden aplicarse a experiencias, pues al carecer de intuición alguna son vacías y al ser vacías no participan en la producción de conocimiento, la cual se lleva a cabo mediante los juicios formulados con las categorías aplicadas a las intuiciones. Por este motivo posicionará a estas ideas de la Razón fuera de los alcances teóricos cognoscitivos. Las ideas trascendentales al carecer de valor cognoscitivo pueden ser engañosas si se les considera como parte de la producción del conocimiento, generando antinomias y paralogismos, sin embargo, su valor es regulador, al señalar los límites de la Razón, pero también tienen un papel unificador, pues reúnen en sí a todo lo condicionado en la experiencia. Este aspecto limitativo lo encontramos también en el concepto del noúmeno, pues según Kant el noúmeno nombra algo que no debe concebirse como un objeto de los sentidos, sino como algo que sólo sería accesible por un entendimiento puro por lo tanto es un concepto limitativo que tiene por fin restringir las pretensiones de la sensibilidad, cercando el conocimiento²¹ en tanto que limita la pretensión de la sensibilidad.²²

La exposición hecha hasta ahora revisa el análisis de Kant respecto al mundo fenoménico. En lo concerniente al noúmeno se puede comentar lo siguiente: A la luz de la palabra griega *nous*, que en los diálogos de Platón es traída como una especie de intuición no sensible (inteligible) de los objetos, se forma el concepto de noúmeno cuyo significado reposa etimológicamente en la palabra griega, pero refiere a algo distinto. Para Aristóteles *nous* es el entendimiento que permite la intuición de los primeros principios. El noúmeno no podría, como en Platón, hablar de intuir objetos inteligiblemente ya que esto no es posible en la *Crítica* donde las intuiciones no pertenecen al aspecto Intelectivo del sujeto sino únicamente al Sensible. Hacerlo inteligiblemente es un ejercicio imposibilitado para las condiciones que presenta la configuración cognitiva del sujeto, sólo una inteligencia o sensibilidad distintas que posibilitaran otro tipo de intuiciones podrían llevar esto a cabo en un sentido positivo,

²¹ Kant. *Doctrina trascendental del juicio* p.228

²² “El concepto de noúmeno es, pues, un concepto limitativo sin más, en orden a restringir la presunción de la sensibilidad, siendo, por consiguiente, su uso sólo negativo. Sin embargo no es inventado caprichosamente, sino que guarda estrecha relación con la limitación de la sensibilidad, sin que, no obstante, pueda establecer algo positivo fuera del ámbito de la misma” Martín O. *Kant, Ontología y epistemología*, 1961, págs. 147-148.

recordemos que en el sentido negativo el noumeno funciona como un concepto límite de nuestra sensibilidad.

Sin embargo, el noumeno puede hacerse accesible (más no cognoscible) al hombre mediante otro tipo de Razón de carácter práctico, las ideas de la Razón Pura mediante su carácter regulativo imponen el ejercicio de la Razón Práctica. Kant se da cuenta de que no solamente pensamos los fenómenos sino también actuamos respecto a ello, por eso en congruencia con el giro copernicano que aportó en su visión cognitiva, prosiguió a incorporarlo también en su reflexión ética, donde al preguntar por la mejor manera en que el hombre podría guiar sus actos desde la razón propia, el autor resuelve con una propuesta que podemos expresar a través de su célebre exhortación *Sapere Aude*²³ interpretada como “Atrévete a saber”, o “Ten el valor de usar tu propia Razón.” Esta oración imperativa es demasiado sugerente en lo que a Ética y Política en Kant se refiere, pues exhorta a tomar un camino, el de la Razón, pero además advierte que su uso requiere un valor y libertad tales que permitan emanciparse del aletargado y cómodo estado de pereza y cobardía que una tutela supone, tutela que cuando el hombre no es ya un infante se convierte en un entorpecimiento del ejercicio del libre pensar, pues es sumamente cómodo pedir a otro que piense por nosotros, que nos prescriba lo que debemos o no hacer, que cubra nuestras necesidades sin hacer nada al respecto salvo estar cómodos en este yugo. Es pensando en esa libertad del ejercicio de la razón que se entiende que Kant hable de que las leyes con las que se manejan los actos, la moral de los hombres, y que éstas deben ser a priori en el sujeto, pues si fueran externas el hombre se estaría mediando por mera obediencia sin reflexión, por cumplimiento de algo externo que no le viene desde sí mismo y por lo tanto la soberana libertad se anula. Era necesario que la Razón Pura significara la libertad, atreverse a pensar para ser libre posibilitándose así el uso de la Razón con que el hombre desarrollaría su moralidad.

Para entender la exhortación hay que entender a qué se está invitando, ¿Por qué se dice que pensar requiere de valor? Inicialmente se puede señalar que no es fácil atreverse a pensar porque de principio es algo que requiere esfuerzo y cuestionamiento. Desobedecer un sistema consolidado de pensamiento, un régimen epistémico, una configuración de mundo, un modo

²³ Cfr. Kant. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Compilación: Felipe González - País Global, 1784.

de representarse las cosas, es un ejercicio arduo, pues de principio requiere del riesgo de la cuestión. Zambrano dice que la actitud de preguntar supone en la aparición de la consciencia una rotura y desgajamiento que implica una separación, tomar distancia, quizá para después religarse con convicción o para mantenerse en separatividad, según la experiencia.

Toda pregunta indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración. En los dos procesos actúa como fondo último, determinante, el afán, la necesidad quizá de un alguien que quiere independizarse, vivir por su cuenta, liberarse de lo mismo que ha sido el lugar de su alma. Y aún más que la ruptura de un amor es algo como el nacimiento; el proceso en que un ser que se ha nutrido y respirado dentro de otro, intrincado con él, se desprende en busca de su propio espacio vital.²⁴

¿Quién tiene el valor de llevar a cabo una ruptura? ¿Quién realmente elegiría nacer si pudiera hacerlo? En Kant, el *sapere aude* invita al cuestionamiento, pero la libertad del pensamiento es gradual y se lleva en la medida en que la estabilidad social y política no se vean afectadas, es comparada a las implicaciones legales y morales del sujeto al llegar a la mayoría de edad. No es una ruptura como un desgarre radical, un abandono absoluto ni un dudar de todo, sino la capacidad de servirse de su propio entendimiento sin prejuicios, sin la comandancia de otro, sin subyugar su pensamiento, exhortaciones que conformarán también el ideal del espíritu histórico de la Ilustración.

Por una parte, atreverse a pensar implica la crisis de comprometerse con la pregunta al no dejar que otros controlen nuestro entendimiento. Por otro lado, si bien la facultad del juicio está presente en el aspecto intelectual de todo sujeto, pensar implica más que hacer inferencias obedeciendo la estructura de premisas y conclusión, además de que es necesario cuidarse de las ilusiones producidas por la naturaleza de la Razón que puede llevarnos a antinomias y paralogismos. El uso de la Razón en el ejercicio constante de la crítica debe ser desarrollado en el ámbito público y privado, esto conduce a las sociedades a avanzar en su desarrollo humano e intelectual.

Es sólo mediante el ejercicio de la moral (doctrina trascendental de la libertad del sujeto) que el hombre puede tener acceso al noumenon; Si bien la Metafísica Trascendental como conocimiento de realidades que no pertenecen a la experiencia no es posible como ciencia

²⁴ M. Zambrano. *El hombre y lo divino, op. cit.*, p.67

porque la Razón en desarrollo teórico-cognoscitivo no puede conocer sus objetos, en la Razón Práctica los conceptos de la Metafísica Trascendental imponen su existencia como algo necesario, postulando lo que la Razón Teórica no puede demostrar, dejando ver así que en el pensamiento de Kant hay una pluralidad de razones que, aunque conforman una estructura formal unitaria acepta la diversidad de esferas, suponiendo así una diferencia importante con los sistemas de racionalidad en donde se postula a la unidad de la Razón como el elemento más importante, es entonces la ruptura de la razón como sistema. En palabras de Rickert “Cualquier pretensión de totalidad y de sistema al estilo idealista reposaba sobre una glorificación carismática de la razón que, en su pretensión de penetrar lo absoluto, chocaba con una comprensión moderna de la independencia de las esferas de acción social y con el principio kantiano de autonomía y libertad”²⁵

Regresando al noumèno, éste se muestra mediante el actuar del hombre y ese actuar debe ser guiado de alguna manera, no mediante valores predeterminados de bien y mal, ni por los contenidos de una ética ajena a su propia razón. Lo propio entonces es una ética que esté determinada por las condiciones a priori de la moralidad del sujeto y no que se le imponga al sujeto una moral externa. La respuesta sobre la moralidad resolverá que el hombre debe actuar por deber, “una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiera alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta”.

Esta ley moral es formal, universal y necesaria y en tanto ley tiene como trabajo la regulación del actuar humano a través de imperativos, esto es, lo que ordena no se ata a ninguna condición pues está a priori en la moralidad del sujeto, como lo está la configuración de su Sensibilidad y su Entendimiento. El imperativo que formula la ley moral Kant lo denomina imperativo categórico: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal”²⁶ y también “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona²⁷ como en la persona de cualquier otro siempre como un fin

²⁵ Villacañas, José Luis *Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora*, *Δαίμων Revista de Filosofía*, Año 13, (24), Universidad de Murcia 2001, p.p. 111-126.

²⁶ Cfr. Kant. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1785 en <http://www.philosophia.cl/> p. 10

²⁷ Aunque en esta traducción se usa el término “persona” hay que aclarar que Kant se está refiriendo a los hombres. Aun cuando hoy día se diga que los animales no humanos son

y nunca como un medio.”²⁸ Con la guía de estos imperativos el hombre puede construir sociedad y si el sujeto hace ejercicio del uso público y privado de la razón y del imperativo que constriñe su ley moral, ¿qué debería esperar con ello? Nada menos que el que se posibilite que el hombre logre constituirse socialmente de forma plena dirigido hacia comportarse según aquello que se le presente, como hombre en tanto humanidad y no como individuo.

Facultad del juicio: Hilo conductor entre Razón teórica y Práctica

La razón en su uso especulativo o Teórico-Cognitivo, tiene lugar en la filosofía de la naturaleza aplicándose la Razón como entendimiento, mientras el uso práctico de ésta se ve ejercido en la filosofía de la moral donde la Razón práctica trabaja con la idea de la libertad. Ambos conformando el estudio de la experiencia posible forman parte de una misma facultad. Para que los fines que la libertad otorga se adapten a la naturaleza, lo que da continuidad al entendimiento con la Razón práctica se halla en la facultad del juicio que hace posible el pasar del conocimiento, que sucede en el entendimiento aplicado al concepto naturaleza, al deseo mediante la libertad.

En medio del tránsito de la facultad de conocer a la de desear, está la facultad de sentir placer o displacer y es en ese espacio donde está la facultad de afección por el arte, que refuerza ese terreno medio entre la filosofía teórica y la práctica inspirando al hombre, llevándole como una barca que dirige al sujeto a darse sus acciones de manera autónoma. El juicio de tipo reflexionante en su desarrollo estético trabaja en el sentimiento de placer o displacer en la sensibilidad, en relación a esto Kant considera que en el ejercicio de la realización artística el hombre obra mediante la reflexión hecha con libertad y su producción se diferencia de los objetos de la naturaleza porque éstos son producidos mediante el instinto. También se distingue de la Ciencias teóricas porque tiene más peso en su parte práctica que siendo similar al acto del juego donde se desea al proceso mismo que lo conforma, sin

personas, para Kant los animales no humanos de hecho sí pueden ser medios para los fines humanos, ya que, al no ser seres racionales, no reciben consideración moral como fines en sí mismos.

²⁸ Kant. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, op. cit. p. 15

separarlo de su finalidad o resultado y es en su ejercicio un acto liberador para el espíritu del hombre.

En su desarrollo teleológico el juicio reflexionante es también el que postula finalidad en la naturaleza otorgando cierta coherencia a las representaciones del entendimiento con un fin común, lo cual posibilita el pensar un entendimiento supremo capaz de ordenar la diversidad, permite dar coherencia a los fenómenos de la naturaleza, dotándola de finalidad mediante el establecimiento de un principio empírico mayor que da unidad a los demás principios empíricos, es decir que este juicio considera que en la naturaleza todo persigue un fin (*telos*) propio, dicha finalidad es el resultado de la facultad reflexiva del juicio cuya importancia está dada principalmente por la necesidad del sujeto de dotar de cierta sistematicidad a la Naturaleza que le permita explorar de manera teórica la posibilidad de su conocimiento y por otro lado es dada por la necesidad de la razón práctica de explicar los fenómenos de la Naturaleza desde la consideración del hombre como el único ser que es fin en sí mismo.

El juicio teleológico considera que en la naturaleza las cosas tienden siempre a una finalidad que la razón ha de suponer como idea regulativa. La finalidad es común a toda la diversidad de la naturaleza, a la que al dotar de un cierto sentido da un fin común a lo percibido por los sujetos e incluso a los sujetos mismos. Al subsumir todo bajo un universal el sujeto obtiene el fundamento para la acción (el fundamento moral).

La facultad del juicio reflexionante sugiere entonces una posible síntesis entre el entendimiento y la facultad moral expresadas, por un lado, en el juicio estético y por el otro en el juicio teleológico, el primero tratando con la relación del sujeto con los objetos en función de la finalidad de la razón (finalidad en el sujeto), el segundo tratando a la Naturaleza dotada de finalidad (finalidad en el objeto). Joaquín Gil Martínez señala esta síntesis del juicio reflexionante en Kant como "el intento kantiano de armonización de los ideales del hombre con la naturaleza. Intento, por otra parte, que trata de justificarse en tanto que el juicio teleológico pretende mediar entre el conocimiento limitado que podemos tener del mundo y las ideas que la razón práctica nos impone, dando sentido al devenir histórico como

un plan oculto de la naturaleza para la realización, en sentido normativo, de los postulados derivados de la moralidad kantiana." ²⁹

Este chapuzón en la arquitectura de la Razón en Kant permite ver la variedad de colores de su sistema que median entre la *Ratio* y modos varios de razón entre los cuales se origina el planteamiento de la Lógica con una propuesta distinta a la que hasta entonces se había mantenido por los griegos. La revolución que Kant posibilitó en 1781 en su sistema estaba fundada en el pensamiento en torno a la razón y consistió en el planteamiento de una "lógica trascendental" que supuso un importante paso en el desarrollo del pensamiento, el cual desde Aristóteles parecía mantenerse aletargado. Esta lógica influyó sustancialmente a los pensadores posteriores de toda una época llegando así a Fichte en su metafísica, a Schelling y a Hegel en su postulación del absoluto.³⁰

En el repaso de su pensamiento se ilustra una interesante variedad de matices y teniendo presente el valor de esa diversidad, Kant hace crítica al enseñoramiento de la razón en sistemas de pensamiento como el del Positivismo Reduccionista, mencionando acerca de éste su interés por "contener las inquietantes pretensiones del entendimiento, que (porque tiene la facultad de establecer a priori las condiciones de posibilidad de todas las cosas que él puede conocer) cree por eso haber *encerrado* en esos límites también la posibilidad de todas las cosas en general"³¹ señalando así la importante dependencia que existe entre el modo teórico y el práctico donde ambos son una misma facultad distinguida en **usos**, cuya aplicación especulativa concerniente a la constitución de objetos es permitida por el uso práctico en donde la acción es autónoma en el sujeto y es reconocida como la libertad. El pensamiento de Kant nos permite alejarnos gradualmente de la *Ratio* más rígida gradualmente, sin hacer una drástica escisión para introducirnos al imaginario filosófico de Zambrano, pues se quiere recordar constantemente en este ejercicio que todas estas invenciones o descubrimientos del pensamiento participan de un mismo lugar en el *Λογος*.

²⁹ Joaquín Gil Martínez *El juicio teleológico kantiano :Su recepción y la crítica Hegeliana*. Universitat Jaume I de Catellón, p.5 , en <http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/02.pdf>

³⁰ Cfr. Labrada, M.A. *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*. 2001. Pamplona, Eunsa.

³¹ Kant. *Crítica del juicio*. Prólogo. (p, IV).

Podría ahora introducirse un apartado sobre el Λογος en la visión de Heráclito, como diferenciado de la *Ratio* y la doctrina de las reglas del pensar. Sin embargo, conforme a la idea de evitar su incompreensión a pesar de lo ya dicho y de que no se les siga considerando artificiosamente como en enfrentamiento, también de manera más cercana a la propia esencia del Λογος (que según me parece exige un tratamiento distinto), podría ser más apropiado ir dibujándolo poco a poco en el camino de explorar antes otras consideraciones, para así permitir que vaya surgiendo en los momentos en que este desarrollo, camino un poco a tientas, se vaya encontrando con ello. Una vez que se hayan palpado los primeros encuentros surgidos en el camino, puede entonces venir a lugar aclarar lo correspondiente en un apartado conciso.

Lo sagrado, la realidad

El llamado criticismo de Kant, influenciado, pero también inquieto respecto al racionalismo precedente, propone una razón de caracteres teóricos y prácticos en donde la manera de entender cómo interactúan estos caracteres en los procesos cognitivos es lo que configura en su sistema el entendimiento de la realidad. Lo que la realidad sea ha llamado la atención de la labor filosófica por mucho tiempo. A lo largo de la historia diferentes pensadores han descrito la realidad desde sus cosmovisiones considerando para ello diversos aspectos que cobran mayor o menor importancia según los miramientos y atenciones de su reflexión, siendo para algunos la percepción el principal rasgo definitorio de la realidad y para otros la interpretación.

Siendo uno de sus principales intereses y ha sido estudiado desde distintos tratamientos ontológicos y metafísicos. En la filosofía de Kant particularmente, el único conocimiento posible de la realidad es el de ésta como fenómeno, pues a la realidad como noúmeno no se puede acceder por vía de conocimiento, sin embargo, ésta se impone en el actuar. En la mencionada división de la Analítica donde se presentan las tablas de las categorías del juicio, la realidad aparece como una *cualidad* de los objetos que el entendimiento piensa. Previo a su postulación el racionalismo de Aristóteles proponía que *la realidad es racional* y es la razón del hombre (animal racional) la que permite que accedamos al conocimiento real, en modo tal que lo racional y lo real se corresponden de tal manera que el valor de verdad se

define como la consonancia entre los juicios y la realidad. Invirtiendo el orden enunciativo Hegel propone que *todo lo racional es real*³² pues todo en la medida en que es pensado, comprendido y superado es determinación del pensamiento y en esa formulación el Espíritu se despliega en la historia dialécticamente y en ese desarrollo cada momento que se implica es necesario para el desarrollo del Absoluto. La realidad en Hegel en cuanto dialéctica no está determinada sino en constante transformación en una ininterrumpida implicación de tesis, antítesis y síntesis que constituyen todo lo que merece acontecer para que en un momento pleno se dé una correspondencia absoluta entre la realidad y la racionalidad.

Zambrano en su *El hombre y lo Divino* abordará el trabajo filosófico de Hegel como un ejemplar de lo que ella llama la tragedia humana, que es el no poder vivir sin dioses, lo que hizo el filósofo al convertir a la historia en el depositario de sentido de la existencia fue convertirla en el nuevo ídolo, la reaparición de lo divino en la promesa del futuro cuando el Espíritu llegue a plenitud. Hegel es a sus ojos el autor en quien mejor se cumple la emancipación de lo divino. Pero lo sagrado no siempre devino en dioses, o en un Espíritu Absoluto, pues no tiene que ver en un principio con lo divino, es por eso por lo que en algún momento de la historia la razón misma se considera una manifestación de lo sagrado. La sacralidad es más originaria, previa a las manifestaciones de lo divino, como puede verse expresado a través de la siguiente poesía de Hölderlin:

¡Más al fin nace el día! Esperé y lo vi venir.
Y lo que vi, lo sagrado, sea ahora mi palabra.
Pues ella, ella misma, que es más antigua que los tiempos
y reina sobre los dioses del poniente y el Oriente,
la naturaleza, ha despertado ahora con fragor de armas,
y desde el alto éter hasta el profundo abismo
siguiendo leyes inmutables, como antaño, cuando nació del sagrado caos,
siente renovado entusiasmo
de nuevo, la que todo lo crea.

³² Hegel *Elementos de la Filosofía del Derecho*, 1993.

Poco tiempo después de escribir algunos versos del poema realizó tachones al escrito, correcciones que según Hellingrath señala, apuntan a que el término “naturaleza” no le bastaba o no le complacía del todo. En palabras de Heidegger: “En realidad, el nombre «naturaleza» ya está superado en cuanto palabra poética fundamental en el himno *Como cuando en día de fiesta*. Esta superación es la consecuencia y la señal de un decir que quiere empezar a ser más inicial.” Es posible que dicha superación tenga que ver con la misma situación que acontece en la sentencia de Anaximandro:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ
ἰ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι
κατὰ τὸ χρεῶν·

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσι
ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν
τοῦ χρόνου τάξιν.

En ella el término *τα ὄντα* griego, refiere a la multiplicidad de lo ente en su totalidad que no son sólo “cosas de la naturaleza” entendidas desde el presupuesto teofrástico-aristotélico como *Φυσει ὄντα*, sino que en tanto que ente lo son también los hombres, artefactos creados, actos y estados provocados por el hacer o no hacer humano, lo demoniaco y lo divino. La palabra naturaleza empleada por Hölderlin puede haber sido rechazada por la carga de sentido como *Φυσει ὄντα*, sentido que al día de hoy se mantiene en la comprensión coloquial del término, guiados por la evocación de imágenes que hace el poema no parece desacertado apuntar que el poeta quería señalar a algo más parecido al *τα ὄντα* de Anaximandro donde, lejos del presupuesto teofrástico-aristotélico, “a la Φυσις pertenece también la historia, el hombre y los dioses, Φυσις significa el ente en el todo.”³³

Tomando en cuenta esa posible intención se puede estudiar a la naturaleza mentada en el poema desde un significado distinto. Según Heidegger, en el poema se le llama sagrada porque es previa a los cálculos del tiempo: “La naturaleza es anterior a todo lo real y a todo obrar, también anterior a los dioses... Lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo

³³ M.Heidegger. *Heráclito*. p. 237

divino es divino por ser «sagrado» a su manera”³⁴ es previa y superior a los dioses, pero no porque esté por *encima* ajena a ellos sino *sobre* ellos, ella es su fuente y es en ella donde todo puede estar presente. Pero lo sagrado no se adquiere de los dioses, sino que lo divino es tal porque surge de lo sagrado en una particular manifestación.

Aunque en Hölderlin la naturaleza y su carácter sacro preceden a la realidad, Zambrano propone una comprensión de la realidad entendida como algo muy cercano al posible significado que se da aquí de naturaleza, distinguiéndola de otras comprensiones que la caracterizan como cualidad o con el apelativo de racional, distinguiéndose también del planteamiento platónico de la realidad en la alegoría de las sombras cavernarias e ilusorias; aquí lo sagrado se plantea como la realidad más honda y oculta, pura palpitación indeterminada y matriz originaria, la realidad más poética y fuente de toda poesía, que sin embargo después es arrebatada por la filosofía al ser nombrada (al hacerse Λογος) como *Ápeiron* por Anaximandro para referir al nombre de la realidad abismo del ser, lo sagrado a revelar que se sucede a lo largo del camino de buscar equilibrio en el desacuerdo y acuerdo de las cosas que son (incluido que el hombre sea) en su surgir y sustraerse según necesidad. Dicho “arrebato” de la filosofía significará para Zambrano el segundo momento más determinante en la relación entre filosofía y poesía, después de que la filosofía tenga su primera victoria en la pregunta por el hombre.

Es así como preguntar por lo divino es hacerlo por la revelación de lo sagrado, la manifestación de la realidad más profunda, no como ilusión o cualidad de las cosas y no como lo racional entendido como la correspondencia de los juicios sino por la realidad indeterminada identificada como lo sagrado.

Zambrano quiere volver a considerar este entendimiento de realidad como *Apeiron*, indeterminado, para repensar el lugar de lo sagrado y así sustentar su proyecto filosófico que desde el inicio manifiesta su inconformidad y crítica hacia el racionalismo. Desde el análisis de Julieta Lizaola, se considera que en Zambrano el racionalismo llevado a cabo en la modernidad es un proyecto éticamente deficiente, pues ha intentado arrancar de su centro vital a la necesidad humana de cuestionamiento y reflexión filosófica introduciendo en su

³⁴ M. Heidegger, “Como cuando en día de fiesta”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 66

lugar formas de dominio, manipulación y violencia. Para la española resultaba imprescindible como filósofa volver a pensar en lo sagrado y el lugar que juega en la filosofía moderna y contemporánea para así comprender los padeceres culturales de los hombres hoy en día, así como el sufrimiento causado por un exacerbando sentimiento de aislamiento consecuente a la escasa convivencia social que restringe la capacidad de empatía para reconocerse y sentirse en el otro. Es en el trato con lo otro donde el hombre puede reconocer al hombre, en la piedad griega *ευσεβεια* (no así en la católica entendida más como misericordia) el trato con lo otro es lo sagrado, revelado ya, en los dioses.

CAPÍTULO III: PENSAMIENTO ELEVADO, POESÍA PROFUNDA

Preguntar por lo que se extraña

*Anoche soné que oía
a Dios, gritándome: ¡Alerta!
Luego era Dios quien dormía,
y yo gritaba: ¡Despierta!
A. Machado*

Preguntar por los dioses en un momento histórico declarado orgullosamente laico puede hacernos dudar del valor de tal interrogar, o incluso despertarnos un mayor interés por el ejercicio, dependiendo el modo de representarnos las cosas que habituemos. En cualquier caso, vale el declarar la importancia de por qué hacerlo, interrogante que supone pensar en los dioses con la actitud de quien pregunta por quien se ha ido y lo piensa, a veces extrañándole. Que lo divino aún nos competa, que siga siendo algo que es digno de ser considerado, tiene que ver con el abismo inquietante del cual esto surge, el abismo de lo sagrado.

Es de interés sugerir una lectura de Heidegger para considerar la pertinencia y la necesidad de este preguntar por lo divino en la filosofía de María Zambrano, preguntar que parecería juzgable de anacrónico, y que sin embargo tras la revisión del pensamiento de dicho filósofo, sobre el preguntarnos por lo esencial, puede hacer que nos replantemos esta idea. Dicha lectura no es con el afán de igualar las pretensiones y consideraciones filosóficas de M. Zambrano y M. Heidegger (que, como se verá, son distintas) como sí para identificar ciertos lugares comunes, que para ambos pensadores jugaron un papel esencial en su pensamiento filosófico y a los que pusieron especial interés.

En *Qué quiere decir pensar* Heidegger nos dice que “a pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar.”³⁵ Para aprender entonces a pensar debemos saber qué es aquello que da que pensar, que el autor resuelve como “lo que es de consideración”³⁶. Todo lo que es de consideración da que pensar y si esto sucede primordialmente (el dar que pensar) y ha dado que pensar antes y siempre dará que pensar, es llamado “lo preocupante” pues está previo a la ocupación, es decir está “por pensarse”. Lo por pensar se expresa y se oculta, invitando, pero al mismo tiempo volteándose, mostrando siempre la espalda... pero al cabo mostrando. Si aquello que siendo en sí mismo “lo que es de consideración” nos gusta, seremos capaces de pensar, y que nos guste significa que al estar afectos a ello lo dejamos venir, porque aquello nos desea o incita en tanto que se inclina a nuestra esencia interpelándola, exhortándonos a salir de ella y de ese modo cobijarnos (tenernos) en la esencia. En la medida en que nuestro hacer y dejar de hacer se corresponden con lo que nos es exhortado en lo esencial, aprendemos a pensar.

Es posible apreciar también en el idioma español popular indicios o rastros del carácter de "lo que es de consideración" hablando del pensar. Se dice, por lo regular irreflexivamente, “Piensa en los necesitados”, “No piensas en las consecuencias de tus actos”, “Sólo piensas en ti”, “La nueva Reforma no pensó en los pueblos originarios”, etc. Se puede ver en un trasfondo que en estas oraciones de habla cotidiana se alude al pensar como un "tomar en consideración" algún asunto en particular. Pero ¿qué es lo que desde el origen tomamos en consideración? Aquello que siempre ha dado que pensar. También en el habla popular se

³⁵ Heidegger. *Qué quiere decir pensar*. p.12

³⁶ *Ibid.* p.12

puede escuchar "piensa en lo vivido" o "piensa cosas bonitas" y lo que se está diciendo es en parte "recuerda".

Tomamos en consideración aquello que nos tiene en la esencia en la medida en que aquello, desde el origen, es lo que hay que tomar en consideración pues siempre ha dado que pensar, aunque ya se haya pensado o se crea que se halla³⁷ pensado, pero pensar es siempre estar en el camino y lo esencial sigue invitando sin agotarse en soluciones. Y aquello que nos cobija en la esencia nos tiene sólo si desde nosotros atendemos a mantener, a guardar aquello que nos tiene o nos cobija. Esto (el guardar) se efectúa al no dejarlo salir de la memoria, que no es aquí entendida sólo como facultad psicológica de pensar lo pensado, sino al modo de la titánida *Mnemosyne* madre de nueve musas que inspiraban la creación poética y musical, cuyo seno son el juego, la danza, el canto y el poema. Es memoria como recuerdo, como "la coligación de la conmemoración de aquello-que-hay-que-tomar-en-consideración antes que todo lo demás. Esta coligación alberga cabe sí y oculta en sí aquello en lo que hay que pensar siempre de antemano; en relación con todo aquello que esencia y se exhorta como esenciando y habiendo esenciado".³⁸

Como hombres somos tiempo, y la historia como aquello que habla del tiempo es ciertamente un modo de contarnos lo que somos. La memoria es historia, pero no sólo mira al pasado, también a lo por venir, ella coliga aquello que nos dispone en este haber previo que es la red de significaciones y signos donde nos vemos arrojados. Es en el haber previo en el que se puede ser capaz de formular cuestiones que conducen al hombre cuando piensa su historia - y no precisamente la Historia institucional en la que se dice que se debe creer por intereses ajenos-. La historia conduce a pensar porque narra sobre el mundo que está aquí, pero de cuya hechura y cuento no hemos sido hacedores, la memoria permite representarnos (poner delante) lo que es de consideración y que ella cobija incluso desde el mito como lo más antiguo, como lo más digno de ser pensado no porque los cálculos de la Historia instituida nos los señalen como lo primero, sino porque esencialmente sigue llamando desde siempre

³⁷ "Haya" refiere a lo que se ha pensado, en tiempo pasado. Aquí se menciona también la conjugación del verbo "hallar", refiriendo al pensar algo como algo encontrado, en este sentido, como algo terminado y resolutivo.

³⁸ M.Heidegger. *Qué quiere decir pensar*. p. 15

y permite que hagamos apuestas de apropiación en su haber cuando abrimos cuestiones sobre ella con la atención que el hombre ofrece cuando tiene en consideración lo más esencial.

Lo esencial es que el pensar como simple enunciado, el Λογος, y ratio es la pauta para la determinación del ser del ente, es decir, para la cosidad de la cosa» (Heidegger, 1964: 65). Aprender a pensar es la propedéutica para acercarnos al ser de los entes, a la cosidad de la cosa, también, a la unidad que nos constituye y nos mantiene justamente en nuestra esencia. El camino que se presenta ante nosotros es infinito; no obstante, la tarea consiste en fijar la mira para mantenernos dispuestos a ser arrastrados por lo que nos llama a su encuentro, el pensar. Comprender lo que es el pensar, posibilita llegar a lo esencial para Heidegger, que es el ser del ente.³⁹

Al preguntar por el significado del pensar permanecemos en la búsqueda de la unidad de aquello que nos mantiene en la esencia, la filosofía pregunta por el fundamento de la esencia del hombre en íntima cercanía a los confines del ser del ente. “Toda doctrina filosófica, es decir, pensante sobre la esencia del hombre es ya en sí una doctrina del ser del ente. Toda doctrina del ser es ya en sí una doctrina de la esencia del hombre”⁴⁰ El hombre es *Dasein* en tanto ente cuyo ser está esenciado en la comprensión del ser, pero no quiere decir que el ser es igual al ente, pues el ente como “algo que es” implica ya el ser, el ser del ente determina todo lo ente. La realidad es pues, un modo de ser, es decir un modo que determina lo ente.

Sobre la comprensión de realidad en Heidegger mucho se puede decir sobre si es coincidente o no con la visión de realidad que ensaya Zambrano en *El hombre y lo divino* y probablemente se tendría que considerar la invitación política que acompaña al desarrollo del pensamiento de Heidegger y la que acompaña a Zambrano respectivamente para hacer un trato justo de sus reflexiones. Pero como se mentó antes, no hay afección a realizar tal comparativa. Lo que se quiere hacer notar es que para Zambrano la realidad es indeterminada y se ajusta mejor con la idea de *Apeiron* de Anaximandro. Lo sagrado en Zambrano, entiéndase: la realidad, llama desde siempre al hombre y como presencia de lo presente es lo más digno de ser

³⁹ Jadany Piedrahita Henao *Pensar el sentido del ser en ¿qué significa pensar? de Martin Heidegger*. p. 9

⁴⁰ Heidegger, 1964.

pensado, no porque explícitamente sea una doctrina del ser, sino porque en tanto matriz originaria guarda en su memoria indicios de la esencia del ser del hombre, lo sagrado tiene encriptado el suceder cultural que puede contar algo sobre su comprensión ontológica del hombre contemporáneo, que es uno de los principales intereses de Zambrano desarrollados en su obra.

El hombre al buscar y al contar su historia se narra contando a la vez la historia de lo divino. Aparecen los dioses y se quedan largo tiempo en diferentes configuraciones, diversos, están presentes (en esa presencia medio oculta que es naturaleza de los dioses) en la vida diaria y en la narración de los hombres, ya sea en relaciones muy cercanas con ellos o más distanciados, pero siempre presentes. Mas en algún momento del gran cuento que es la memoria histórica se les deja de nombrar con entusiasmo, se cuestiona su presencia en la narración hasta que se les menciona desde cierta distancia, pasando de largo como quien ve pero no intima con lo que observa y al que le cuesta entender la mirada en la que lo divino era sople de vida, incluso, se les deja de nombrar por completo o se reduce su mención acaso a anotarlos como un hecho que sólo podría tolerarse, a lo más entenderse, bajo las causas y condiciones que cierta visión contemporánea despótica considera como las únicas significativas, ya sean económicas, mercantiles o históricas sin considerar en lo histórico más que un cálculo temporal.

Las causas que Zambrano considera no están reducidas a estas condiciones, pero tampoco están sostenidas en favorecer una postura religiosa o profesión de fe concreta, ni en su desacreditación. Su interés filosófico está dirigido con la mirada ontológica y hermenéutica de lo sagrado en su consolidación histórica cultural, y cultura quiere decir para ella una vocación de ser hombre de cierta manera:

Hay en su pensamiento (De Zambrano) la intención de ir a las raíces del encuentro de lo numinoso como acceso al desciframiento de la edificación cultural. Y esto desde la perspectiva de la reconstrucción de la experiencia anímica de lo sagrado,

que a su vez permitiría explicar la constitución ontológica y axiológica del hombre contemporáneo.⁴¹

A través de una retrospectiva del fenómeno de lo divino Zambrano puede acercarse a la experiencia humana de lo sagrado por las edades que la filosofía ha estudiado de lo que en general se llama “Occidente”, pues “Oriente” parece tener en su consideración una fenomenología distinta de lo divino; esta mirada le permite explicar la situación ontológica del hombre contemporáneo.

La cultura de un pueblo se permea según la relación que sus habitantes tengan con sus dioses, de la exigencia y gracia que el alma humana se da a sí misma a través de la imagen divina. ¿Qué relación tiene el hombre contemporáneo con los dioses? Es menester hablar de este momento histórico, que es nuestro, de los hombres que vivimos este momento pero no en el sentido de propiedad, aunque el ejercicio filosófico signifique un esfuerzo por apropiarse de él, es decir por buscar conducirse en él de la manera más auténtica posible. En tanto que nos es ajeno porque nos vemos arrojados aquí cuando toda una historia previa estaba ya tejida, construida y hasta constitucionalizada, es también nuestro (o puede serlo) porque es en este momento y desde este horizonte donde se puede cuestionar por la cultura en que estamos inmersos y desarrollar el pensar. Este momento histórico presenta lo que se puede pensar como un síntoma, que anuncia algo más profundo de los hombres de hoy, no sólo de un hoy de este momento, sino como Heidegger cuenta “los hombres de un hoy que hace tiempo que dura y que durará todavía mucho tiempo, en una duración para la que jamás ningún cómputo temporal de la historia podrá aportar medida alguna”⁴². El indicio es la orfandad, este síntoma que padece con peculiar agonía el hombre moderno-contemporáneo, pero que sólo pone en manifiesto el padecimiento, más hondo y complejo que ha padecido no sólo el hombre de hoy sino el hombre de un hoy hace tiempo: La tragedia de no poder vivir sin dioses.

El hombre moderno está en una situación existencial de huérfano porque la mirada vigilante que originalmente alentó el delirio de persecución ahora cierra los ojos y da la espalda de peculiar manera; se retira porque es propio de su esencia el ocultamiento en retirada, pero lo

⁴¹ Julieta Lizaola *Edith Stein y María Zambrano: Miradas ante lo sagrado*. Notas II p.156, 157.

⁴² M.Heidegger. *¿Qué quiere decir pensar?* P. 15

hace de manera distinta porque el hombre ha creído, se ha inventado que es capaz de emanciparse de lo divino. Pero ¿cómo se da esa creencia de emanciparse de los dioses que previamente han sido juzgada como invención? Parece que lo que el hombre quiere abandonar no es sólo la invención de los dioses como dogma religioso, comprensible consecuencia que va de la mano de una evidente hegemonía educativa de pensamiento científico y propaganda de la postura ateísta, pero también como necesidad de la indispensable visión atea que exige toda investigación, que debería abandonar así mismo toda postura ideológica. Sin embargo, lo que parece abandonarse es también el abismo inquietante por el cual inicialmente se le dio nacimiento a lo divino, y esa es la cuestión que aquí atañe.

Ya en 1830 Feuerbach planteaba en su discurso a Dios como una creación de los hombres (y no de todos ellos, sino de los que sufren⁴³) advirtiendo que “Dios es el eco de nuestro grito de dolor”⁴⁴ y que “La palabra Dios tiene peso, seriedad y sentido inmanente en boca de la necesidad, la miseria y la privación.”⁴⁵ Nietzsche en un periodo cercano anunciaba la muerte de Dios y sin embargo nunca tantos simpatizantes habían proclamado sin dubitación que fue el hombre quien creó a Dios y es el hombre quien puede abandonarle, como ha sucedido en los últimos años. Si a Dios, a los dioses en sus múltiples expresiones de lo divino se les ha creado, su creación debe responder a algo inquieto en el alma humana que es ineludible quizá a su propia naturaleza y que le ha acompañado por mucho tiempo, aunque hasta hace muy poco se haya intentado abandonar. Zambrano nos dice:

Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, no (lo es) la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real.⁴⁶

El hombre moderno del pensamiento que llamamos “occidental” (en una generalización que no es precisa pero puede remitir de forma general a cierto contexto) pide justificarlo todo, y

⁴³ Habría que cuestionar respecto a ese planteamiento si la condición sufriente no atañe al hombre en general.

⁴⁴ Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Luarna ediciones.

⁴⁵ *Ibid*

⁴⁶ María Zambrano. *El hombre y lo divino, op. cit.*, p.32

en ese afán de justificación se habría de preguntar también por ese fondo último, carácter tan humano de la necesidad abismal de la que surgen los dioses.

Que lo divino sea una cuestión que (aún y posiblemente siempre) sea lo más digno de tomar en consideración tiene que ver con que el fondo último de realidad que es lo sagrado, mencionado por Heidegger como lo que constituye la realidad de lo real, aquello que escapa al hombre atrayéndole en el tirón de su constante retirada. En explicar esto me demoraré a continuación, por ahora hay que dejar apuntado que lo que constituye la realidad de lo real es el ser del ente, que estando presente se hace misterioso al alejarse⁴⁷. ¿Sería identificable el ser del ente con lo sagrado que escapa en su presencia? Es complicado afirmarlo, aunque los estratos que se tocan parecen realmente vinculados.

Pensar: recuerdo y gratitud de la presencia de lo presente

Gran parte de la tradición filosófica que se enseña como occidental precedente a Heidegger había postulado que la doctrina del pensar tenía por rasgo fundamental al *Λογος*, pero viendo a éste en su dimensión racional, entendiéndolo únicamente en una de las consideraciones dentro de su ambigüedad en donde por un lado refiere a la lógica del pensar y por otro a la lógica que está en las cosas. Sin embargo, cuando se habla de “lógica” su uso es casi exclusivo para nombrar a la doctrina de las reglas y formas del pensar que se aplican en los juicios. En la noción aristotélica el juicio cuando es adecuación a lo real resulta en un valor de verdad. La Lógica, considerada como la materia del *Λογος* (juicio), en su carácter trascendental según Kant, está definida por el trabajo del *Λογος* como razón y entendimiento en la producción del conocimiento, el cual se expresa en juicios; el juicio, que está a la base de los procesos lógicos, es una representación, no de un objeto sino de la representación de un objeto, y si el pensar tiene por rasgo fundacional al juicio, el pensar es un representar (representación de la representación de un objeto).

Pero el pensar para Heidegger es más abarcante y con ello no se desacredita a la Lógica como herramienta para el conocimiento, pero de inicio el pensar reflexivo de sí (lo que da que pensar) no puede ser un establecimiento o decisión a voluntad del hombre, lo que da que

⁴⁷ M. Heidegger. *Qué significa pensar*. P. 14

pensar nos da que pensar: "da lo que tiene cabe sí, tiene lo que el mismo es" ⁴⁸, no es reductible a un representar lo representado el develamiento que acaece frente a la presencia de lo presente. El ser del ente quiere decir "presencia de lo presente", perceptible por la facultad de darse cuenta de lo presente reconociéndolo como presente y tomándolo delante - eso es el percibir-, procedente de la palabra griega *noein* que se puede explicar como "Darse cuenta de algo presente; dándose cuenta de ello, tomarlo delante y aceptarlo como presente. Este percibir que toma delante es un presentar en el sentido simple, amplio y a la vez esencial de dejar que lo presente esté ante nosotros, erguido y extendido, tal como él está, erguido extendido."⁴⁹ Es el Λογος como *noein*, que acoge lo que percibe dejándolo estar.

El pensar recoge y hace presente en la coligación de la conmemoración la presencia de lo presente, al modo de *Mnemosyne*. Heidegger cree que el auténtico significado de pensar (*denken*) tiene su origen en un antiguo vocablo alemán "Gedanc" cuyo significado se compone por "Gedächtnis" que es memoria como conmemoración, recuerdo que hace presente y "Danken" que es agradecer. Así el pensar no es sólo la capacidad analítica sino el recuerdo que recoge en sí y hace presente, teniendo en sí el recordar y el agradecer. Pensar es recuerdo que todo lo recoge y se recoge a sí mismo, la palabra nombra en el recogimiento el recogido permanecer de lo presente, lo pasado y lo por venir en unidad. "En la gratitud el alma recuerda lo que tiene y es recordado así, y por lo tanto en calidad de recuerdo, el alma se piensa a sí misma como propiedad de Aquello a lo que pertenece. Se piensa como sujeto a Aquello, no sólo en el sentido de sumisión, sino sujeta en virtud del recogimiento que escucha. La gratitud primigenia es el deberse a otro"⁵⁰. La gratitud más grande consiste en pensar aquello que es lo más digno de ser pensado, en virtud del don que se nos ha dado, así como lo más ingrato es el no pensar, el no desarrollarnos en virtud del don. Lo más digno de ser pensado es lo que, desde el origen, siempre ha llamado y se mantiene en contacto con el lugar de ese origen mientras se está en camino *haciendo el camino*, andando igual que el río corre su cauce desde el manantial del que surge. Así, la poesía es aquello que nos lleva al origen, pues el poetizar sigue a la esencia hasta el origen, como apunta Heidegger: "El poema no expresa "vivencias" del poeta, sino que hace entrar al poeta en la región de su ser, abierta

⁴⁸ M. Heidegger. *Qué significa pensar*. p. 12

⁴⁹ M. Heidegger. *Qué significa pensar*. *Op. cit.* p. 16

⁵⁰ M. Heidegger *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, 1964. p. 137

en cuanto poema. El poema alberga la gratitud maravillada ante la maravilla de haber sido saludado por lo sagrado y por ende haber sido llamado a fundar.”⁵¹

La memoria, coligación de lo “por pensar” que llama desde el origen, es historia donde los dioses han sido compañía (al menos presencia) incansable y que no es sino hasta hace muy poco que fueron retirados de este cuento histórico. Pero sirve recordar ese ya mencionado carácter de lo “por pensar” que se retira, así mismo los dioses se retiran (o siempre están en retirada, mostrándose, ocultándose, manifiestos y dando la espalda) pero desde hace algún tiempo se les aparta, incluso se les “corre” o “echa”.

Sin embargo, dice Heidegger:

Lo que se retira según el modo del reservarse no desaparece (...) Retirada es aquí reserva y como tal... acaecimiento propio. Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpretarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y lo afecte. ⁵²

Pensar lo divino aún compete, aún invita y posiblemente seguirá invitando siempre como cualquier eclipse y puede quizá que hoy invite más que antes porque esta retirada parece poco furtiva, más clara y definitiva.

En el guardar del cobijo de la memoria que alberga lo por pensar está la fuente del poetizar. Dice Heidegger: “Todo lo poetizado ha surgido de la atención fervorosa de la conmemoración”⁵³. Siendo así, se puede señalar que la esencia de la poesía descansa en el pensar, declarándose un diálogo entre el poetizar y el pensar en donde es posible buscar en el eco de la palabra poética el pensar. Dicho diálogo no quiere decir que se homologuen lo dicho poetizando y lo dicho pensando, quiere decir que, si se abre con claridad el abismo entre ambos, pueden decir lo mismo, pero esto sólo es posible siempre que el poetizar sea

⁵¹ M. Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Holderlin*. p. 167

⁵² M. Heidegger. *Qué significa pensar*. p. 14

⁵³ M. Heidegger. *Qué significa pensar*. p.15

alto y el pensar profundo, tal como para Heidegger acontece ejemplarmente en la poesía de Hölderlin.

Para darnos cuenta hasta qué punto cuando el pensar es profundo y el poetizar alto hay una interlocución de lo pensado y lo poetizado es necesario atender a la esencia de la poesía que, como se ha dicho, descansa en el pensar cuya coligación es la memoria. “La poesía no es sólo un adorno que acompaña al existir, no es sólo un pasajero entusiasmo ni un mero enardecimiento o entretenimiento. La poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es solamente una manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera expresión de un alma cultural”.

Poéticamente mora el hombre. (Hölderlin)

Que el poetizar sea mucho más que un adorno del existir es porque nuestro existir puede verse propiamente poético. ¿Por qué se dice esto? La poesía es un decir originario que posibilita el lenguaje, puede verse que hombre y lenguaje están en vínculo ontológico. Entender que la poesía sustenta la historia al posibilitar el lenguaje requiere indagar también en la esencia del lenguaje.

“El recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente originaria de la poesía”, es un río cuya desembocadura es el manantial que le da origen. Dicho pensamiento que elude a un existir poético podría verse como exagerado o equívoco si se considera que la poesía es en realidad mero lenguaje, nada más que sueños de imágenes que no representan decisiones, un juego que no transforma la realidad de forma efectiva como lo hace el actuar. Es quizá pensando en ello que el poeta Hölderlin, en una carta a su madre en 1799 se refiere al poetizar como “la más inocente de todas las ocupaciones” precisamente porque no se inmiscuye en el mundo de las decisiones y los actos y así no genera culpables, pues su mundo se reduce al lenguaje. Evidentemente todas estas afirmaciones arrojan apenas unas chispas de la esencia de la poesía, pero profundizando en cada declaración se puede ver que su contenido no aborda de forma seria la empresa de decir algo sobre lo esencial de la esencia del poetizar, sin embargo, en dichas sentencias se asoma una parte real acerca de la esencia, lo concerniente a “su mundo”, es decir, a la materia prima donde y con la cual ésta aparentemente se realiza: el lenguaje.

En el esbozo de una poesía, Hölderlin expresa lo que el hombre es, diferenciándolo de otras criaturas como la rosa, el cisne, o el ciervo con quienes comparte algo, pero de quienes se diferencia notablemente:

Pero el hombre habita en cabañas y se cubre con pudoroso ropaje, pues es más íntimo y también más cuidadoso, y su idea es que debe preservar el espíritu como la sacerdotisa la llama sagrada. Y por eso le ha sido dado el libre albedrío y un poder superior para mandar y llevar a cabo lo semejante a los dioses; por eso le ha sido dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que, creando, destruyendo y sucumbiendo y regresando a la eterna madre y maestra, dé fe de lo que él es: haber heredado y aprendido de ella lo más divino, el amor que todo lo sostiene.⁵⁴

Este poema, (el hecho del poema) ya anuncia desde su intención, antes aún de declararlo en palabras concretas, algo esencial acerca del hombre: que el hombre es quien tiene la necesidad de dar testimonio de sí, de su pertenencia a la tierra y además es quien busca garantizar lo que declara, esto visto desde el pensamiento de Heidegger también se puede expresar diciendo que el *Dasein* es el único ente de carácter ontológico, pues sólo él es, y sólo él puede formular la pregunta por el ser. En la anunciación de pertenencia del hombre a lo ente en su totalidad se declara que él es heredero y aprendiz de lo más divino, de todas las cosas que están en conflicto y al mismo tiempo agrupadas por la intimidad a la que el hombre pertenece y “da fe” de ello al crear mundo y destruirlo. En ese testimonio del ser del hombre se manifiesta la pertenencia a esa intimidad que la libertad de decisión permite, la historia es como ocurre la declaración del hombre como testigo de la pertenencia a todo lo ente y para que ella ocurra es necesario el lenguaje que le ha sido dado al hombre. En este sentido el lenguaje es un bien que permite la historia y así el testimonio. Entonces ¿por qué Hölderlin también lo señala a su vez como “el más peligroso de los bienes”?

El lenguaje puede ser peligro pues es el medio para la amenaza de peligro (la posibilidad de perder el ser), pero además se pone en peligro el decir auténtico, pues sabe que al lenguaje

54 M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Holderlin*, op. Cit. p. 40.

se le ha dado el papel de manifestar y preservar lo ente en su actividad y éste es capaz de expresar lo más puro u oculto y del mismo modo lo más vulgar y confuso; la palabra común para ser común tiende a tornarse corriente o vulgar y el lenguaje no avisa ni da garantía de lo que en él toma palabra, de si se trata de esencialidad o algo ilusorio, así a menudo lo que se tiene por inesencial por verse simple, es en realidad esencial y lo que es defendido como esencial por suntuoso y extravagante es mera copia. En esta confusión es que se pone en peligro el decir auténtico.

El hombre utiliza el lenguaje para entenderse y comunicarse y por eso le representa un bien, pero esto señala más bien una consecuencia que su esencialidad. Cuando se dice que el lenguaje le sirve al hombre no pensamos que sea una herramienta cualquiera, como otras tantas que posee sino como aquella que le permite dar testimonio de sí (acto que lo conforma esencialmente), es con lo que abre mundo y le permite situarse en la apertura de lo ente. “Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión. Sólo donde reina un mundo hay historia.”⁵⁵ En ese sentido no es una herramienta prescindible, es el bien que dispone la más alta posibilidad de ser hombre, pues garantiza que pueda ser histórico, por eso los hombres somos habla.

Que seamos habla (*Gespräch*) quiere decir que al hablar accedemos al otro al oír su habla, nos dice que podemos oír y que ese hecho, igual de originario, está necesariamente orientado a la palabra. Nos dice también que somos *un solo habla*, cuya unidad consiste en el acuerdo y unificación que permite a cada una de las palabras esenciales que manifiesten la unión. Por eso el ser del hombre está fundado en el lenguaje (*Sprache*), el cual acontece verdadera y esencialmente sólo y de forma precisa cuando sucede como habla, pues cuando no acontece así es mera sintaxis, fachada de lenguaje; la unidad del habla es esencial en nuestro existir y es lo que Hölderlin declara cuando dice:

Mucho ha experimentado el hombre.

A los celestiales, a muchos ha nombrado,

⁵⁵ M. Heidegger. *Qué significa pensar. op, cit, p. 42*

desde que somos habla

y podemos oír unos de otros (IV, 343).

“Desde que somos habla” dice el poeta. Al respecto Heidegger declara que la preposición refiere a “desde el tiempo en que el tiempo es” desde que se fija el tiempo el hombre es histórico y el que seamos habla y seamos históricos son acontecimientos que van unidos, son igual de antiguos. Desde esa antigüedad hemos experimentado mucho y nombrado a distintos dioses, al nombrarlos aparece un mundo, mas no como consecuencia del nombrar, ya que la aparición de los dioses en su nombramiento y el habla son también simultáneos. El habla auténtica que el hombre es consiste propiamente en el nombrar a los dioses y hacer palabra el mundo, pero ese nombrar es siempre respuesta a algo, pues para que los dioses sean palabra ellos,] antes han de interpelarnos, son ellos los que nos llevan al habla desde que somos históricos. La repuesta a esa interpelación surge de la elección de la responsabilidad de prometernos (*zusagen*) o negarnos (*versagen*) a ellos.

El lenguaje es rasgo esencial y fundamental de la existencia humana desde que somos habla, desde que el tiempo es, es decir desde el momento en que el hombre puede estar en presencia de lo mutable precisamente porque ha estado en presencia de lo que permanece, sólo lo que persiste está sujeto a mutabilidad y lo que permanece, dice Hölderlin, *lo fundan los poetas*. Lo que la poesía funda en la palabra es lo que permanece, “lo que sustenta a lo ente en su totalidad, lo que lo domina y atraviesa por completo debe llegar a lo abierto. El ser debe abrirse a fin de que aparezca lo ente. Pero justamente eso que permanece es lo pasajero.”⁵⁶

Todo lo que es lo nombra el poeta, el hacerlo no es un acto de colocar etiquetas a lo ya conocido, sino que, mediante el nombramiento de lo ente, por primera se nombra lo que es y así es conocido como ente, al decir que la poesía funda en la palabra lo que permanece se dice que es fundación del ser mediante la palabra y al llegar a la palabra el ser de las cosas, éstas comienzan a brillar. Si bien el ser no es nunca un ente, la esencia de las cosas y el ser no se puede alcanzar desde lo presente, es necesaria su fundación, es decir situarlos y

⁵⁶ M. Heidegger. *Qué significa pensar. op, cit*, p.46

ofrecerlos libremente; así como la poesía funda en libre ofrecimiento también es “una firme fundamentación del existir humano sobre su fundamento”⁵⁷

Poesía como nombrar fundador que da lugar a los dioses y las cosas al nombrarlas puede verse como un mérito del hombre en que realiza y consigue por su propio esfuerzo, pero el fundamento del existir humano es poético, el presenciar a los dioses y el acercamiento esencial con las cosas es posible porque el existir es poético en su fundamento, y en tanto que es algo fundado no puede considerarse mérito sino más bien regalo. En ese sentido dice Hölderlin:

Lleno de mérito, más poéticamente, mora
el hombre sobre la tierra.

Es por eso por lo que la poesía no es sólo entretenimiento, u ornamento de la existencia, ella es el decir en el que aparece en lo abierto todo lo que se habla, la manera en que el hombre mora en la tierra y el fondo que da sustento a su historia como nombrar fundador de la esencia de todas las cosas y del ser. Ya que se ha visto que la poesía es el lenguaje más originario no puede pensarse que esté posibilitada por un lenguaje ya existente, pues ella es la que posibilita a éste siendo la apariencia del lenguaje como materia prima de la poesía, un engaño, pues la esencia del lenguaje se entiende más bien a partir de la esencia del poetizar. Hölderlin atribuye a la poesía dos atributos muy distintos, por un lado, la advierte como “el más peligroso de los bienes”⁵⁸ y por otro como “la más inocente de las ocupaciones”⁵⁹. Heidegger pide que pensemos ambos señalamientos unitariamente para una comprensión plena de la esencia de la poesía y para dicha empresa ofrece otro fragmento del poeta:

Pero a nosotros nos toca, a nosotros, poetas,
permanecer bajo la tormenta de dios con la cabeza desnuda,
apresar con nuestra propia mano el rayo del padre
y alcanzarle al pueblo, envuelto en canto,
el don celestial.

⁵⁷ M. Heidegger. *Qué significa pensar. op, cit, p.46*

⁵⁸ M. Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Holderlin. op, cit, p.40*

⁵⁹ Ibid. p.39

Se mencionó antes en qué sentido la poesía puede verse como un peligro, sin embargo es en el anterior fragmento que se puede ver el verdadero peligro que la tarea del poeta conlleva y que Hölderlin parece haber asumido en su elección: “permanecer bajo la tormenta de dios con la cabeza desnuda”, “apresar con nuestra propia mano el rayo del padre” son la tormenta implacable y el rayo poderoso lo que el poeta después ha de envolver en canto, como si se tratase de algo tan delicado como sutil, para llevarlo al pueblo. Esto es arrojarse fuera de lo cotidiano y tangible que se cree da resguardo, arriesgarse en lo que parece un juego inofensivo que despierta las apariencias ocultas y que en cierto modo sí es un juego pero de alto riesgo; en él, el poeta no se reúne con amigos para olvidarse de sí mismos sino todo lo contrario, en el poetizar el hombre se reúne y concentra en el fundamento de su existir y reposa ahí en “ese infinito reposo en el que todas las fuerzas y relaciones están en actividad.”⁶⁰ Con mucha razón escribió el poeta a un amigo suyo, cuando partió a Francia, contándole la emoción y alegría que le invadían pero también de su temor latente: “Antes podía gritar de júbilo debido a una nueva verdad, una visión mejor de lo que se encuentra ahora por encima de nosotros y a nuestro alrededor, pero ahora temo que al final me ocurra lo que al antiguo Tántalo, que recibió más de los dioses de lo que podía soportar”⁶¹. Pareciera que hay un miedo a recibir demasiado, que en este caso es ver con claridad más de lo que se es capaz de asimilar, la claridad resplandeciente puede ser violenta y arrojar al poeta hacia la oscuridad y en eso consiste su verdadero peligro.

Y a pesar de ello, también a la poesía le es esencial ser la más inocente de las ocupaciones pues está revestida, protegida por esa imagen inofensiva. La esencia del poetizar oscila en ese revestimiento inocente y exterior pero realmente está sólidamente fundada, pues hay que recordar que ella misma es fundación en libre ofrecimiento y esa libertad es una honda necesidad superior a todo capricho, es fundación de ser en originario nombramiento de todas las cosas y los dioses. Pero se ha dicho ya que el hablar del hombre que nomina a los dioses no surge sino como respuesta al hablar mismo de los dioses, que nos lleva a nosotros al lenguaje. Respecto a ese hablar divino dice Hölderlin:

⁶⁰ Ibid. p.50

⁶¹ M. Heidegger. “ Del poema de Goethe *Límites de la humanidad*, citado libremente por Holderlin.” En *Aclaraciones a la poesía de Holderlin. op, cit.* p. 50.

... y señales son,
desde tiempos antiguos, el lenguaje de los dioses (IV, 135)

La tarea del poeta es señalar a su pueblo los signos, lenguaje de los dioses, signos que él recibe al atraparlos, pero tal recibimiento es también “un nuevo dar”, dice Heidegger, pues el poeta sitúa en la palabra lo que vislumbra con la intención de predecir:

vuela el osado espíritu, como el águila
con las tormentas, al encuentro de sus
dioses venideros, prediciéndolos (IV, 135).

La palabra poética es la interpretación de la voz del pueblo y de las señales de los dioses que están íntimamente relacionadas a la fundación del ser. En la palabra poética se vuelca la memoria de un pueblo, respecto a su pertenencia a lo ente en su totalidad, pues es la voz del pueblo, pero también es voz que por sí misma se vuelve incapaz de un decir auténtico, pues necesita ser interpretada (por el poeta) como puede leerse en el poema “La Voz del pueblo”:

Por eso, porque es piadosa, honro a los celestiales
por amor a la voz del pueblo, la callada,
pero, por amor a los dioses y los hombres,
¡ojalá no se complazca siempre en su silencio! (IV, 141).

(Añadido en la Segunda versión)

... y sin duda
buenas son las leyendas, pues son una memoria
para lo supremo, pero también es preciso
uno que interprete esos sagrados decires (IV, 144).

El poema muestra al poeta como un intermediario entre los dioses y el pueblo, es arrojado fuera, en el “entre” formado entre las señales de los dioses y las voces de los hombres que están en pugna o en consonancia, vacilan entre tratar de unirse o separarse. El poeta habita

ese espacio intermedio que es, en palabras de Heidegger “*el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir*”, espacio que es desplegado de manera esencial en la filosofía japonesa que inspiró a las artes escénicas de la posguerra con el término “MA”, que refiere al espacio intermedio. Suele traducirse como “entre” y habla de una pausa como un vacío, pero también es un tiempo y espacio muy energético que hace posible el acto de contemplación y resignificación. No alude a un “entre” céntrico, no se ubica simétricamente entre dos elementos iguales, pues es irregular; al *performance* “MA” del butoka Tadashi Endo se le describe así: “Es como cortar césped y cortar vidrio, uno huele bien y te trae memoria, el otro te corta dejando una cicatriz.”⁶² En una ambivalencia muy similar parece oscilar la labor poética, obrando inocentemente y al tiempo siendo la más peligrosa ocupación, intermediaria de la voz callada y la interpretación de los signos, del pueblo y los dioses, en ese “entre” está el poeta hablando de lo que es el hombre, testificando, estableciendo su propio existir.

En el mundo griego el poeta nunca pensó sobre su oficio, pero en el Romanticismo fue tema importante en el imaginario de la época, y lo hizo de manera excepcional Hölderlin, quien es el poeta del poeta porque poetiza la esencia de la poesía. Pero ya se ha dicho que esta esencia no se corresponde con una definición atemporalmente válida, sólo es esencial en la medida en que es histórica (para Heidegger, la única esencia esencial) porque anticipa un tiempo histórico. Su posición en el “MA” poético es también desde la cual emerge la esencia de la poesía en su momento histórico, el poeta está “entre” la falta de dios y el anuncio del dios venidero, así esta época es el momento de un hallazgo, pero que está reservado porque le falta el dios, “faltan nombres sagrados”, dice Hölderlin. Pero, aunque le falten nombres para lo sagrado, el hallazgo es muy próximo, tan cercano que la falta no se convierte en carencia, por ello para el cuidado del poeta es preciso que el pueblo se mantenga cercano a la falta de dios sin temer la ausencia, mantenerse cercanos a la falta hasta que surja la palabra que nombra al Alto.

El pueblo atenderá la palabra del poeta, (interpretación de los signos de los dioses) y así como aquel está en el cuidado del “entre” poetizando, arrojado fuera, cuando regresa al hogar el pueblo estará en el cuidado de escuchar el decir poético que en el “Regreso al hogar” canta

⁶² Tadashi Endo *Butoh Ma* Recuperado de <http://www.butoh-ma.de/about-tadashi-endo/> .

el poeta y ese cuidado es de aquellos que pausadamente, sin pasar de largo, atienden al hallazgo preservado en el poema (aquellos otros que son otros porque no se han lanzado fuera, pero que también son paisanos porque dan escucha al poema). Los paisanos tienen que pensar para que se vuelva perceptible la palabra poetizada, cuando su pensar piensa en el misterio poetizado del hallazgo preservado, tal pensar es la única Memoria (Andenken) posible que piensa en los poetas en la medida en que en su cuidado pueden atender y pensar la palabra para que sea interpretada y conservada. El poeta se vuelve hacia ellos para que le ayuden para que sea su memoria la que ayude a comprender la palabra que va poetizando, la cual escapa al cuidado del poeta y cuya verdad de su hallazgo resulta ya muy difícil mantener. La palabra dicha del poeta no se mantiene sola, su relación con los otros es parte de su oficio y vocación, pues con ayuda de su cercanía preservadora es que se mantiene un cuidado y entendimiento desde la custodia de la palabra.

El poeta cuando está en el “entre” se recluye en aislamiento, atendiendo a su oficio y destino para cumplir con realizar la verdad para su pueblo. Esta verdad Hölderlin la expresa poéticamente de un modo que Heidegger parece reconocer como más adecuado, más exquisito quizá, pues mienta así: “en ella se dice poéticamente lo que aquí sólo se ha conseguido explicar con pensamientos”⁶³ y a continuación silencia su palabra para dejar que hable la palabra poética de Hölderlin, citando el siguiente fragmento:

Pero ¡amigo! ¡Llegamos demasiado tarde! Ciertamente, aún viven los dioses,
pero allá arriba, sobre nuestras cabezas, en un mundo distinto.
Allá actúan infinitamente y parecen cuidarse muy poco
de si vivimos, tanto nos preservan los celestiales.
Pues no siempre es capaz de contenerlos un frágil recipiente,
y sólo de cuando en cuando puede el hombre soportar la plenitud divina.
Después de eso, soñar con ellos es toda la vida. Pero el extravío
ayuda, o dormirar, y mucho fortalecen la necesidad y la noche,
hasta que hayan nacido héroes suficientes en cunas de bronce,
y los corazones, como antaño, sean en fuerza semejantes a los celestiales.

⁶³ M. Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Holderlin. op, cit.* p.53

Después llegan tronando. Pero, mientras tanto, muchas veces pienso:
mejor dormir que estar así, sin compañeros,
seguir así aguardando, ¿y qué hacer, mientras tanto, y qué decir?
No lo sé, y ¿para qué poetas en tiempos de penuria?
Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino
que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada.

CAPÍTULO IV: EL ΛΟΓΟΣ ORIGINARIO, LA DIOSA QUE HACE SEÑALES

La escucha del λογος

Pueden tocar el mismo estrato en lo que dicen lo dicho poetizando, si es elevado, y lo pensado, si es profundo. La poesía de Hölderlin es una expresión poética brillante del alto poetizar, que poetiza sobre la poesía. Se puede apreciar la elevación poética en los extractos ya citados, pero ¿cómo se puede apreciar de igual manera el pensar profundo? Se ha planteado que pensar tiene que ver con darse cuenta de lo presente reconociéndolo como presente, tomándolo delante, aceptándolo como presente tal como está, recogimiento y presencia que se suceden en la coligación de la conmemoración, teniendo en sí el recordar y el agradecer. Al pensar se sigue la esencia hasta el origen, igual que lo hace el poetizar, ambos nos llevan al origen, entonces en efecto lo dicho poetizando y lo dicho pensando pueden ser lo mismo. En lo que al pensar respecta, para hacerlo es necesario aprenderlo, aprender a pensar, acto que tiene relación con la lógica (Λογος, lógica) pues ésta se presenta como la doctrina del pensar correcto.⁶⁴

La lógica, se dijo, no tiene una acepción unilateral a pesar de que su comprensión general sea tomada en un sólo sentido, aquel que la señala como doctrina de las formas y reglas del pensar correcto, pero en realidad existe ambigüedad en el término, pues además de la lógica del pensar que trabaja los juicios, está la del ensamblaje de las cosas⁶⁵. Por lo tanto, dice Heidegger: “Existe una doble “lógica”, la del pensar que dice cómo el pensar sigue y sucede correctamente a las cosas, y la de las cosas que muestra que y hasta qué punto las cosas

⁶⁴ Heidegger. *Heráclito*. El hilo de Ariadna p.209

⁶⁵ Heidegger. *Heráclito, op, cit.* p.210

poseen, dentro de sí mismas, una secuencia correcta. Las cosas no convocan y no nos convocan, si no dispensamos a ellas nuestros pensamientos.”⁶⁶

Para aprender a pensar no se puede únicamente tomar en cuenta el dominio de las reglas del juicio, ya que éstas se pueden aprender de memoria, dominar y repetir en múltiples maneras sin nunca dejarse tocar por la lógica interna de las cosas que convocan cuando les dispensamos nuestros pensamientos, así se pueden tener supuestos nuevos “pensamientos” a cada momento, sin que de hecho se llegue jamás a producir un pensamiento “verdadero”, pues en realidad esta clase de pensamientos son bastante escasos, pues no se auto producen, sino que son dados al hombre cuando se encuentra en disposición para el recogimiento de lo que viene a su encuentro como lo por-pensar, ⁶⁷ aparece lo que de por sí hace presencia y viene al encuentro del hombre sin que él lo necesite producir.

En tal caso, las reglas del pensar se deben conocer, pero también se tendrían que saber aplicar en la experiencia del tratamiento de las cosas y las causas humanas, sin embargo, pregunta Heidegger, para aplicar la lógica a las cosas tendríamos ya que conocer su lógica y entonces “¿para qué tendríamos que aplicar entonces en las cosas las reglas de la lógica, entendida como doctrina del pensar?”.⁶⁸ Resuelve que para aprender a pensar se tendría que pensar “cósicamente”. ¿Cómo pensamos para pensar a partir de las cosas y con respecto a ellas? Las cosas no nos llaman si nuestro pensar vacila sin empresa y desde nosotros no ponemos a disposición nuestros pensamientos. Hay una pretensión recíproca entre la lógica de las cosas y la del pensar, ese reclamo en reciprocidad no viene de las cosas ni del pensar pues ni cada una por su parte y tampoco en su conjunción constituyen una como tal, es así como el origen del pensar nos está en cierta medida velado.

Quizás el hombre, que sagazmente no se cansa de tejer pensamientos nuevos, viva desde hace mucho en una desatención del pensar, y esto, porque se petrificó en la opinión de que el pensar sólo sería un calcular. Esta opinión es, sin duda, tan antigua

⁶⁶ Heidegger. *Heráclito, op, cit.* p.219

⁶⁷ Heidegger. *Heráclito. op, cit.* p.210

⁶⁸ *Ibíd.*211

como el propio pensar, y algún día habremos de percibir que el pensar puede ser errante, y yerra en su propia esencia.⁶⁹

El origen esencial del pensar que es errante no constituye una falta sino una dote sobre la cual proponer la decisión de escindirse de dicho carácter, coyuntura que consistiría en aprender a pensar correctamente. “Aprender” correctamente entendido y descartando su entendimiento como “lavado cerebral” o algo similar, significa “ingresar en la doctrina”, entendido esto como mantenerse en camino, que es ya en algún modo pensar (es menester recordar que el pensar es siempre estar en camino); entonces aprender no puede existir sin pensar, están entrettejidos. “Aprender alude a un apropiar mediante el saber y a una propiedad del saber, pero a una propiedad que no nos pertenece, sino a la que pertenecemos. Precisamos primero aprender a aprender. Todo debe ser muy preliminar, muy lleno de espera, muy lento, para que, como el único destino verdadero, pueda venir a nuestro encuentro, sin que sea necesario calcular cuándo, dónde y en qué figura eso acaece-apropia.”⁷⁰

Aprender a pensar es entonces ese demorado ser partícipe del pensar en que es lo que piensa el pensar, la doctrina del pensar correcto trata del pensar sobre el pensar, en otras palabras, la reflexión del pensar, acción que para el pensar cotidiano resulta extraña y casi antinatural. Frente a este modo de ser del pensar sobre el pensar, aprendemos a pensar de una manera más cómoda en el trato con las cosas, es decir cósicamente, físicamente a través de la física e historiográficamente lo historiográfico, pero ¿cómo podemos sólo pensar (en el pensar)?, ¿cómo saber si ese pensar es del tipo que puede decir lo mismo que un alto poetizar, es decir, que es un pensar “profundo”?

Podría pensarse, y errar según la esencia del propio pensar, que cuando se habla de un pensar profundo se puede considerar como algo que se ha de encontrar como secundario al acto de pensar, como un adjetivo que puede caracterizar al pensar después de alcanzado cierto objetivo. Lo cierto es que lo más profundo se da en el camino de pensar, sólo pensar. “El puro pensar tiende entonces a la propia profundidad, en la medida en que se abre a ella y encuentra en ella suficientemente lo por-pensar, y solamente allí, en la dirección de la

⁶⁹ *Ibíd.* p.220

⁷⁰ *Ibíd.* p.213

profundidad, lo más profundo.” Y es pertinente preguntar cómo se abre lo más profundo a quien ya ha pensado y luego dejado de hacerlo. En el pensamiento griego esto se entendería así: quien ya ha pensado no puede haber terminado ya de pensar pues recién empieza a hacerlo, y cuanto más el hombre ha pensado más alcanza el camino del pensar permaneciendo como alguien que piensa. “Quien ha pensado y recién ha logrado el pensar, y es así en el pensar y a partir de éste, ha pensado también ya y ha pensado lo más profundo, lo que no se encuentra nunca en algún lugar aparte.”⁷¹

Si la lógica es pensar sobre el pensar profundo en su naturaleza, y para ello hay que aprender a pensar y sólo pensar, se está hablando de una reflexión sobre la reflexión (sin objeto). En cierto sentido esto puede entenderse como un desdoblamiento egoico del individuo (desdoblamiento sobre sí mismo). A propósito de ello Heidegger introduce algunas preguntas:

¿Qué pasaría si en esa reflexión lo abstracto y la abstracción llegaran a ser lo más extraño? ¿Pero ha escapado el hombre de la reflexión cuando, por ejemplo, piensa como Cristo, en su dios? ¿O se dirige él precisamente así sólo a la seguridad de su propia salvación? ¿Qué pasaría si solamente a través de ese modo de preocupación consigo mismo y a través de esa forma de encuentro consigo mismo el poder de la autorreflexión de la subjetividad se pusiera en libertad en la moderna historia del mundo y se consolidara en ésta?⁷²

Desde cierta perspectiva se podría llegar a considerar que la autorreflexión es promotora del egoísmo e individualismo cuando se equipara la subjetividad que conlleva con el “yo mismo”, sin embargo, si se tiene en cuenta lo que al respecto plantea Heidegger se puede ver que la autorreflexión no es solamente una preocupación por sí mismo llanamente entendida y compete preguntar si es posible “superar” la reflexión moderna entendida como un desdoblamiento egoico del yo- mismo para que se consolide en algo más allá del individuo singular. Solamente mediante otra “vuelta” reflexiva se puede resolver esto. Dicha reflexión versa en que nos dé cuenta de que la reflexión es siempre sobre un sí mismo, pero no

⁷¹ *Ibíd.* p.235

⁷² *Ibíd.* p.232

necesariamente ese sí mismo ha de ser un yo mismo y si bien tiene en su esencia una suerte de vocación egoísta, ésta no se desarrolla sólo en virtud del individuo como un “yo” singular, sino en pro de grupos que forman pueblos, naciones, y a la humanidad entera. La reflexión toca al sí mismo más esencialmente que al yo-mismo, guardando en ella la posibilidad de que se dé la reflexión del ustedes, tú o nosotros- mismos.

El carácter de una reflexión del pensar es la retro referencia de lo representado. Para hacerse de una adecuada comprensión de la reflexión y saber si es posible más allá del yo-mismo es imprescindible atender a que el pensar sobrepasa el ámbito por y en el cual se desenvuelve. Se decía que el pensar se acuña esencialmente cuando es profundo, entendiendo esta profundidad no como contraria al carácter de lo elevado en la poesía; sería errado pensar que lo “profundo” y lo “elevado” son oposiciones como el “arriba” y el “abajo” (en cuyo caso podría cancelarse la oposición en un pensamiento tal al considerar que de algún modo “como es arriba es abajo”). Heidegger más bien atiende a que se considere a la profundidad como algo distinto que el abajo, pues cuando se habla del “bosque profundo” ese carácter es lo que oculta abriéndose, “lo que da indicios en un ocultamiento siempre más despejado y en una amplitud recolectora”. Al respecto María Zambrano dice que el bosque es lo latente en cuanto tal.

Un verso de Hölderlin puede de nuevo traer algo de luz, y no como tal una respuesta, al entender de la profundidad del pensar:

“Quien *ha pensado* lo más profundo *ama* lo más vivo.”

No porque en el enunciado el “haber pensado” esté escrito previo al “amar” quiere decir que el amar sea consecuencia del pensar, pues poéticamente las palabras *pensado* y *ama* están ensambladas de tal manera que el pensar es en realidad el amor por lo más vivo y amar es en cierto sentido el propio pensar. Al homologar poéticamente el pretérito perfecto de “haber pensado” con el presente de “amar” se está diciendo que el pensar es amar, confrontando la popular creencia no sólo de que el pensar es distinto, y acaso contrario a sentir, también confronta la idea de que el sentir “mancha” al pensamiento o lo vuelve impuro e impreciso. Si bien no es falso que el sentir puede llegar a confundir y dificultar el pensar, si este último

está bien dispuesto, dice Heidegger, debiera poder conducir al amor.⁷³ Recién cuando el pensar profundo, y eso quiere decir, cuando comienza a pensar y prosigue pensando lo que es única y propiamente lo por-pensar, sólo entonces entra en juego el viraje propio hacia sí mismo del pensar, la reflexión originaria.”⁷⁴

Es necesario aprender a pensar, en el sentido mencionado, no sólo motivados por evitar errores, es necesario para responder a la determinación del hombre como hombre histórico para, ya no digamos pensar el ser, para ponerse siquiera frente al olvido del ser⁷⁵: “el hombre histórico significa aquella humanidad a la que fue dispensado un destino, el de lo por-pensar”⁷⁶. Esta determinación antes de lo por-pensar está oculta y no parece despertarse en el hombre “ni por las malas ni por las buenas”, dos guerras mundiales no bastaron, dice Heidegger, para poner al hombre en esta determinación y ni siquiera sustrayendo al hombre de su relación con los entes del entretenimiento elegiría éste recordar el ser por encima de la muerte.

Es necesario pensar para corresponder a ese destino y quizá en el futuro preguntarse si la capacidad de pensar está rehusada al hombre o continúa garantizada. Según Heidegger, el pueblo alemán es quien tiene condonado de manera particular este destino del pensar al menos desde la poesía de Hölderlin al momento en que él expresó sus ideas, Alemania era el “el corazón sagrado de los pueblos” que debía evitar dejarse llevar por la corriente de la modernidad que ponía en peligro la posibilidad de corresponder a la donación del pensar. Sin intención de desarrollar un discurso respecto a la “penuria inicial” de Heidegger que estaba sin duda preocupado por el destino de los alemanes, se pretende rescatar la siguiente declaración:

⁷³ *Ibíd.* p 236

⁷⁴ *Ibíd.* 245

⁷⁵ Heidegger llama “olvido del ser” a la tendencia de la metafísica de Occidente de pensar al ente respecto del ser sin pensar el fundamento, la verdad del ser.

⁷⁶ *Ibid* p.212

La cuestión no es saber si el pueblo alemán permanece siendo o no el pueblo histórico de Occidente, sino si ahora, con dicho pueblo, todo hombre de la tierra es puesto en juego y, en realidad, puesto en juego por el propio hombre.⁷⁷

Aun cuando para este pensador en la poesía y el pensamiento alemán estaba conjugado el destino de Occidente, hay una exhortación que en este escrito se toma como propia, que la cuestión de aprender a pensar es posibilidad y destino de todo hombre en disposición de ello. “El planeta está en llamas” dice Heidegger en 1943⁷⁸, a más de medio siglo de esa afirmación ¿en qué condición estamos hoy? ¿Nos quemamos hoy sin llamas y por eso no atendemos al fuego que también es brasa y gas? ¿Serían aquellas las llamas finales de un incendio, su punto más estuoso o las llamas que lo inician? ¿Alguna vez el planeta ha estado libre de este fuego angustioso? Y si alguna vez ha existido ese escenario ¿podemos volver a ello o al menos a un momento en que se pueda vivir con el fuego sin destruirse el hombre? No parece que se pueda asegurar algo al respecto. Lo que se puede ver es que hay una evidente preocupación por pensar el recorrido que hasta entonces había hecho el hombre histórico hasta la modernidad, y en esa mirada que es memoria, caminar el pensar, conducirse con la reflexión e incluso “salvar” ciertos destinos. La misma y persistente preocupación está presente en Zambrano, a momentos como angustia y otros como melancolía, adjudica las fatalidades de la modernidad a una causa funesta: el supuesto abandono de lo divino que ha sido en realidad la extracción de su esencia, utilizada para deificar al hombre.

Zambrano escribió:

Ante lo divino “verdadero”, el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerme. Porque es su propia impotencia de ser Dios la que se le presenta y representa, objetivada bajo un nombre

⁷⁷ *Ibíd.* p. 91

⁷⁸ “El planeta está en llamas, la esencia del hombre se ha salido de su cauce” Heidegger. Cita en Carlos B. Gutiérrez, *Comprensión, escucha y pertenencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*. Obras reunidas: Volumen II.

que designa tan sólo la realidad que él no puede eludir. Viene a caer así en un juego sin escape de fatalidades, de las que en su obstinación no encuentra salida. Reducirse, entrar en razón, es también recobrase. Y puesto que ha caído bajo la historia hecha ídolo, quizás haya de recobrase adentrándose sin temor en ella, como el criminal vencido suele hacer volviendo al lugar de su crimen; como el hombre que ha perdido la felicidad hace también, si encuentra el valor: volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en que se rompió su dicha. El que no sabe lo que le pasa, hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia.⁷⁹

“Entrar en razón” es para Zambrano la confesión: hacer memoria para liberarse, esto significa que el hombre histórico se arme de valor para contarse su propia historia y al contarse a sí mismo, reflexione y encuentre el instante en que comenzó la desdicha. Este hombre no es el pueblo alemán como el corazón de los pueblos, sino el pueblo que conforma la humanidad en la desgracia de enseñorearse, responsabilidad que atañe de particular manera a la cultura de Occidente que con mayor arrogancia ha deificado al hombre pretendiendo masacrar lo divino. Es a este pueblo a quien con mayor urgencia le concierne la confesión.

Hacer memoria significa en Zambrano confesarse, lo que para Heidegger es esencial en la coligación de lo por pensar en el sentido ya señalado, más obvio sería considerar que logremos pensar a través de la lógica, doctrina de la razón que orienta y dirige al pensamiento. Es recomendable cuestionar esa obviedad haciendo un primer rastreo sobre lo que nombramos cuando decimos “lógica”, pues, como pregunta Heidegger, “¿qué es una palabra sin la relación con lo que nombra y con lo que en ella llega a la palabra? Hay que apartarse de toda etimología vacía y accidental: ella se torna puro jugueteo si lo que se nombra en la palabra no hubiera sido pensado anteriormente por caminos largos y vagarosos, y no fuera

⁷⁹ M. Zambrano *El hombre y lo divino, op., cit.* Introducción p. 23, 24.

pensado siempre de nuevo, probado y siempre de nuevo comprobado en su esencia de palabra."⁸⁰

En la *Fundamentación Metafísica de las costumbres* Kant dice lo siguiente:

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división se adecuaba completamente a la naturaleza de la cosa, y nada tiene que corregirse en ella, a no ser sólo el principio en que se basaba, para de este modo, por un lado, asegurarnos de su perfección y, por el otro, poder determinar correctamente las necesarias subdivisiones⁸¹.

En esta frase se puede rastrear su consideración sobre la naturaleza de las cosas en consonancia con la noción desarrollada por Platón y Aristóteles, con quienes nace lo que después se señalará como *Metafísica*, mismo campo en que Kant constató su llamada “revolución” del pensamiento, concentrada en el estudio de la *ratio* y Lógica como doctrinas de la razón, donde también integró una nueva ampliación que llamó “lógica trascendental” cuya esencia y alcance se dejan ver en el desarrollo de la metafísica.

Al hablar de la antigua filosofía griega, Kant se refiere a la división disciplinar designada por Jenócrates, utilizada en la educación griega tripartita que se practicaba en la Academia fundada por Platón, en donde se sabe que un grupo asociado de pensadores desarrollaron el pensamiento en una relación íntimamente entrelazada con las ciencias, cultivando así lo que hoy llamamos filosofía. Es de esa relación con las ciencias, presente desde su origen académico en lo que llamamos Occidente, de donde viene el que se suele considerar a la Filosofía como “la ciencia más elevada y universal”. De la misma manera en que lo que hoy día llamamos Ciencia está de manera paradigmática dividida en disciplinas, la Filosofía en su institucionalización moderna también ha sido dividida en disciplinas o ramas, como en Platón, la escuela peripatética también hizo divisiones disciplinares y la educación escolástica se conformaba por las siete artes liberales: el trivium (dialéctica, retórica, gramática) y el cuatrivium (astronomía, geometría, música y aritmética). En la actualidad de igual manera se puede ver la múltiple variedad de disciplinas desarrolladas en la modernidad.

⁸⁰ Heidegger *Heráclito, op., cit*, p.218

⁸¹ Kant. *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Prólogo. p. 1.

La triada en Platón no es casual o accidental y tampoco el momento histórico en el que surgió, pues según Heidegger, es producto del momento en que el pensar empieza a pensar lo por pensar con un enfoque muy particular: El todo del ente desde el planteamiento de las “ideas”, dando como resultado un pensamiento que fundamenta esta división con respecto a un todo.

El entrelazamiento de la filosofía con las ciencias devino en ser un elemento muy decisivo tanto para unas como para las otras, generando diferentes discusiones en torno a la naturaleza de la filosofía e interviniendo en el surgimiento de distintas “materias” o disciplinas. Pero dichas disciplinas, que no son sino consecuencias del fundamento, en cierto afán engañoso terminan por primar sobre la esencia, olvidándose así de que el pensar esencial en la filosofía es independiente y está separado de todo lo que se dice y solamente mediante el caminar del pensar es que resulta posible desentenderse de esas incomprensiones tan comunes del filosofar. Lo configurado por las disciplinas termina por considerarse esencial y conforme a ello como algo unívoco y rígido, tanto como la propia comprensión de lo que es y significa la disciplina cuando se olvida su fundamento primario y precedente, tal es así que la cosa que estudia la disciplina y por la cual se origina queda confinado, determinado y prescrito por la propia disciplina según lo que su configuración plantea en su aparato metodológico invirtiendo la primacía pasando a ser ésta la que pondera sobre su fundamento sólo admitiendo determinados aspectos que ella misma establece. Así, ni el objeto de estudio ni su fundamento deciden la pertenencia a la cosa, es la disciplina la que, ilusoriamente, decide el fundamento y verdad olvidando el papel que representa y del cual surge.

La física, la ética y la Lógica son sino disciplinas que surgen de una división que tenía en consideración una comprensión hacia el todo y aquello que consideraba ese pensar y por el cual se origina la división, es su fundamento. Por eso Heidegger considera que el fundamento de la física (que piensa a partir del ente y lo que se distingue en él en dirección a su ser) se deja ver en la *Metafísica*, considerando *Meta* como “dar un paso más allá de algo”⁸² y *Física* como “el entenderse con el ente como tal en el todo”⁸³, así la *Metafísica* es “el traspaso de un ente dado a lo que determina el ente como tal en el todo: al ser.”⁸⁴

⁸² Heidegger. *Heráclito, op., cit* p. 259

⁸³ Ibid p.259

⁸⁴ Ibid p.259

De la misma división al fundamento esencial del que surge la Física, surge también la Ética, la cual piensa al ente de manera universal, pero en la perspectiva y consideraciones que le son propias a su objeto de interés de fondo está el pensamiento metafísico que gesta la pregunta por el ser del hombre y sus costumbres (relación del ente-hombre con el ente en todo y en medio del ente) y la manera en que estas costumbres se determinan y subordinan según la ley moral correspondiente. Siguiendo este ejercicio no sería extraño pensar que el fundamento de la lógica también se deja ver en la metafísica.

En el sistema de Hegel el centro de su sistema metafísico es llamado “lógica” y según esto Heidegger considera que “el pensar occidental como metafísico es en el fondo el despliegue de la “lógica”, el pensar occidental, sobre todo el de la época moderna, cumple sus pasos esenciales en el ámbito de la “lógica”, que con ello pasa a conformar la predeterminación de su esencia.”⁸⁵ Dicha concordancia del fundamento de la lógica con su despliegue en el sistema de Hegel se hizo posible a través del decisivo papel de la “lógica trascendental” en la arquitectura de Kant.

En la época romana y en la Edad Media se asumió el Λογος como enuntiatio, enunciado; al mismo tiempo como propositio, proposición, exposición y así, como recta determinatio iustorum, de la determinación correcta de lo justo, iudicium, juicio: λογος es enunciado, es juicio. Los elementos del juicio son los conceptos. Los juicios están conectados bajo la forma de argumentos (conclusiones).⁸⁶

La lógica es asumida como la doctrina que orienta el pensamiento, es el núcleo esencial de la filosofía de Occidente, y concibe al Λογος como la facultad de pensar, la *ratio*. Pero como disciplina del Λογος, es decir, como parte de una división al fundamento Metafísico, ésta tiende a la inversión del predominio de la disciplina sobre la cosa resultando en que lógica es también metafísica del Λογος, y en tanto Metafísica decide la propia esencia del fundamento, pues determina su configuración y límites como tema a pensar. Sin embargo, la forma en que la lógica se concibe en tanto disciplina no parece de ningún modo constatar la esencia del Λογος de manera satisfactoria. Esta disciplina recibe su nombre por la manera

⁸⁵Heidegger, *Heráclito op.*, cit p. 260

⁸⁶ Ibid p. 246

particular en que toma al *Λογος* para sí y con ello contribuye a confundir su esencia, más que ayudar a su comprensión, entorpeciendo y ocasionalmente hasta impidiendo su meditación al dominar y determinar los pensamientos al respecto, reduciendo su tratamiento al puro carácter lógico, frustrando así su despliegue más esencial.

El filósofo del *λογος*, “Todo es uno”

¿Qué es entonces el *λογος*? Si no es lo que la lógica como disciplina constata, entonces hemos de pensar más profundamente a fin de comprender su esencia. Para comprender algo del *Λογος* como Heráclito entendía, tendríamos que aprender y pensar lo que él mismo dijo, pero al ceñirse a atender lo que el filósofo presocrático habló sin atender lo que la metafísica posterior desarrolló a su respecto, se estaría excluyendo una perspectiva, que, según Heidegger, permite pensarlo de manera más completa.

De inicio el pensamiento de Heráclito es un enigma al que se enfrenta todo el que se acerque a él. Nada se puede declarar al respecto desde un primer vistazo. Lo enigmático de su pensamiento parece radicar en parte en la polisemia de la palabra, que en uno de sus populares usos significó “decir” o “discurrir”, pero que no atiende al origen de la palabra, origen del que se puede rastrear algo aún en el desarrollo de su papel esencial en el descubrimiento del ente en la metafísica. Para reconocer lo que dice el *Λογος* hay que escuchar el siguiente fragmento:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν
ἕν πάντα εἶναι.

“Si no me habéis simplemente oído a mí, sino que habéis escuchado al λογος (obedeciéndole), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el λογος: Uno es todo”⁸⁷. (Fragmento 50)

“Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, coincidan en que todo es uno.”⁸⁸
(Fragmento 1)

Se está hablando de una “escucha” que debe atender no al profesor de las palabras sobre el λογος sino al λογος mismo, por lo que se infiere que éste tiene la característica de ser entonces audible, escuchable, y tendría que ser un tipo de “decir” o un tipo de “palabra”. Si el escuchar al λογος se da de manera tal que se le “obedezca”⁸⁹, surge de ello un saber y dicho saber consiste en ser “ομολογειν”, palabra que incluye dentro de sí el λεγειν (recolectar) y significa “el saber que surge de atender la escucha del λογος obedeciéndole”⁹⁰ y consiste en decir lo mismo que dice el propio λογος, pero este “decir lo mismo” de ninguna manera refiere a imitar o copiar, sino a decir lo mismo de maneras diversas, pero al fin siguiendo siempre lo que escucha y obedece. Para que esa escucha obediente se dé, se tiene que saber qué es lo que dice la palabra del λογος.

El λογος indica algo muy amplio y a la vez muy simple, pues mienta que “Todo” -y no hay más que decir cuando se habla ya del Todo- es “Uno” -y decir que es Uno es lo más simple a señalar-. “Uno” no significa aquí el número 1 a menos que se le piense como una misma

⁸⁷. No se traduce la palabra λογος pero sí otra que la contiene ομολογειν, es traducida por “decir lo mismo” sin afirmar con ello aún algo sobre la esencia del λογος. Traducción provisional de M. Heidegger. *Heráclito, op. cit.*, pág. 284.

⁸⁸ Traducción de José Gaos. *Antología filosófica. La filosofía griega. Los fragmentos de Heráclito. 1940.*

⁸⁹ Es necesario atender la palabra “obedecer” desde su sentido etimológico y no del modo en que popularmente se asume como un “hacer caso a la fuerza”. *Ob – audire* es “saber escuchar” refiriéndose a un escuchar con entendimiento.

⁹⁰ “Como sensación de sonidos, el escuchar acontece siempre con base en un escuchar entendido como obedecer (...) El oído que es necesario para escuchar rectamente es la obediencia. Lo oíble, lo perceptible obediente, no quiere ser algo sonoro o bullicioso (...) Del fragmento de Heráclito concluimos solamente que del escuchar obediente del λογος procede la sabiduría de decir lo que el λογος dice” *Heráclito, op. cit.*, p. 287

unidad, es Uno como “lo uno de la unidad unificante”, “lo uno de la mismidad” y “lo uno de la univocidad”⁹¹, todo ello es fácil de decir y remedar, pero en el remedo no está su entendimiento. El “Todo” que es esa “una misma unidad unificante” es *παντα* ¿Cómo entender esa totalidad indeterminada en la esencia de la mismidad que es “lo uno”? Es problemático definir su naturaleza si pensamos que el sentido de totalidad es múltiple cuando se aplica a una unidad, esencia de lo uno, que es igualmente indeterminada, y así podría entenderse al “Todo” como la suma de todos y múltiples posibles, o como el conjunto de los reales y posibles, o el todo de partes múltiples a su vez divisibles... ¿Cómo se debe entender el Todo que es *παντα*?

El todo que determina a las partes, así como a la disposición de esa partición, no es sólo la suma de pedazos, pues eso último es distinto a la articulación de las particiones y las partes, tal como no es lo mismo reunir en suma los pedazos de las distintas partes de un cuerpo que la articulación de esas partes en un cuerpo organizado. En esa diferencia entre suma y totalidad podemos entender mejor el *παντα* con referencia al *εν*.

εν παντα ειναι significa “el uno es todo” lo uno que une todo lo que es el ser en su articulación, como ser y en el ser. *Παντα* es el ente en Todo, es decir que el Todo es el ente que en el *εν* (en lo uno de la mismidad) tiene el rasgo fundamental de su ser. *Εν* es el rasgo fundamental del ente, ambos tienen su esencia en el ser que es *ειναι*. Como la esencia de *εν παντα* está esenciada en *ειναι*, para pensar y experimentar lo que aquellos nos dicen, primero se habría de pensar lo que se quiere decir en *ειναι*, el ser según el decir de Heráclito.

Sirve recordar que *εν παντα ειναι* es el escuchar obediente del *λογος*. Dicho *λογος* abriga al *εν παντα ειναι*, abrigar que significa que hay un “contenido” coincidente entre uno y otro, pero lejos de esa coincidencia, ¿qué es el *λογος* además de *εν παντα ειναι*? En el camino recorrido hasta ahora, el *λογος* es “palabra” como un “decir” y no tiene encuentro alguno con el “uno”, el “todo” o el “ser” que, dicho en palabras simples, expresa el *εν παντα ειναι*. Si se limita la comprensión del *λογος* a la definición disciplinar hecha desde la lógica, puede haber conformidad con entender su esencia como un “decir”, como enunciación, sin saber en realidad lo que significa ese “decir”. Sin embargo, el fragmento 50 señala que “*εν*”, “*παντα*”

⁹¹ Heidegger, *Heráclito, op. cit.*, p. 287

y “*ειναι*” tienen cada uno y todos ellos en su articulación su esencia en el propio *λογος* y éste actúa en el modo de lo Uno, del Todo y del Ser.

En la interpretación que hace Heidegger de Heráclito se nos invita a aprehender la esencia del *λογος* a partir de lo que es audible desde él mismo, a abandonar, si se quiere temporalmente, las perspectivas habituales y posiciones generadas por las interpretaciones posteriores. Lo problemático de desentrañar el *λογος* desde su indicio más propio, que es el *εν παντα ειναι*, es que esto, como ya se ha podido advertir, es aún poco claro.

Llama la atención que *εν παντα ειναι* como lo perceptible del *λογος* señale la unión y reunión del Ser del ente en Todo, y no parece tener relación alguna con “decir” o “palabra”, que son algunas de las traducciones populares de “*λογος*”, si uno alberga al otro, deberían compartir su rasgo fundamental. *Λεγειν* o *legere* en latín, aparece en los cantos de Homero como “colectar” o “recoger”⁹² y en otras traducciones también como “escoger” -de ahí que *legión* refiera a un grupo de escogidos o seleccionados-; el idioma alemán usó la palabra *lesen* que significaba también “juntar, seleccionar” aplicándola para decir “leer”, pero originalmente refería a “colectar, (recoger) en el campo de labranza”; “recoger las uvas en el viñedo”, “recoger (colectar) la madera en el bosque”,⁹³ en el español vemos también esta relación en las palabras “lector” “colector” y “recolector”. Teniendo en cuenta *Λεγειν* = colectar, como la recolección en los viñedos, los campos y bosques, la acción implica levantar del suelo, acumular y poner junto, pero con un propósito definido: se recolecta no sólo como una acumulación inconsciente, pues es bien diferente a la tendencia humana de acaparar y almacenar por el mero acto de retener y amontonar, tiene su misión en levantar para conservar lo que se coloca junto. La colecta es levantar del suelo para un recoger preservador, por lo que la intención no está completa con sólo coger y resguardar, sino recién comienza a partir de ese acto preservador en la medida en que está precavido en el cuidado a partir de ello; el resguardo es fundamental para el colectar como lo es el cuidado, la atención y el propósito presentes con que se ejecuta el acto de la recolecta, pues teniendo en consideración el afán preservador nunca se dispone la mano a arrancar con brusquedad, antes bien hay un trato

⁹² Heidegger *Heráclito, op. cit.*, p. 291

⁹³ *Ibid.* 291

amable, no se levanta violentamente, se alza con el cuidado pertinente. Por eso es más preciso hablar de “recolecta” (*sammeln* en alemán) que de “colecta” (*lesen* en alemán) -para no remitir al “leer” y también teniendo presente que en el prefijo “re” (que en esta palabra remite a la repetición) se relaciona con el resguardo de las cosas que tienen en común un soporte que las ensambla, y aunque concediendo disipación, es retener en una recolectividad, que alza y recoge pero permite disipación y dispersión.

Pensando detenidamente en el camino recorrido y los respectivos encuentros que se han dado en él desde el inicio hasta este momento del discurso, la consideración etimológica, la relación *ratio-λογος* (relación que no declaraba aún nada concreto sobre el *Λογος*), la variedad de colores en el entendimiento de “ratio” y de “lógica” que se aprecia ejemplarmente en el sistema de Kant, así como las ya más que consolidadas concepciones de éstas desde la visión disciplinar y la distancia necesaria que hay que hacer con ellas para nuevas comprensiones de *Λογος*, la realidad como lo Sagrado para Zambrano y como se entreteje con el entramado esencialmente inseparable entre el pensar y la conmemoración, el poetizar como aquello que nos lleva desde el origen en la conmemoración y su vínculo con lo Sagrado, la necesidad de contar la historia de los hombres y con ello preguntar por los dioses desde un momento histórico que cree haber abandonado lo divino, conjuntamente a las centrales nociones de la recoleta y colecta, se pueden ya advertir rasgos esenciales del *Λογος*.

No es que todo lo trazado hasta aquí esté enfocado en explicar el *Λογος*, el propósito desde el inicio declarado ha sido abordar la metamorfosis en el arte desde la lectura de *El hombre y lo divino*, pero esto sólo parece posible si previamente hay una disposición a abordar esta posibilidad que sólo queda abierta a partir del ejercicio de una razón poética cuyo desarrollo se puede considerar como nacido desde un habitar el *Λογος* y lo que esto permite. ¿Es casualidad que los temas surgidos en la misión para desplazarse hacia una *razón poética* se enlacen constantemente con un acceso al *Λογος*? La apuesta es que no, y lo que hay es más bien un vínculo consecuente al pensar, meditación en el hacer, en el que Zambrano habita el *Λογος* de manera íntima, y es en el habitarlo a consciencia que su filosofar a modo de razón poética se toca tan de cerca con la esencia del *Λογος*.

Si acaso Zambrano tuvo una lectura exhaustiva de Heráclito para formular este desarrollo de su propio pensamiento, resulta secundario, pues atendiendo al propio Heráclito recordamos que no es al predicador del *Λογος* a quien hay que oír en escucha obediente⁹⁴, sino al propio *Λογος* que en lo audible dice “*εν παντα ειναι*”

El *Λογος* de misteriosa esencia se desvela al hombre como *εν παντα ειναι*, lo uno que reúne todo, lo uno que es recolector. Quien realiza el recolectar en el sentido de *ομολογειν*, es decir en el sentido de recolectar como es esencial en el *Λογος*, es el hombre, pero éste se recoge en la recolección de un modo distinto en que el *Λογος* recolecta. Aún así, el hombre (como recolector que cumple con el recolectar que "alza" a partir de un centro predominante) contiene en su esencia el recolectar, “tiene” un *λογος*. ¿De qué manera se puede considerar que el *λογος* también está en el hombre como recolectar si no está en el mismo sentido que en el *Λογος* por sí mismo? En lo por pensar, que piensa el ser del ente en Todo, está la coligación de la memoria (conmemoración) del hombre, que en la recolecta llama desde el origen.

El hombre es *ψυχη* (psique) entendida como aliento, soplo animador de vida y *ζωη* (la vida)⁹⁵ entendiendo que el aliento como respiración significa en este sentido mucho más que el intercambio mecánico de gases. Se trata de inhalar y exhalar como la misma esencia de lo viviente expresada en el inspirar y espirar, la contención y la retención del aire como un abrirse. Así como lo entiende Ramacharaka, “la vida depende en absoluto del acto de respirar. Respirar es vivir”⁹⁶. *Ψυχη* y *ζωη* son esencialmente lo mismo y es que el tomar aire y suspender la respiración es un acto esencial de la vida que surge e ingresa en lo abierto *ψυχη* entonces tiene su esencia en el abrirse para lo abierto asumiendo a cada momento lo abierto, recogiendo y manteniendo lo abierto. De este carácter vital de *ψυχη* le viene su posterior traducción en el cristianismo, usada para la psicología, como *alma*.

⁹⁴ Heráclito. “Si no me habéis simplemente oído a mí, sino que habéis escuchado al *λογος* (obedeciéndole), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el *λογος*: Uno es todo”⁹⁴.

⁹⁵ Heidegger. *Heráclito, op, cit*, p.305, 306.

⁹⁶ Ramacharaka. *Filosofía oriental de la respiración*, Talleres Medina Hermanos S.A., México, p.11

Lo viviente que es el hombre se abre al tomar aire, en el recogimiento que hace el aliento en referencia al recolectar caracterizado en el *Λογος*. Entonces *ψυχη* y *ζωη* en el ser viviente participan de un *Λογος* que lo mantiene determinado al recoger del aliento en referencia a lo abierto como “recolectar”. El *λεγειν* del hombre en ese recolectar esencial es *ομολογειν*, apertura al *Λογος*.

La *ψυχη* como esencia del ente que es el hombre, posee un *λογος* profundo, profundidad particular y destacada que consiste en señalar, en el recoger en sí, inmensidad en la cual se desarrolla la posibilidad de la recolecta. La apertura de esta *ψυχη* participante del *λογος* es acorde al señalar, acto que recoge lo profundo y amplio, llegando a los confines más distantes a través de los que se abre lo audible del *Λογος*, que como recogimiento en sí mismo señala, es por eso por lo que el siguiente fragmento dice:

“No encontrarás en tu marcha las salidas más extremas del alma, aunque recorrieras todos los caminos; tan indicadora de lo amplio es la colecta (colección) que posee.”⁹⁷
(Fragmento 45)

“Los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón.”⁹⁸

Si en este y el anterior fragmento se entendiera al *λογος* desde la lógica como disciplina, lo trataríamos como un juicio o un concepto. Este último nos hablaría de que el concepto de alma es tan profundo que las investigaciones psicológicas no podrían alcanzar éxito alguno en su definición, pero el fragmento no nos habla de ello en absoluto por más cierto que pueda ser ese hecho. Lo que dice Heráclito tiene que ver con el *λογος* “profundo” que está en el alma humana y tiene como rasgo esencial la “pertenencia” de ese *Λογος*, además las salidas del alma, sus amplios alcances dentro de esa profundidad, no se pueden encontrar a partir de una búsqueda del hombre, ya que el *Λογος* del alma es más profundo.

⁹⁷ Traducción por Heidegger, *Heráclito op, cit*, p. 308

⁹⁸ Traducción de José Gaos. *Antología filosófica. La filosofía griega. Los fragmentos de Heráclito*, La casa de España en México, México, 1941.

Hay que declarar respecto al *Λογος*, que no puede considerársele sólo como recogerse pensando en la recolecta en el sentido más superficial, sino como *εν παντα ειναι*, “lo uno que reúne todo”⁹⁹ es el ser del ente en general, el ser del ente. Se debe recordar ahora la reflexión sobre el pensar hecha previamente, donde se abordó la necesidad de pensar al ser (aquello esencial a lo que el hombre accede cuando aprende a pensar pensando), el resguardo y la preservación de la memoria en la conmemoración del pensar es aquí la preservación que está implícita en el “levantar” de la recolecta. “*Λογος* es la recolecta originaria, la que confiere origen y se contiene en el origen, como la esencia del propio ser.” Parece que la esencia del coleccionar y recolectar del *λεγειν* humano se transfiere al ser del ente en todo, pero en realidad la referencia del hombre al *Λογος* está en el *ομολογειν*, el hombre como ente, tiene en sí mismo al *Λογος*, al ser del ente, de ahí que el hombre sea el ente cuyo ser está esenciado en la comprensión del ser, que es su relación con el *Λογος*.

En la *φύση*, es decir la naturaleza entendida como Anaximandro señalaba y Hölderlin que parece retomar en el mismo sentido, designa a la naturaleza como el ser del ente, y no como lo que tiene un origen biológico en supuesta oposición a lo que tiene su origen en la hechura humana. Lo dicho para *φύση* vale para entender también *ζωη*, la vida que puede nombrar también al Ser, y que está esencialmente relacionada con el respirar señalado en *ψυχη*, pero la respiración como rasgo de lo viviente es un tomar y recoger que surgen en lo abierto y en la recogida de lo abierto. Aire en el sentido de éter, coincide con la "luz", y lo hacen en el lenguaje resultado de la reflexión porque esencialmente son una y la misma cosa, constituyen una unidad subyacente. En la medida en que el respirar es la animación de lo viviente, mediante ello el ente “llega a ser” y reposa esenciado en lo abierto y saliendo al encuentro de recogerse a sí mismo. Y este “sí mismo” es el que sucede en el decir pensado, autorreferente que, ya se dijo, no es la referencia reflexiva a un “yo” subjetivo, sino a la retro referencia de lo representado, a una intimidad que no es ni un dentro, ni un afuera.

⁹⁹ Heidegger. *Heráclito. op, cit* p.294

El Λογος tiene una relación cercana también con ἀληθεια, que significa "lo desoculto" a lo que posteriormente la metafísica nominó como "lo verdadero"¹⁰⁰, por esa razón el fragmento 112 se tradujo así:

“El pensar es la suprema completitud, y la sabiduría es decir y hacer lo verdadero, según la esencia de las cosas, obedeciéndole.” (traducción de Snell)

“Pensar /ser prudente/¹⁰¹ es la mayor virtud y la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar escuchando a la naturaleza.” (traducción Constantino Láscaris)

¹⁰⁰ ἀλήθεια como “lo desoculto”, está compuesta por ἀ (a) que es privativa y el verbo λανθάνω (lanthano) “permanecer oculto”, haciendo referencia al ser como lo oculto, que al desocultarse por el pensamiento muestra la unidad entre el ser y el pensar como lo verdadero, que no debe entenderse como la verdad *adequatio rei et intellectus*. “Heidegger sostiene que la esencia de la verdad (ἀλήθεια) es la libertad. En cualquier caso, Heidegger recalca el carácter privativo de la noción de ἀλήθεια: puesto que es des-ocultamiento, el ocultamiento es lo originario.” *Encyclopaedia Herder Una gran base de conocimiento en humanidades. Aletheia*. Herder editorial, 2017

¹⁰¹ *Soophronéoo* de la familia etimológica *phróneesis* traducido por Constantino Lascaris como *pensar prudente*. “El verbo *soophronéoo* está también empleado en el frg. 112, que Demaríá traduce por: “Ser prudente es la máxima virtud”; Farré: “Ser sensato es la máxima virtud”, y Láscaris: “Pensar -ser prudente- es la mayor virtud”. La traducción de Farré nos parece menos aceptable, por cuanto la sensatez sería el efecto del ser prudente: la traducción propuesta peca de indirecta. La de Demaríá nos parece más aceptable que la de Farré al evitar el defecto indicado a aquél. La de Láscaris nos parece la más completa, por cuanto uno “pensar” y “ser prudente”, es decir, por cuanto implica el connotado bivalente (teoría-práctica: pensar-ser) del verbo *phróneein*.” Victor Brenes Jiménez “*El pensar prudente*” como traducción de “*fronesis*” en los fragmentos de Heráclito, Victor Brenes Jiménez “*El pensar prudente*” como traducción de “*fronesis*” en los fragmentos de Heráclito, Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1975, p.261.

Para Victor Brenes interpretando esta traducción, existe un vínculo necesario entre el λογος universal y la vida ética del hombre: “Ya hemos visto en el frg. 112 cómo nuestro autor señala a la frónesis como la mayor virtud, diciendo que “la sabiduría es decir la verdad, y obrar escuchando la naturaleza”. No puede, pues, consistir la sabiduría (*sophiee*) en limitarse a escuchar a la naturaleza (lógos cósmico): ésta es su *conditio sine qua non* en orden a la vida sabia y virtuosa: puesto que la conducta moral del hombre consistirá en su conformidad con el orden universal, cuya regla y medida en la razón cósmica (frg. 31 y 94: *metréetai eis tón autón logon*), es evidente que el hombre no podrá actuar sabidamente si antes no ha podido

Aunque originalmente dice así:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθεύα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.⁵⁴

Según la consideración de la doctrina metafísica más recurrente, que identifica ἀληθεια como "lo verdadero", se cree que la palabra λέγειν puede estar relacionada con la consideración que asume al λέγειν como el "decir" en relación con el juicio o el enunciado. Si la correspondencia del juicio con la realidad resulta en un valor de verdad, ἀληθεια entendida como "lo verdadero" encaja perfectamente con una propiedad del enunciado λέγειν. Sin embargo, el origen de la palabra habla del "desocultarse". En este ejercicio se apuesta por atender lo que la palabra dice desde sí, sin la ambigüedad de una traducción posterior. "Lo que así se desoculta es lo que se muestra a partir de sí mismo, aparece y hace presencia apareciendo: lo que presencia -el ente." Recordando que λέγειν es un recolectar, se entiende que ἀληθεια λέγειν es "la colección reveladora de lo desoculto en el desocultamiento".

El "ἀληθεια λέγειν" dice entonces algo distinto a la enunciación de un valor de verdad, significa el recolectar en una recolecta de lo que se desoculta, y se recolecta sobre sí. La recolecta que se da en el λέγειν del hombre sucede en el sentido del por-pensar. La sentencia dice algo sobre lo sabio, que lo verdadero está ya en el saber, pero esto (lo verdadero en el saber) sólo se encuentra cuando lo que se muestra en desocultamiento ἀλήθεια se ha "salvado", es decir, que se ha alzado para resguardarse, recogido para su pronunciamiento y su realización, en palabra y acto. Lo que la sentencia estaría diciendo en profundidad es:

“El pensar es la facultad más elevada y el saber, en sentido propio consiste en decir y hacer lo des-oculto -a partir de la escucha obediente y de acuerdo con lo que se muestra surgiendo desde sí mismo”¹⁰².

conocer este orden interno trascendente que todo lo rige, conocimiento al que todos tenemos acceso (frg. 116 y 113), a menos de que seamos culpables de que no sea así (Frg. 34 y 107).” Ibid p. 263.

¹⁰² (traducción de Heidegger)

Y el pensar aquí es bien distinto al calcular lógico, a la *ratio*. No es la Razón la meditación del recolectarse en la colección, es el pensar que se desarrolla desde el *λεγειν*, en la recolecta que coge y reúne, alza y resguarda y no está encerrado en una circunscripción que determine el desarrollo de su esencia. Esto constituye por entero el ejercicio del filósofo cuando filosofa, el corresponder al *Λογος* desde el *λεγειν* humano en el pensar pensando es filosofar. “El pensar filosófico es por supuesto el pensar auténtico y, en realidad, precisamente porque en él se piensa lo por-pensar según su esencia, en tanto recurre por sí al pensar. El pensar que piensa es el pensar esencial.”¹⁰³

En los fragmentos 45 y 50 se dice por un lado que el *λογος* como *λεγειν* humano puede referirse al *λογος*, pero no alcanzarlo. Pero también se nos dice que el *Λογος* está presente en la esencia del hombre, aún sin que éste lo advierta siempre sino sólo cuando atiende a lo que dice. Hay un enigmático carácter de presencia-ausencia que el *Λογος* dispuesto en lo humano percibe del *λογος* en sí mismo. La lógica disciplinar dice que una presencia-ausente no es posible y si acaso fuera posible se trataría más bien de una visión incompleta que se debe superar. Llama a esto “contradicción” y para quien no escucha obedientemente la contradicción podría seguir pareciéndole imposible y es así que también los no participantes del *Λογος* están en esta contradicción: “Los no-participantes del *λογος*, aun oyendo, se parecen a los sordos; de ellos el refrán atestigua: presentes están-ausentes” (Fragmento 34). Al revisar todos los fragmentos conocidos de Heráclito, se puede observar que no señaló que el hombre fuera incapaz de corresponderse con el *Λογος* por su estupidez o insensatez como sí por su egoísmo y prisa, su falta de atención y afán por querer saber más y más rápido, como bien dice Machado: “Nuestras horas son minutos cuando esperamos saber, y siglos cuando sabemos lo que se puede aprender”¹⁰⁴. Esta prisa y acaso el olvido por la cuestión del ser es lo que vuelve al hombre contra el *λογος* y lo distancian de su inteligencia.

En el *Λογος*, como Heráclito señalaba, es la pura manifestación, presencia constante donde se da la contradicción en una visión así que da lugar a los contrarios en un mismo suceder. Es posible anunciar que “Todo es Uno”, que la pluralidad es unicidad, las cosas son y no son la misma cosa, el ser del ente en todo es constante ausencia y lo más presente, el *Λογος* está

¹⁰³ Heidegger. *Heráclito, op. cit.*, p. 24

¹⁰⁴ Antonio Machado. *Proverbios y cantares*, Biblioteca Virtual Universal, 2010.

y no está en el hombre, es la contradicción más grande, lo contrario conviviendo y destruyéndose es la manifestación del *Λογος*, dice Heráclito: “en los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos” (Fragmento 49). La contradicción está presente en todos los entes y el combate de los opuestos que la conforman hacen que el Todo fluya por la unión de estos contrarios, tal cual lo expresa el Fragmento 80¹⁰⁵: “Es necesario saber que el combate es común a los entes, y que la justicia es discordia, y que /el universo/ se engendra gracias a la discordia y a la necesidad.”

En lo escrito hasta ahora no se ha tratado de dar una definición del *Λογος*, pues se ha advertido ya lo inapropiado de tal proceder, ya que con lo que él dice sólo se puede llegar a convenir si es que se le escucha por sí mismo y no por palabras de otro ente. Más aún, corresponder al *λογος* sólo es posible si en la escucha hay una recolecta con él en obediencia. Por eso me he limitado a encaminar el pensamiento en la intención de participar de él, no sólo en este apartado, sino en la atención de desarrollar los apartados anteriores que en su pluralidad están atravesados por él. Hasta ahora hemos revisado sólo una pequeña parte de lo que se puede desentrañar respecto al *λογος* en comparación con lo que todavía se puede pensar, pero más importante que la cantidad es que la reflexión que buscan las palabras se realice de manera atenta. Este ejercicio está aún en camino, como recién lo estaba en la primera página y como lo estará incluso en la última, pues de eso se trata: es un andar.

Sí en la *ratio eran* los verdes y azules, en el *Λογος* ¿qué colores se perciben? Todos los colores, es decir, el *Λογος* es el Color mismo sin importar la tonalidad y está presente en todas las cosas sin importar con qué variedad se expresen ni en qué particular medida se relacionen con la luz y la sombra, también aquellos que no ven los ojos. Yendo desde el azul hacia el rojo, se ha hecho un desplazamiento macrocósmico, para observar el Todo que es el Color en su totalidad y en sus expresiones manifiestas de colores particulares y ahora que se le ha visto, que se sabe que él está en todos los entes y no es contrario a la *ratio* ni a la lógica, ¿cómo puede decirse que está al mismo tiempo en la *ratio* que en una *razón poética*? Y ¿cómo puede estar en modos de razón que le niegan o limitan al poner barreras en su desarrollo en el *leguein* humano? No hay que olvidar, aun cuando recién se ha caminado en

¹⁰⁵ Heidegger. *Heráclito, op, cit.*, p. 24

ello, que el *Λογος* está siempre presente en una presencia que es también ausencia, manifestación de la contradicción y está en la pluralidad pero en unicidad unitaria, en el proceder del hombre puede inventarse divisiones que olviden la unidad, tal como las disciplinas pueden olvidar que proceden de un fundamento

O como sucedió con el mismo Parménides que en el fragmento 6 del poema a él atribuido, se dice que los hombres quienes se apoyan en la mera opinión y no en el pensar creen que el ser y el no ser son lo mismo y que lo que es puede cambiar y devenir en algo diferente a lo que era antes, a estos hombres Parménides los llama bicéfalos, pues igual que Heráclito sostienen la unión del ser y el no ser que él considera inconciliables¹⁰⁶. Pero el olvido del Ser no cancela al Ser aunque lo crea, la prisa humana no “desaparece” al *Λογος* como Heráclito lo entendía, pues todo suceder es él y en él. Si bien la arrogancia, la premura y la desatención nos desvinculan del *Λογος*, éste se mantiene siempre en su esencial presencia-ausencia.

Así como hay modos que lo niegan existen otros que están en íntima vinculación con él, no porque en ellos haya “más *Λογος*” o “mejor *Λογος*” (esta consideración sobre si puede haber “más o mejor *Λογος*” es una duda que se puede presentar como en analogía lo pensó San Agustín respecto a Dios¹⁰⁷), lo que se quiere decir es que estos modos están en íntimo vínculo con el *Λογος* porque hay una correspondencia, una atención e intención por escucharlo y en consecuencia de ello convenir en que “Todo es Uno” la razón poética, en ese sentido, se corresponde con la escucha del *leguein* del hombre. La razón poética no cae en la estricta

¹⁰⁶ “Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, sea. Porque puede ser, mientras que lo que nada es, no lo puede. Esto te pido consideres. De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también de aquel por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta.”

Parmenides. *Poema, primera parte*. Frag. 6.

¹⁰⁷ “Pero tú, que todo lo llenas, ¿lo llenas con la totalidad de ti? Las cosas no te pueden contener todo entero. ¿Diremos que sólo captan una parte de ti y que todas toman esa misma parte? ¿O que una cosa toma una parte de ti y otra, otra; unas una parte mayor y otras una menor? Habría que decir, entonces, que tú tienes partes, y unas mayores que otras. Pero esto no puede ser. Tú estás en todas las cosas, estás en ellas de una manera total; y la creación entera no te puede abarcar.” San Agustín en *Confesiones* Libro I capítulo III, Editorial Lectorum, México, 2006, p. 22, 23.

escisión artificial entre la racionalidad computante de la lógica, la ratio calculadora, y un pensar meditativo poético apuesta más bien por atender al entendimiento de un Λογος primigenio que permite la vida y no está separado de ella. Y es que, en algún momento, el ejercicio filosófico (entiéndase: el Λογος dispuesto en el hombre como leguein que corresponde con el Λογος en sí mismo mediante el pensamiento) por las mismas razones por las que la lógica terminó por determinar al Λογος -y no al revés- se homologó con la idea de la *ratio* y la razón entendida así -y no entendida más como Λογος unitario-, se volvió la vía única de la filosofía. Zambrano ubica el origen de este enfrentamiento histórico en la antigua Grecia.

CAPÍTULO V: LO SACRO DIVINIZADO. DIOSES GRIEGOS

El delirio y los primeros dioses

En interpretación de Zambrano la filosofía racionalista tiene su origen en la Grecia de Platón, y es también en ese momento histórico en que se forja la idea de *piEDAD*, que, como se entendía en el contexto de las deidades griegas, es una noción fundamental para entender tanto la crítica de Zambrano al racionalismo como su propuesta de razón poética. La *eusebeía* o piedad griega – notablemente distinta en la religión romano-cristiana— hace referencia directamente al trato con lo otro, al trato con lo Sagrado divinizado, pues lo primeramente otro para el hombre es lo Sagrado después convertido en dioses.

El racionalismo más rígido, como se ha podido ver, ha tenido como parte de sus pretensiones el excluir, el negar o el obstaculizar diversos ámbitos de la vida y el pensamiento que considera ajenos a su configuración y por ello imposibles o indignos de racionalizar. Bajo la creencia de que el racionalismo es la única vía de conocimiento verdadero, estos ámbitos son considerados ajenos al conocimiento y dejados a un lado como innecesarias ruinas, como un escombros que ocultar en las sombras. María Zambrano recupera esas sombras siguiendo a otros pensadores, con el mismo afán hace un descenso a los infiernos, a lo olvidado que es para ella lo más íntimo de la esencia humana. El arte y la poesía son las vías que descienden a la intimidad del sentir originario que es un lugar de sombras, de un dolorido sentir, o como lo llamaba Unamuno: el “Sentimiento trágico”.

Un sentimiento trágico que para la española representa la tragedia humana es el no poder vivir sin dioses porque desde el origen el hombre es acosado por lo sagrado inmenso, y no es sino hasta que se diviniza en figuraciones el misterio inicial, que la persecución inicial se puede fácilmente transformar en adoración ferviente y es después con la razón que el delirio se encausa en amor¹⁰⁸. En el descenso a lo más hondo la relación del hombre con lo divino no se da en la razón, al contrario, en ella anida un delirio implacable que es el ser mirado sin ver, es el delirio de persecución, esa es la primera lucha que vive el hombre, antes aún de la del hombre contra el hombre. La mirada que lo observa no es mirada protectora, sino de sombra, pues es una completa ocultación, es el *ens realissimus*, lo sagrado irradiando desde lo oculto y poniendo sus ojos en cada árbol, piedra, tierra y cielo que rodean al hombre, pero no se dejan ver.

En el delirio todo lo que rodea al hombre es un espacio lleno, saturado de algo desconocido y misterioso que bien podría estar ahí sin inmutar al hombre, sin embargo, éste tiene necesidad de saber que es porque no se siente en armonía con ello, se siente distinto a esa realidad desbordada y por eso se pregunta qué es esa realidad. Pero no puede preguntar siquiera, pues para hacerlo tiene que saber por qué pregunta y lo que le rodea le sobrepasa la pregunta, necesita *ver* antes de poder preguntar, y ver significa identificar, dibujar en entidades el misterio desbordado que le persigue y acosa para perseguirlo también.

El delirio que representa el Caos llena todo y agobia al hombre, no existe un espacio vital para él, por eso el hombre precisa un espacio libre y para ello ha de ir dibujando la realidad, discerniéndola, pero esta primera identificación no sucede como a la manera de la lógica que distingue géneros y especies, este ejercicio es anterior y tiene intención distinta a la del conocimiento de la razón, que si bien comparte la necesidad de asegurar, de salvaguardar, lo que esta primera identificación quiere es aplacar el terror primero de sentirse extraño y que desencadena su delirio persecutorio.

La primera identificación del *ens realissimus* se da a manera de imagen, en los primeros dioses de la naturaleza que no son todavía históricos es visible la naturaleza, despejándola al presentarse como imágenes primeras. La aparición de las primeras imágenes son la otra cara

¹⁰⁸ María Zambrano. *El hombre y lo divino*, op. cit., 28

de lo sagrado terrorífico: la gracia. Es después de que las fuerzas de la realidad son sentidas e identificadas que surgen los dioses y su aparición significa una victoria para el hombre, porque es el final de un periodo de persecución para dar lugar a la tranquilidad en la alianza. Para que la alianza sea posible el hombre entra a formar parte de la naturaleza.

Ante las primeras imágenes divinas el hombre tiene una forma de trato inicial que ha estado presente siempre que los dioses están cerca el sacrificio es la forma universal del trato entre lo humano y lo divino. El acto sacrificial entendido desde una posición moderna en la que el hombre está en aislamiento apunta a figurar que el sacrificio es una manera de entrar en un orden de realidad unificado, pero en el origen el sacrificar no era acto para entrar en la realidad sino al contrario, salir de ella para ganar un espacio vital de libertad, un espacio propio. Cuando todo pertenecía a los dioses, intercambiar algo era un intento de sosegar el hambre de los dioses por poseerlo todo, rogándoles un poco de conformidad ante su inmensa demanda.

El sacrificio quiere ganar libertad a partir de suscitar la presencia manifiesta de los dioses, que si bien están siempre ahí poseyéndolo todo, sus ojos no siempre se dejan ver. Y este carácter esencial de lo divino está presente también en el Amor, que no se deja ver salvo en los instantes agrandados que en el hombre son determinantes y llegan a verse como manifestaciones divinas “cuando una realidad deslumbrante aparece en su brevedad, como manifestación de algo infinito.”¹⁰⁹

Al inicio no hay espacio para el hombre, los dioses griegos a diferencia de los primeros dioses naturales le regalaron al hombre los primeros espacios vitales, espacios que se ganaban mediante el sacrificio y las construcciones, pues también la construcción de los templos y los lugares sagrados significarían la posibilidad de un espacio profano, un lugar para el hombre no poseído por los dioses. Porque al delimitar el lugar en que habitan los dioses, el resto del mundo puede ser profano, un “campo vital” que posibilite las actividades humanas que no están especialmente conferidas a los dioses, otorgándole así a los hombres la soledad que tanto habían pedido, misma que hoy es tan inmediata.

¹⁰⁹ María Zambrano *El hombre y lo divino* p. 39

Las ciudades griegas tienen un fundamento sagrado, pues eran construidas de forma circular dedicadas a los dioses, volviéndose éstos liminares y las construcciones rituales, narraciones edificadas, por eso su destrucción es también ritual tal como simbólicamente se muestra en la destrucción de Troya cuando un caballo arrastra el cuerpo del périda Aquiles en la dirección opuesta a la que fue construida la ciudad. Los dioses habitaban espacios muy marcados y concretos, el templo significó a la vez un receptáculo de dioses como la oportunidad de soledad para el hombre, pues previo a la idea del “Dios interior” presente en San Agustín cuando, invitado por la filosofía platónica y el neoplatonismo del círculo neoplatónico de Milán¹¹⁰ se involucra con la inmortalidad del alma y la mirada al interior llevándolo a confesar “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”¹¹¹. Antes de eso y aún antes de los mencionados neoplatónicos y el mismo Platón, todo estaba plagado y rebosante de divinidad que no deja espacio al hombre es sólo al delimitar el espacio con los templos que se da un lugar concreto para que habite lo divino, para el griego de este tiempo el exilio le significaba no sólo el ser negado por la polis sino también estar lejos de los dioses que habitaban en los templos de su geografía y que no pueden habitar y acompañar (como sucede con el Dios del cristianismo) en el interior humano. Aunque en Sócrates ya está presente la interioridad de lo divino, las ideas de justicia y ley sobre las que apostaba la construcción de la polis eran fundamentales en su filosofar por lo cual le impedían elegir el exilio por encima de su propia muerte.

Zambrano quiso que su filosofía fuera un retorno a las ruinas porque sabía que la construcción de aquello que el racionalismo había pretendido superar tenía aún mucho que decir al hombre y es aún un espacio para pensar.

¹¹⁰ Grupo de cristianos que leían los escritos neoplatónicos, no desde una perspectiva filosófica, sino desde un punto de vista cristiano, viendo en ellos *semina verbi*, huellas de la Palabra de Dios, y un andamiaje filosófico que pudiera ayudar a explicar y sustentar racionalmente la revelación cristiana, completando los huecos y lagunas que tenía el sistema filosófico con la revelación cristiana. Enrique A. Eguiarte Bendímez, *San Agustín y la interioridad. Preámbulos y dos textos de los "Diálogos de Casiciaco"*, N° 39, 2016, p. 107.

¹¹¹ “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío” San Agustín. *Confesiones. III op, cit.* Capítulo VI.

Los dioses griegos cargan de historia a las polis, las construcciones y la vida de los hombres, ellos traen con su aparición el surgimiento de la conciencia. Es cuando ellos surgen que, entonces sí, el hombre tiene a quién dirigirse, a quién preguntar por su condición y posteriormente a quién exigir y reclamar.

Las primeras preguntas del hombre hacia los dioses no han sido con afán de conocimiento de las cosas del mundo, se han dirigido siempre a preguntar por la vida humana y surgen de la experiencia del padecer previo, “no en la *Edad de Oro*, sino en una edad de desdichas, hay que buscar la prehistoria de la actitud humana que se atreve a dirigirse a lo divino requiriéndolo en pregunta.”¹¹² Esa que Zambrano señala como la primera pregunta del hombre, no es pregunta filosófica, es una queja, pero no un simple grito, es un reclamo razonado que pone sobre la mesa la contienda. Prometeo es el primero en las historias griegas que realiza la hazaña de reclamar lo que siente que le debe ser conferido, tiene la conciencia suficiente para condolerse y lanzar una queja razonada. En el semidiós que representa Prometeo está presente la rebeldía con los dioses a favor del hombre en situación de desposeído, como criatura que frente a los dioses no puede ni siquiera pedir la razón humana, así sucede la transición del hombre que adquiere la conciencia otorgada por la divinidad. Salir de lo sagrado le da la conciencia al hombre, le otorga templo y con ello libertad para preguntar, pero esta vez del modo filosófico, preguntándose a sí mismo por lo que son las cosas y lo que él mismo es, pues no confía ya en la divinidad que le hizo surgir como desvalido en un lugar que no esperaba, los dioses lo crearon sin hacerle la menor donación y a duras penas le otorgaron lo elemental para subsistir. Al ganar soledad el hombre adquiere libertad y con ello responsabilidad, y es entonces cuando se pregunta por aquello que los dioses no le pueden responder.

Luz transparente: metamorfosis en los dioses griegos

Los dioses griegos tienen en su aparición la impresión de ligereza y transparencia. Zambrano los ve como dioses del alba, porque llegan como esa primera luz que besa la tierra después

¹¹² María Zambrano *El hombre y lo divino* p. 36.

de la absoluta oscuridad son una aparición prometedora de una luz imperecedera después de un periodo de angustia. La luz del alba no es el rayo deslumbrante del Sol que en su brillo llega a ofuscar, pues la luz solar divinizada es la representación del monarca absoluto, está cargado de poder y la realidad queda atravesada por sus rayos que caen sobre la tierra como sentencias, lo ilumina todo con tal furor que diluye las cosas, ofusca dejando las cosas apenas perceptibles bajo su condena luminosa contra las tinieblas. Mas la luz del alba es sutil y ligera e incluso tímida y vacilante, deshace las sombras sin fiereza, su leve aparición es suficiente para despojar las tinieblas y olvidarlas, es de una tibieza etérea.

Del mismo modo en que la luz del alba se anuncia, casi dulcemente, los dioses griegos llegan con la ligereza de la transparencia que domina el entorno con su mera mostración, sin violencia, son un buen sabor de boca después de la penuria. No se trata del carácter de una deidad singular que represente la luz, no es un dios solar ni la transfiguración divina de un gran astro que es corpóreo -cuerpo celeste, al fin y al cabo-, sino que son los dioses en su conjunto, en esencia, que tienen por carácter ser la divinización de la claridad. “Antes que la aparición de un dios o de varios, la aparición que hace posible que todo aparezca; la aparición de la luz”¹¹³ son los dioses más divinos, por ser los más luminosos, a la vez que son los más humanos por su historia y pluralidad. Si Apolo es el dios al que se la atribuye la luz, que no está en él como una propiedad, ni es la divinización de una luz solar, él es la misma luz que penetra en las cosas haciéndolas participes de la transparencia divina que él es, y el dios va seguido por las musas danzantes, criaturas también de la transparencia.

En la transparencia Zambrano ve un carácter especial, pues es la “luz en la cual el juego, todos los juegos de lo que será llamado arte, están contenidos ya”¹¹⁴. Bajo la luz clara de la transparecía todo anhela ser visto y la luz líquida baña incluso la fealdad, “todo entra o puede entrar en esa luz como danzando”¹¹⁵ en la luz incorpórea, y esa danza perfecta es metamorfosis:

Una pluralidad de figuras que, dibujadas y desdibujadas, no se corporeizan, transformándose infatigablemente. Nacen y se deshacen; se enlazan y se retiran; se

¹¹³ *Ibid* p. 45

¹¹⁴ *Ibid* p. 47

¹¹⁵ *Ibid* p. 46

esconden para reaparecer como el hombre juega a hacer cuando es niño o cuando juega a esos juegos en que la infancia se eterniza: música, poesía.¹¹⁶

La metamorfosis es la vida espontánea de todas las criaturas hijas de esta luz transparente, son criaturas de metamorfosis - esa es la forma primigenia del arte y de la historia- y no de Ser, del Ser entendido como unidad solidificada y fija. Los dioses están libres de padecer el sufrimiento más terrible que es ser enigmático - “pues el enigma sólo es propio de lo que siendo o perteneciendo a ser uno, está aprisionado en la multiplicidad, y sujeto a padecer sus propios estados”.¹¹⁷ El ser hombre que es una identidad aspira a la unificación, pero está contrariado por experimentarse múltiple a sí mismo. Pero los dioses griegos no son enigmáticos¹¹⁸, padecen la contrariedad en pugna por su multiplicidad de ser, no se aquejan por vivir sus aventuras jugando en la luz y en ocasiones incluso desapareciendo en ella. La metamorfosis es la forma en que las criaturas juegan y evitan el padecer, en la legítima ansia de evasión que es el arte.

El arte es un ansia de evasión, la más legítima de todas, y es la posibilidad que tiene el hombre de metamorfosearse, al modo de los dioses griegos, jugar como criatura de luz transparente y disolverse en transfiguraciones que, más que ser una evasión -discerniendo de la palabra que usa Zambrano- es una manera de *atravesar* el padecer humano, transformando el sufrimiento de ser. Son los embriagados de vida quienes se conmueven por el ansia de atravesar el sufrimiento y el enigma propios de la vida, y así los anhelos y apetencias, todas las posibilidades del hombre pueden desarrollarse sin el padecimiento de la contradicción.

¹¹⁶ *Ibid* p.46

¹¹⁷ *Ibid* P.47

¹¹⁸ “Y así, los dioses no presentan apenas enigma, por estar fuera de la condición humana. Mas eso solo no lo explicaría, pues que los dioses orientales, hindúes, son enigmáticos en grado sumo. Visnú que engendra todas las metamorfosis es enigmático. Pero los dioses griegos no tienen relación apenas con la generación del mundo, con forma alguna en que la producción del mundo sea concebida. Aparecen luchando por la supremacía en el Caos inengendrado del que ninguno de ellos dará razón. El Amor y el Tiempo devorador de destino impar rozan con la generación del mundo. Y aun una oscurísima tragedia, la habida entre el Padre de todos, Zeus, y Prometeo, en que Zeus sufrirá no para que el mundo físico, sino para que el hombre pueda ser dado a luz “ *Ibid* p. 48.

Los dioses griegos están más allá del principio de contradicción y por eso su forma vital es metamorfosis, es uno de los rasgos esenciales de la divinidad, según Zambrano. “Sagrado y divino están fuera del principio de contradicción; lo primero por no encerrar unidad alguna; lo divino por ser unidad que lo sobrepasa”¹¹⁹. La manera en que se trasciende el principio es la de los dioses griegos que están entre lo sagrado y lo divino en el baile de metamorfosis.

En la expresión de la luz y la manera en que el hombre se relaciona con ella puede definirse una cultura, en la luz transparente de la metamorfosis no sólo Apolo es contenedor sino todos los dioses participan de ella en la transformación. Para María Zambrano, Grecia tenía una vocación decisiva en el carácter diáfano que se muestra en sus dioses, cuya imagen esencial parece como diluida frente a otros dioses, especialmente el cristiano para el cual el cuerpo tiene un papel importante, el verbo hecho carne, a su lado los dioses de la transparencia se hacen sentir como en un vacío, tan traslucidos que parecen vencer al misterio. Sólo algunos dioses no estaban bajo esa danza en el mismo modo diáfano, por ejemplo, las deidades de la vida y la muerte pertenecen a otra estirpe, a una danza más oscura y enigmática; pues la vida no es el correlativo luminoso de la muerte -como quizá podría serlo el Amor-, sino que está en alianza con ella en las sombras aún en los momentos más esplendorosos, guardándose en el interior de toda vida como un secreto.

Los dioses de vida y muerte son dioses de iniciación, en ellos se lleva la sangre y el padecer por lo que su relación con el hombre es mucho más drástica. A menos de que se les ignore por completo, el hombre se arroja ante ellos o les evita con temor. Pero también estas deidades son criaturas de metamorfosis, no en la transparencia, sino en el intercambio de máscaras y disfraces de los que se recubren para aparecer y desaparecer, su modo de ser no está tampoco en la forma definida y evaden la definición a toda costa. La muerte y la vida divinizadas se despliegan en la necesidad esencial de engendrar diversas formas, traspasándolas todas, su naturaleza es la embriaguez creadora.

Arquetipo de metamorfosis: Dionysos en Nietzsche

¹¹⁹ *Ibid* p. 49.

Como los dioses de vida y muerte, Dionysos es la expresión más brillante de la embriaguez que engendra formas para atravesarlas sin quedarse al fin en ninguna, de ahí que ninguna imagen capte adecuadamente su hibridación bestia-hombre, su unidad en multiplicidad y continuidad. Es la pasión necesaria para el desdoblamiento vital que impele a perseguir formas superiores, en él no es la diafanidad sino la pasión apetente de llegar a ser y en su deseo por alcanzar una integridad en su ser no sólo busca la forma, sino todas las formas posibles que su espíritu enardecido pueda generar, no las desprecia en absoluto, sino que al buscarlas no logra detenerse en ninguna.

“Es la divinidad que manifiesta, entre todas, que la vida y dentro de ella el ser que más padece, el hombre, es trascendente, anda en vía, en tránsito. Que muestra también que vida y muerte son momentos de un eterno proceso de resurrección”¹²⁰. Su imagen no permite que el hombre le contemple en admiración contemplativa y solemnidad, la única relación posible con él es de participación sagrada, sólo en el hombre mismo, como una de las mil formas engendradas, puede atravesar la imagen del dios embriagado, para así liberarse mediante la pluralidad en el juego de metamorfosis. ¿De qué se libera? De la imposición de la unidad - de la elección incluso- de una unidad que le es impropia porque no la ha sentido ni experimentado, podría decirse que no la ha pensado profundamente (como el verdadero pensar es según consideración de Heidegger) y ha tenido que someterse a aceptarla por necesidad o por inercia e irreflexión.

Dice Zambrano: “El hombre que no ha alcanzado la unidad verdadera, conlleva difícilmente la unidad impuesta por la necesidad y aspira secretamente a ser otro en algún instante”¹²¹; en el imaginario de Nietzsche, el hombre en la etapa de camello vive con la moral del esclavo, pues lleva a cuestas una carga ideológica que aprende y lo conduce a obedecer ciegamente. En ese aprendizaje se puede señalar, es cuando el hombre adopta una idea de unidad artificiosa que le es impropia, pero si añora experimentar mucho más ha de convertirse en león. El león representa la fiera rebelde que destruye las ideas que le son ajenas porque no las ha elegido en el ejercicio de la voluntad es mediante la destrucción de la fiera que destaza las cargas y se permite encontrar su fuerza e independencia. Mas el león en su violencia es

¹²⁰ Ibid p. 56.

¹²¹ Ibid p. 57.

sólo destrucción, y puede quedarse en ese sentimiento, para que el hombre se desenvuelva en la felicidad ha de convertir su león en la disposición y asombro que representa el niño con el juego, la inocencia y especialmente con la libertad creadora que se encarna en el *Superhombre*, el potencial creativo del niño que se expresa en el arte y en la vida transforma profundamente la existencia humana. La creación de sí mismo y del mundo afirma la vida y conlleva la espontaneidad vital con que el niño, liberado de prejuicios, afirma los nuevos caminos antes no vistos. En la filosofía de Nietzsche se puede considerar que la metamorfosis tiene una teleología que apunta al surgimiento del *Superhombre*, pues sólo cuando el hombre haya abrazado cada uno de los tres peldaños, transformaciones que conforman su camino, el Espíritu recordará la naturaleza del Ser y surgirá ese *Superhombre* en donde se unifican y trascienden cada una de las etapas del hombre y la Unidad mora, ya no artificiosamente, sino en su naturaleza infinita.

En la destrucción que dirige a la creación en la filosofía de Nietzsche la figura de Dionysos es aliento esencial. Este filósofo tenía también un particular interés en lo sagrado y lo divino, con una mirada distinta a la de Zambrano y un proceder también diferente llegó a identificar el carácter sacro con el caos primigenio que simbolizaba la divinidad dionisiaca, descubriendo en su imagen al “dios primario de la vida, la misma vida en naciente, desplegándose en la metamorfosis “pues la metamorfosis es el primer paso del caos al orden”¹²². En la deformidad de la vida primera se podría rectificar el devenir humano hasta entonces desarrollado a costas de llevar la carga del bien y el mal cuya condenación a actuar conforme a alguno y renunciar al otro es la culpa del hombre. Al retornar al caos primigenio se podría rectificar el destino del hombre, de lo humano, al fundirlo con todo aquello que en momentos de fabulación había sido separado en ideas de Bien y Mal, de ese modo Nietzsche veía posible la recuperación del destino perdido del hombre, perdido por su misma condición existencial de humano, demasiado humano y que apuesta a ser reencontrado, más precisamente creado en la imagen de Dionysos.

Zambrano ve la denuncia de Nietzsche, referente al error esencial humano, representada cabalmente en la situación que vivió Edipo, cuando la esfinge advierte a éste de su muerte si

¹²²Ibid p.170

no es capaz de resolver el acertijo: “¿Cuál es la criatura que a la mañana camina en cuatro patas, al atardecer en dos y a la noche en tres?” “El hombre” le responde Edipo con seguridad “quien de infante gatea en cuatro extremidades, cuando es adulto anda en dos pies y al anochecer de su vida cuando es viejo, anda con bastón, como si fueran tres pies.” Cuando Edipo responde al acertijo de la esfinge, triunfante se piensa héroe al resolverlo con astucia lógica, pero creyendo acertar no advirtió lo superfluo en su responder que desconocía todo el peso que conlleva el ser “hombre”, no siendo palabra vacía, sino carne viva y ¿qué es el hombre, Edipo? - Era lo que palpitaba en el centro del acertijo.

Edipo no sabía quién era él y lo que desde su origen le estaba condonado a suceder, pero aun pronunciándolo en su hablar no advirtió el contenido de esa palabra y en eso consistió el fatal error que tuvo después que pagar con el inevitable cumplimiento de su destino profético.

Dyonisos, dios que huye de forma en forma, liberaba a los hombres de su destino-condición de seres humanos, y es en ese afán que el filósofo lo tiene como necesario en su apuesta de existencia, “por la aceptación infinita del padecer y del riesgo que es la ascensión del ser hacia la libertad, el hombre pasaría de la inocencia del animal, a la condición divina”, del camello al superhombre, situación que para la española quedaría concentrada y representada en la imagen de la serpiente del Génesis cuando ésta dice a Adán y Eva “Seréis como dioses”, incitándoles a comer del fruto y condenándoles así al incumplimiento de ese destino¹²³, que de evitarse el fruto, se habría cumplido. Nietzsche quiso retornar con la figura de Dionysos hacia el corazón del animal inicial, al fuego de la fiera, sentando que lo divino no se halla más en el conocimiento sino en el arrojamiento de la fiera que no teme las consecuencias de destruir una moral impuesta, que es pasión agreste más que moral virtuosa, el auténtico desenvolvimiento de la voluntad de poder antes que una *ἀπάθεια* estoica o moral ascética.

El sacrificio -que para el hombre original simbolizó una salida de la realidad, y para el moderno la posibilidad de vincularse con una realidad de la que vive aislado- es ahora la pura destrucción de lo construido hasta entonces, de las edificaciones logradas y de todas las medallas que hasta entonces se había colgado el hombre, pero también – o mejor dicho, que son también en parte- todo lo detestable; destrucción de lo demasiado humano para que pueda

¹²³ Ibid p.171

surgir algo superior. El superhombre (*Übersmensch*) representa el anhelo de vivir con todo el riesgo posible de la renuncia al estado de humano que se desenvuelve en la tensión entre el bien y el mal, deshacer los enigmas que implica el ser criatura de ser, una vida omnipresente que sólo mantiene de lo humano el tiempo porque sigue atado a un eterno retorno de lo mismo.

*El superhombre ha sido el último delirio nacido de las entrañas del rey-mendigo, del inocente-culpable que no pudo dejar la carga del tiempo, resistencia implacable que la vida humana opone a todo delirio de deificación.*¹²⁴

El corazón salvaje es rescatado por encima de la posibilidad a medias, pues la vitalidad que quiere llevará dentro de sí el acto puro, todas las posibilidades de los ciclos de la vida en un sólo superhombre, y así ya nada queda oculto. Es la vida vivida a todo riesgo en la que no se oculta el ser, y aunque claro, el eterno retorno le impedía a esta nueva criatura de carácter divino renunciar al tiempo para no dejar de ser vital la trascendencia de este nuevo ser habría de ser como lo divino y pretendía desnudar al ser despojándolo del enigma.

¿Pero en verdad conocemos lo divino? ¿Cómo pensar al Ser sin la ocultación, sin el enigma que le es propio? Pensando en que la naturaleza gusta de ocultarse, para Zambrano el superhombre sólo simbolizaba el sacrificio de lo humano para abismarlo en lo "divino conocido", lo divino "pensado", es decir en la cara visible de lo sagrado divinizado. ¿una metamorfosis que sólo danza en las formas conocidas podría ser verdadera metamorfosis? La pretensión de la desnudez del ser parece de alguna manera chocar con la indeterminada mutación de formas de carácter dionisiaco, pues si la metamorfosis no queda abierta al enigma, es meramente coreográfica, cambia en apariencia. Para Zambrano, Nietzsche era un *bienaventurado ser de la aurora* y confirió a él algunos de los más grandes reconocimientos que dio a los pensadores de la filosofía, recuperándolo constantemente en su propia filosofía y haciendo surgir su razón poética de la razón creativa

¹²⁴ Ibid p. 173

de éste ¹²⁵, pero en tal cercanía y agradecimiento de la filósofa también sostuvo una crítica en donde señala que el filósofo no llegó a abismar su pensar en el carácter de lo sagrado.

El fondo sagrado del que surge lo divino es esencialmente ocultación recogiendo ello y teniéndolo presente, el hombre de Nietzsche parece haber sido desechado para ser absorbido por lo divino superfluo, precisamente por quedarse en lo divino sin acceder a lo sacro, en la aparente desnudez de la naturaleza (φύσις) del Ser - φύσις que bien habría advertido Heráclito, “da su favor al ocultarse”¹²⁶ - , naturaleza que la razón ilustrada, en delirio de dominio tanto persiguió, carácter que ahora en Nietzsche desde el fuego del corazón de la fiera parece estar un poco olvidado. A pesar de su sostenida crítica a la razón calculadora y su persistente recuperación de los textos de Heráclito, el hombre en Nietzsche es eclipsado como llega a estarlo en las apuestas que enseñorean la razón, más por un camino muy distinto, no queriendo emanciparlo de lo divino en realidad, sino tratando de divinizar una posibilidad de la naturaleza humana en un desarrollo superior. Si la apuesta de vida del hombre como hombre, lo demasiado humano quedara abierto al enigma del Ser, a la consideración de la natural ocultación de las cosas, la metamorfosis podría posibilitarse en su máxima expresión y también en esa apertura se despliegan la figura de Dionysos, la poesía, el Λογος y la razón creadora y poética que siguen palpitando y dando de sí su infinita naturaleza.

Con Dionysos la multiplicidad prisionera adquiere el don de expresarse mediante la embriaguez dionisiaca que saca del hombre a todas las almas en connato, todos los medios seres que habitan en el hombre en aparente unicidad y le permiten danzar con arrebatos y olvido sacando su alma y arrojándola a la mascarada en donde lo que de divino hay en él también se va descubriendo en sus distintas manifestaciones. En eso consiste la virtud más egregia de Dionysos que hoy trata de evocarse en prácticas diversas que surgen de la necesidad inherente al hombre de expresar con furia y olvido a los medios seres que le habitan, las posibilidades dormidas que le viven dentro y que si no surgen de vez en cuando, si no son liberados los medios seres, provocan los más hondos pesares, inhibiciones del ser

¹²⁵ Jesús Moreno Sanz *Panorámica general del abismal diálogo Zambrano-Nietzsche Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, Núm. 10, 2009.

¹²⁶ Heráclito. Traducción por M. Heidegger “El surgir da su favor al ocultamiento” (φύσις κρυπτεσθαι φιλει) La palabra φύσις es traducida en este fragmento como “el surgir”

humano que también fueron llamados en otra época posesiones demoniacas íntimamente relacionadas con la pasión y el arrebató.

De dichas emociones Atenea, nacida de la cabeza de Zeus y no de un vientre materno, parece estar esencialmente desvinculada, alejada de la naturaleza pasional femenina, diosa de la meditación y reflexión es virgen por elección propia y figura de unidad política, en ninguna otra diosa parece tan ajeno el carácter metamórfico y la danza dionisiaca, haciendo del arrebató de la metamorfosis algo distinto, metamorfoseando la metamorfosis a la que suelen verse supeditados la mayoría de los dioses griegos.

Dice Zambrano:

No en todos los hombres es capaz la consciencia de realizar el largo y paciente trabajo de reunir las posibilidades, los connatos de alma en una persona al modo de la diosa Atenea, convirtiendo en cualidades los medios seres que se agitan en las profundidades del interior de toda vida, de encontrar la ley que sea, al par, proyecto creador.¹²⁷

Para Zambrano, la vida de Atenea no se desarrolla como metamorfosis sino que parece figurar en la estructura del ser no mutable¹²⁸ (entendiendo el ser desde una postura dualista donde el ser es aparentemente no mutable), es unidad imperante, donde las cualidades se sostienen convertidas en atributos ella profetiza el ser y la unidad política, ella cargada de atributos aparece como contraria a la metamorfosis porque trasciende la multiplicidad, absorbe dentro de sí los atributos de otras divinidades incluso sirviéndose de ellos. Se enriquece de las posibilidades, pero no atravesando por cada una y deteniéndose en ellas sino reuniéndolas todas, apuntándolas en un solo proyecto creador, pero la diosa no es en el fondo lejana del todo a lo pasional, aunque en ella se exprese mediante lo impasible. Zambrano vio en la naturaleza femenina de Atenea lo más cercano a una pasión verdadera, una forma paradójica de pasión: la actitud silenciosa que exige consciencia de atención. Como patrona de la ciudad de Atenas está en permanente vigilia de su ciudad y exige de sus ciudadanos la consciencia religiosa de la atención porque no es diosa del oráculo, ya que se manifiesta

¹²⁷ María Zambrano *El hombre y lo divino, op. cit.* p. 58

¹²⁸ *Ibid.* p.52

mediante la actitud – no inmediatamente en palabra y voz como la poesía- y esa actitud no es siempre acción, sino que más silenciosa, puede ser una mirada que vela y exige.

En contraste a la pasión paradójica del silencio de Atenea, que unifica por la actitud y la exigencia hacia las polis, la inspiración de carácter dionisiaco lejos de ser mirada silenciosa es acto y poesía que unifican mientras expresan. El psicoanálisis ha querido retomar esa intención exorcista que caracteriza al espíritu creador dionisiaco jugando el terapeuta el papel de confesor o mago, a quienes antaño se encargaba la tarea de generar la expulsión de la pluralidad dentro del hombre de manera ritual, invitándole al autoconocimiento tan exhortado por la filosofía, por medio de la palabra. Pero además del conocimiento que se da en este sentido, también la inspiración embriagante es capaz de exorcizar; el remedio soberano para una posesión de la multiplicidad que se agita dentro de cada hombre puede ser otra posesión, pero esta vez de algo unitario y creador que logre amalgamar la multiplicidad en una consonancia o composición de variedades que las saca de su tensión y conflicto, tal cosa podía encontrarse en la posesión dionisiaca.

Hoy día hay un guiño, un recuerdo de esa práctica cuando a través de danza y música, de juego y creación lúdica, el hombre se desposee espontáneamente de su cotidianidad y se entrega a otras manifestaciones de su ser y se metamorfosea para andar en distintos modos, que, aunque insospechados permanecen escondidos en su composición vital y surgen con vigorosidad cuando se les da la oportunidad de hacerlo. El mundo que se abre con el arte guarda en sí su propia verdad, verdad ficcional que no requiere su comparativa con el mundo de la “realidad cotidiana” porque no se opone a ella, no la rechaza, es por eso que cuando se habla de “desposeerse del cotidiano” no se alude a un desprecio del arte hacia la “realidad dada” o de la realidad dada hacia el arte, puesto que en el fondo no son opuestas. Recordando al poeta en Holderlin, este no se arroja fuera de lo cotidiano y tangible para olvidarse de sí mismo sino todo lo contrario, para concentrar el fundamento de su existir en la danza poética.

Cuando se menciona el arriesgarse a salir del cotidiano, no significa alejarse de la realidad para escapar a la mentira de la ficción, sino a salir del resguardo y la comodidad que impiden la demora de una mirada necesaria para la contemplación y la creación. En ese sentido, es un abrir mundo como hacer un detenimiento y acercarnos, un acercamiento a la realidad que no

está dada, sino que es creada constantemente y tiene la posibilidad plástica para la creación de los momentos del arte, para despertar las apariencias ocultas. La tran

sformación en el arte no se da como un momento aparte de lo real, sino como un encuentro con la realidad menos obviada, la menos inmediata en la que se configuran los sujetos como separados, en la contemplación de la obra se puede suceder la disolución del artista, la obra y el espectador recreándose en interpretaciones. El sistema de Kant, como se pudo ver, elude ciertas heredadas dicotomías de la razón y apuesta por un margen más diverso, aún mantiene ciertas demarcaciones que sostienen, por ejemplo, la idea del sujeto y la subjetividad como el principal ingrediente para dotar de significado a la obra de arte, aprehensible por el juicio de carácter intelectual subjetivo antes que por el gusto estético cultivado en comunidad, cargando en el sujeto toda la única fuente que dota de sentido a la obra de arte, el poeta en Hölderlin crea con la voz del pueblo y en su romántico caso con la inspiración divina – el escuchar las voces divinas para acercarse a lo sagrado (la realidad)- , la voz del pueblo es el *sensus communis* que, para Gadamer, evita la reducción del arte a la exacerbación del individualismo subjetivista.

Esto puede suceder y puede observarse bien durante el juego y la fiesta, así como en diversas experiencias de embriaguez vital, fenómenos que para Gadamer conforman una importante base experiencial antropológica en la experiencia del arte y la estética. Así mismo también se puede ver expresado en algunas experiencias artísticas de tipo escénico u otras donde el hombre esté en disposición a la posesión creativa -sucede siempre que el hombre verdaderamente esté en compromiso con lo que se expresa, de manera íntima y no meramente coreográfica-. De manera distinta pero de la misma estirpe, en el compromiso del *performance*, el arte vivo y el *happening* se exalta un aspecto de lo múltiple que en el cotidiano está invisibilizado, es decir, con una situación de despojamiento de un modo de lectura de la realidad habitual para mostrar otros modos, posibilidades o fragmentos de lo real que están menos visibles, de manera totalizante y a veces radical para exaltar su existencia y visibilizarla, haciendo de ello una ventana posible de acceso a la experiencia de unidad, pues finalmente el artista en acto convive con el reto de integrar ese fragmento suspendido de realidad que es su visión de mundo expresada en la obra, con la realidad del público que interactúa como espectador o *performer* cuando se involucra en el acto. En la

expresión pictórica y en la musical también existe la experiencia de exorcismo. El pintor Otto Dix dijo: "Todo arte es exorcismo. Pinto sueños y visiones también, los sueños y las visiones de mi tiempo. La pintura es el esfuerzo para producir orden, orden en sí mismo. Hay mucho caos en mí, mucho caos en nuestro tiempo"¹²⁹. Sucede así aun cuando la llamada "pieza u obra de arte" es un objeto reproductible al que accede el espectador siendo innecesaria la presencia del artista "poseso", en la hechura de la misma está presente la manifestación de los medios seres tal como Otto Dix señala, en el espectador pueden también agitarse los medios seres en su propia experiencia mediante la escucha o la contemplación de la obra y puede incluso ser exhortado por la agitación a su propia vivencia de posesión creativa.

CAPÍTULO VI: FILOSOFÍA Y POESÍA, TODO ES ΛΟΓΟΣ.

La pugna entre filosofía y poesía

Pregunta y se responde Xirau "¿Quién llama a los dioses? ¿Quién los busca? El filósofo, sin duda; también el poeta."¹³⁰ Mas cada uno desde su particular actitud desarrolla esta búsqueda que a momentos aparece como contienda, cuyo interés está en lo sagrado y la relación que el hombre establece con ello. Si Zambrano tiene particular interés en la relación que hay entre filosofía y poesía es porque encuentra en ello parte sustancial para entender el desarrollo del pensamiento de Occidente, por lo que hablar de esta relación es en cierta medida hablar de la historia de la filosofía desde un enfoque poco tradicional, más bien cercano al proceder de Nietzsche pero distanciado de éste en varios puntos, pues mientras Nietzsche realiza esta actividad desde una impetuosidad cercana al reclamo y al recelo, Zambrano lo hace desde una actitud más bien piadosa. La piedad griega acompasa la labor de la española en la medida en que ésta involucra un cierto grado de comprensión, un saber tratar adecuadamente con "lo otro". Esta comprensión es un ir a las profundidades (a lo profundo que, como dice Heidegger, está paradójicamente vinculado con lo elevado) y es que comprender es ir al

¹²⁹ Otto Dix, citado por Juana Duque, profesora de arte, en *Testimonio de la Guerra. Otto Dix*.

¹³⁰ Xirau Ramón María Zambrano: *Vocación por la sombra: En torno a lo divino*, Edére, 2003 p. 36

sótano, al inframundo oscuro y desde ello abrir también lo luminoso¹³¹, es por eso que su relato es un relato entrañable, en el más literal sentido de la palabra.

Es en el descenso a los infiernos en el cual se sumerge sin pretensión divinadora o predictiva donde surgirá y se ejecutará la razón poética, atravesando la filosofía y la poesía que están superficialmente separadas como si de dos mitades del hombre se tratasen, que brotan de su existencia y viven en constante enfrentamiento. En el camino a las entrañas observa tres momentos importantes en la historia de la relación entre filosofía y poesía en Occidente en la antigua Grecia, cabe destacar que parte importante de ese contenido se ha abordado ya en este trabajo como un tejido, más para propósitos de discernimiento didáctico se pueden distinguir así:

1. *Pregunta filosófica en que se descubre la actitud netamente filosófica.*
2. *El descubrimiento filosófico de la realidad poética del apeiron.*
3. *La unidad entre filosofía y poesía habida en Heráclito, Parménides, Empédocles.*
4. *La denuncia de la “mentira” de la poesía por Platón.”*

Surgen la pregunta y la actitud filosóficas: Para Zambrano el momento en que el hombre se expresa y alcanza al fin su libertad curiosamente llega estando este poseído y es que la cura para el delirio de persecución es su transformación en libertad. Cuando los dioses confieren al fin al hombre espacios profanos para ser poseído por lo unitario y exorcizado del agobio de los medios seres oprimidos, pues en la integración unitaria de primer momento la sensación de ser perseguido no adquiere sentido. Las deidades griegas median entre los primeros momentos del hombre enfrentado a la realidad y a su historia, entre el delirio persecutorio y el momento de alcanzar la libertad. Sin ellas y su imagen sagrada (imagen que no quiere decir representación objetual) la realidad ambigua nunca se habría hecho presente y la pregunta de la filosofía sobre el *ἀρχή* no habría sido posible de no ser por el primer momento de libertad que representa la ausencia de dioses, pero al mismo tiempo, esa ausencia se va perfilando poco a poco como desamparo humano. Zambrano señala que dicho abandono de los dioses marca el inicio del pensamiento filosófico, tal como su maestro

¹³¹ María Antonia Gonzales Valeiro. *Vocación por la sombra: la razón confesada de María Zambrano. La poesía condenada, op. cit.* p. 98

Ortega y Gasset sostenía¹³². La pregunta abre entonces una brecha y marca un momento distintivo que, como todos los momentos de nacimiento y renacimiento de la filosofía, está motivado o permitido por la acción de retroceso; retroceder es dar un paso atrás, un hundimiento en la ignorancia, el regreso a un momento más originario que el que se vive en el momento histórico correspondiente. Así la filosofía obtiene su primera victoria en el regreso a la ignorancia que significa el descender a las tinieblas de la realidad, esa realidad que ya se estaba formando mediante el surgimiento de las imágenes divinas que hacían surgir la naturaleza. En ese paso hacia atrás, se retrocede para olvidar las figuraciones preestablecidas y surge entonces la pregunta: *¿Qué son las cosas?* o más precisamente: *¿Cuál es el ἀρχή de la Φύσις de τὰ ὄντα?* Desatando con su pronunciación la soledad latente que inevitablemente surge al verse desvanecida una imagen, como ese breve instante del recién despertar de un nítido sueño en que las figuras ensoñadas tocan aun neblinosamente la solidez de las criaturas y el entorno de vigilia que rodea el lugar de reposo, el sentimiento de verlas disolverse recuerda al surgimiento de la pregunta filosófica descrita por Zambrano:

Soledad que aún no se sabe como soledad y que apenas se siente, porque corresponde a ese instante en que algo se acaba de ir y se está enfrente de toda una realidad que se presenta aún más enigmática; en este caso, frente a la realidad, lo que más absorbe la mente humana: un problema.¹³³

La revelación está en el hecho de descubrir la propia pregunta, aun antes de encontrar la respuesta, pregunta que antes permanecía oculta por la inmediata resolución de la fábula y las imágenes de los dioses. Ahora el hombre mismo debe responderse sin esperar a que los dioses lo hagan, la historia de lo divino cambia su trazo con este nuevo despertar del hombre.

Con la aparición de los dioses se había curado el delirio de persecución originado por el fondo sagrado de la realidad, las imágenes divinas llegan para otorgar un periodo de alivio cuya

¹³² Mará Zambrano. *El hombre y lo divino* p. 60. Nota al pie “Ortega y Gasset, en una lección del curso: “Tesis metafísica sobre la razón histórica”, dado en la Universidad de Madrid en el año 1935, expuso, con la claridad que le es propia, la tesis de que fue el vacío de ser habido en los dioses griegos el que provocó en el hombre la nostalgia, el echarlos de menos y, por lo tanto, la decisión de buscarlo no en los dioses, sino las cosas de la naturaleza. A lo que sé, como tantas maduras ideas de su pensamiento, dicha tesis no ha aparecido publicada.”

¹³³ *Ibíd.* p. 68.

calma permitirá después hacer surgir la soledad en que se origina el despertar del hombre en forma de la pregunta filosófica. La poesía pareciera permanecer en el delirio persecutorio del que no quiere librarse jamás, mientras la filosofía inaugura un nuevo tipo de persecución, marcándose una diferenciación desde la cual se ha justificado la enemistad entre la actitud filosófica y la poética frente al saberse perseguido; el poeta no quiere salvarse de sufrir la persecución y el filósofo no sólo quiere salvarse de ello sino quiere ser además un perseguidor de razones.

El descubrimiento filosófico de la realidad poética

La aparición de la pregunta filosófica no sólo marcó una etapa en el desarrollo de la historia de lo divino, además representa “uno de los cambios en la historia más íntima”¹³⁴ en que un conjunto de creencias y un modo particular de habitar el mundo representados en los dioses se superan o se creen superados con otro conjunto de creencias que nacen de aquellas que los dioses representaban, son engendradas por los dioses, pero al mismo tiempo tienen que sostener una lucha con sus engendrados. Los dioses griegos, al permitir los espacios profanos, le otorgan al hombre la consciencia, el salir de lo sagrado le da soledad y libertad. Y es sólo en esa soledad donde se pregunta por aquello que los dioses no le pueden responder, pues en algún momento aquellos dioses revelados por la poesía se hacen insuficientes. La filosofía es entonces un regreso a lo sagrado que surge de los dioses de la poesía, pero a la vez los confronta y cuestiona desde la pregunta, la filosofía “arrebata” a la poesía su fuente y secreto dándole nombre por primera vez, acontecimiento que Zambrano atribuye a Anaximandro con la aparición del *Ápeiron*.¹³⁵ “Y así, 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.”¹³⁶ Es así que en el descubrimiento filosófico de la realidad poética presente en el *Apeiron* queda marcado otro momento importantísimo para el conflicto histórico entre filosofía y poesía.

¹³⁴ *Ibíd.* p. 61

¹³⁵ Para retomar lo referido al *Apeiron* en este trabajo ver página 25 y 26.

¹³⁶ María Zambrano *El hombre y lo divino* p.72

Son los dioses, lo divino y la actitud del hombre frente a ello lo que ha determinado la historia habida entre filosofía y poesía. Lo que hay en medio de la lucha del filósofo y el poeta es la manera como viven lo sagrado y se enfrentan a ello en inmersión o en confrontación, en delirio, en terror o en admiración; el conflicto se erige en gran medida sobre el fondo de lo sagrado y la piedad.

La poesía se encargó de abstraer las formas de los dioses, su imagen, sin adentrarse en el fondo de la realidad como *ápeiron*, encubrió el fondo oscuro para apresurarse a contar las historias de metamorfosis de lo divino, sin embargo, la filosofía dará ese paso (paso hacia atrás) tan necesario para la inquietud del hombre. “La poesía lírica será el sentir, el sentir irreductible del tiempo y del amor que corre su suerte. Mientras que la filosofía que descubre la realidad sagrada en el *ápeiron* no descansará hasta extraer de ella lo divino Unitario; la idea de Dios.”¹³⁷

Unidad entre filosofía y poesía en Parménides y Heráclito

La poesía griega se había adelantado a dibujar las imágenes de los dioses pero le faltaban las bases de donde partir inicialmente, tal terreno fue abordado por la filosofía que “arrebato” el adentramiento al fondo oscuro, encontrándose entonces con situación bilateral: por una parte la presencia de las imágenes divinas que manifestaban la conversión de lo sagrado divinizado desde la poesía y por otro lado el fondo oscuro y desconocido del que de algún modo había surgido la necesidad de la generación de las imágenes divinas.

En los primeros acercamientos con el fondo sagrado la filosofía entró de inmediato en polémica con las imágenes de los dioses en nombre de los cuales se le persiguió y quiso condenar. El *apeiron* como contacto primero con la realidad oculta contenía aquello que buscaba la pregunta filosófica: el ser o siendo más precisos “más que el aspecto de realidad del ser, su contextura, la unidad. La mente griega estaba ávida de unidad, avidez que la mente moderna no comparte según Zambrano, pues esta es más bien ávida de realidad”.¹³⁸

¹³⁷ Ibid p. 74

¹³⁸ Ibid p.75.

Pero la resolución del *apeiron* como punto de partida no duró mucho, y rápidamente se mostraron otras propuestas de filosofía que buscaban pensar la unidad por ejemplo el Uno de Parménides que se desenvuelve en un proceder inverso al de Anaximandro, pues si bien con el *apeiron* la actitud filosófica conlleva un hallazgo poético, en el caso de la concepción del Uno es la inspiración poética la que revela un descubrimiento propiamente filosófico; la inspiración de Parménides le parece a Zambrano poética por la manera de expresar la unidad del ser, en términos de revelación.

Sin embargo la polémica con los dioses por parte de la filosofía no estaba explicitada pues ésta se ocupaba de las cuestiones del ser siendo aquellos criaturas de metamorfosis (no participaban del ser o del no-ser), quedaban de alguna manera ensombrecidos, fuera de la cuestión, es sólo tras la muerte de Sócrates que se declara la polémica por parte de la filosofía.

Cuando la filosofía tenía de dónde morder, estaban dos escenarios, el de los dioses de la poesía y el de la realidad sagrada. El fondo oscuro (en un primer momento llamado *apeiron*) eligió rechazar el que implicaba una cuestión que le era impropia, por tener dentro de sí criaturas que no son criaturas de ser y se decantó a abordar lo sagrado desde la idea de la Unidad, igualmente la filosofía se propuso la conversión del fondo sagrado en algo divino, pero su proceder estaba determinado por la idea de Unidad y es entonces que ofrece su propia divinización de lo sagrado que no es ya imagen inmediata sino idea: La idea de Dios.

Esta idea mantendrá la naturaleza del *apeiron* inicial, pues será el origen de todo, pero se mantendrá libre de ambigüedad y garantizará ontológicamente a cada cosa de la que es origen. Si el ser de cada cosa particular surge de un fondo indeterminado, éste es ambiguo, pues es sustraído del “ser total”, la ambigüedad de ese ser es la injusticia que Anaximandro denuncia como la ley del ser y cuya justicia se halla sólo en la reabsorción de cada cosa en la unidad que no se permite donar unidad de ser a nada; es una realidad sagrada (no revelada) que al no lograr el ser no se puede permitir otorgarlo. “Y era ésta la gran necesidad humana implicada en el problema del ser; vencer por la visión esa oscura resistencia de lo sagrado, desentrañar dentro de ella la pura esencia que siendo hace que cada cosa sea; descubrir al final al ser que hace ser.”¹³⁹

¹³⁹ Ibid. p. 77

Y es por esta declaración de revelación que la inspiración poética de Parménides dirigida a un hallazgo filosófico de Unidad representa un feliz momento de las nupcias entre filosofía y poesía, como también lo es la filosofía de Heráclito expresada en fragmentos, repleta de alegorías y figuras poéticas que parecen ser la única y más precisa manera de expresar lo que pretendía, un Λογος como pura manifestación, la presencia del eterno movimiento que sucede por la unión de los contrarios, la pluralidad en unicidad y el ser.

El poeta, enamorado de las cosas, el filósofo, que quiere salvarse.

Para comprender la condenación platónica de los poetas, última etapa griega de la relación entre filosofía y poesía, es necesario entender lo que significaba el poeta y su labor, así como también lo relativo al filósofo y su quehacer en la Grecia de ese momento, para dimensionar todo lo que se ponía en juego más allá de tratarse de una inclinación hacia una u otra ocupación.

No se diría de esta disputa griega lo que en nuestros días se puede escuchar, la permisividad con que se acepta el elegir una labor sobre otra indistintamente y donde parecen tener todas igual valor siempre que ofrezcan placer (no se dice alegría) al que las ejecuta. Decidirse por la poesía o por la filosofía es en el contexto griego en parte una decisión que tiene que ver con la universalidad y la particularidad. El poeta representa al hombre individual y la filosofía al hombre en la historia universal, se debate también la relación con lo divino y se pone en juego la educación de la polis griega.

El poeta por lo general -sobre todo el épico y el lírico griegos- no busca argumentar o justificar, desplaza su palabra en el desprendimiento que significa hablar poéticamente pero en la atracción y el llamamiento que también conlleva el andar en las formas diversas y plurales de todo cuanto poetiza es por lo regular un canto irresponsable, pues no responde a sostenerse en la validez de la razón y la consciencia, sino que pretenderá en todo caso otro ofrecimiento que le viene sugerido desde el gesto, un gesto como seña, como la mano que indica una dirección, como el señor del Oráculo. No hay una intención declarada de sostener su sentir desde su propia consciencia, es siempre algo externo, una posesión de fuera la que

habla a través de él, por eso señala. Aunque más adelante en la historia el poeta y el hombre en general encontrará en las figuras de los dioses, la musa, o cualquier manifestación “exterior” una figura más bien alegórica de lo que entenderá como inspiración, tomándolas como una imagen que refiere a sus propios medios seres, cargando así con la responsabilidad de su propia palabra e incluso llegando a extremar ese pensamiento y desentendiendo o desconociendo cualquier influencia “externa” en su creación poética. La modernidad se va abriendo paso con la idea del genio artístico que ya no es inspirado por musas ni dioses sino por el hombre mismo quien es para gran parte de la apuesta moderna el aparente autor de todo mundo fundado - llevando este pensamiento a las posturas legales e ideológicas con que se conduce la jurisdicción de los asuntos creativos o artísticos de hoy día, que responden a la creencia de los “Derechos de autor” o “*Copyright*”, asunto que sería considerado absurdo para un griego lírico o épico en la antigua Grecia habitada por musas y dioses cantores a quienes el poeta debe toda su inspiración. Pero para llegar a ello la humanidad tuvo que transitar por varios escenarios filosóficos de comprensión de su existencia en o con el mundo y los dioses. Sin embargo, cuando los dioses están bien presentes y dominantes e incluso cuando ya la pregunta filosófica ha robado a la poesía su fuente enigmática, la poesía es antes que un dar razones, un mirar, un percibir.

En la poesía griega el hombre parece experimentarse concreto e individual, la anuncia como un don y un hallazgo siendo el cantor el único que parece no sólo no pregonar la razón, sino además la traiciona usando su vehículo esencial: la palabra, el Λογος racional queda escindido por la poesía que parece estar al servicio de la embriaguez, porque es palabra pero no como Λογος lógico, sino palabra que es forma del delirio, expresión irracional del hombre poseído, tiranizado por una divinidad parece danzar con las sombras de la caverna y no les pide razones de ser.

El poeta va persiguiendo la multiplicidad de las cosas, como Dionysos, no se queda en nada, coquetea con todas las formas enamorándose de cada una sin poder renunciar a las otras, no persigue la Unidad. Y al no perseguir lo Unitario es un artista de la representación y en el marco de la comprensión platónica toda representación es ya contraria a la ordenada razón, una mentira, pura apariencia y reflejo de lo real, y lo que no es razón es mitología, sombras

proyectadas del fuego en las paredes de la caverna. El poeta es entonces un mentiroso por antonomasia.

El poeta quiere delirar y que la palabra le surja en su naturaleza más originaria posible, consagrándose a la palabra él es sólo su vehículo y deja que se haga en él, es irresponsable como es inmoral y no traza su andar en vías de buscar la justicia o bajo su yugo, mas tiene su justificación como todo hombre, pero no es una búsqueda como sí una embriaguez, tiene lo que no ha ni pedido ni buscado y le ha llegado poseyéndolo. La poesía parece ir a todos, se da entre sueños: “La poesía no se entrega como premio a los que metódicamente la buscan, sino que acude a entregarse aún a los que jamás la desearon; se da a todos y es diferente para cada uno. Ciertamente es inmoral. Es inmoral como la carne misma.”¹⁴⁰

Hay una actitud de fidelidad por parte del poeta hacia lo que ya tiene, no parece estar falto de algo sino al contrario, por estar poseído, está como desbordado de algo que no alcanza a comprender y que expresa en palabras, pero palabras embriagadas que no saben lo que dicen, y que parece no interesarle saberlo, pues hay que recordar que esas palabras le vienen de aquello que está morando en su cuerpo, algo que no es humano.

El filósofo por su parte es la figura humanizada de la justicia en términos platónicos. El hombre erige su ciudad en anhelo de realizarse, construye con la razón que es su herramienta para salvarse de los dioses tiránicos, forma su mundo a su medida, un mundo que sea posible ganarse por su propio pensamiento y no quede ya a merced de la voluntad divina.

La filosofía representa al hombre a través de su historia universal, en su apuesta unitaria de “llegar a ser” por la vía que es el Λογος como Razón guiada por el método que domina a la palabra y por supuesto no esclaviza al hombre como hace la poesía pues ésta no sé da a todos como la poesía, no se regala como el rapsoda va ofreciendo en cantos la poesía. La filosofía exige de sí un esfuerzo, una decisiva búsqueda y por eso parece a los hombres que no están dispuestos a elegirla como una vida muy poco asequible. Su fundamento ha de ser inmóvil y alcanzable sólo a aquellos que por sus propios méritos transiten el método hasta el ser oculto que reside lejos de las apariencias en las que el poeta se deja sumir y engañar, pues las apariencias están en guerra entre ellas, se contradicen y se destruyen unas a por otras por lo

¹⁴⁰ María Zambrano. *Filosofía y Poesía*, México, FCE, 1996, p.47

cual quien vive en ellas necesariamente perece. El filósofo ha de salvarse de perecer, alcanzando la unidad para así alcanzar lo que las cosas son. Y en ese sentido, alcanzar lo unitario viene a significar poseerlo todo, todo.

La filosofía griega se ve entregada a su descubrimiento por excelencia: el ser, a quien el filósofo promete fidelidad y por ello busca conformar el pueblo y la ciudad en términos de justicia, pues ésta no es sino “el correlato del ser en la vida humana”¹⁴¹ y el pilar y base esencial necesario para establecer una sociedad perfecta que sostenga y permita el vivir filosófico. Atento a las carencias de la vida humana, el quehacer del filósofo busca anotar las insuficiencias y faltas, los errores y trabas, así parece trazar su camino para encontrar en qué maneras y por qué sendas puede él mismo llevarse a la completud. “La Filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que, saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión.”¹⁴²

Su Λογος racional no es *leguein*, como protopoesía reunidora, es un Λογος triunfante que toma el poder por parte del pensamiento, dejando de lado otras formas de vida, pues en su apuesta por salvarse genera la esperanza de no quedar condenado a perecer en las apariencias de lo mutable; su salvaguarda es a la vez una renuncia, un ascetismo al servicio del pensamiento. Así se desemboca en la visión de una esperanza que se mantiene a costa de la renuncia que ha de valer la pena porque promete la salvación del alma anclada en ideas más eternas y perfectas que todos los cambios sujetos a degradación por estar anclados al tiempo.

Detrás de la condena platónica

El artista para Platón, en tanto que se queda enamorado y alabando las apariencias, no está comprometido con el ser que mora con las ideas eternas y perfectas, no está por lo tanto comprometido con la verdad sino en contra de ella. Los artistas miméticos son peligrosos para la educación de la polis porque difunden mensajes basados en mentiras, en lo aparente,

¹⁴¹ Rogelio Laguna *Platón, una lectura desde María Zambrano*. En *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía Antigua*, Editorial Afinita, 2014.

¹⁴² María Zambrano. *Filosofía y Poesía, op, cit*, p. 41

y no permitirían por tanto el proyecto de establecer los fundamentos necesarios para una sociedad perfecta que abrigue la vida filosófica. Dichas bases para la vida filosófica están integradas en la Justicia, que en la vida humana es correlato del Ser, “descubrimiento” filosófico por excelencia.

A pesar de que todo hombre tiene posibilidad de ser filósofo, no todo hombre elige la renuncia que parece implicar dicha labor. Sólo aquellos que han alcanzado el conocimiento tan poco asequible de la filosofía entendida así pueden estar al frente de la ciudad mientras los demás sirven como soporte que permita esta vida de conocimientos. Se debe para ello renunciar estrictamente a la poesía y es Rimbaud ejemplo arquetípico para Zambrano de esta renuncia, pues la poesía desde la filosofía en Platón será una representación de la mentira (y es que todo representar es ya en sí mentira según esta visión) porque no viene del Λογος racional, por lo tanto es mito, meros reflejos en la caverna.

Estas visiones casi maniqueístas y antagónicas de la filosofía y la poesía Zambrano las atribuye inicialmente al pensamiento de Platón, a quien ella señala como un hombre que se decidió por la filosofía habiendo nacido para la poesía. Es cuestionable y sujeto a examen el que la crítica de Zambrano a este rubro del pensamiento en Platón sea válida, sin embargo lo que se puede decir más certeramente es que al platonismo se le puede señalar de hacer esta división con mayor obviedad. La expulsión de los poetas muestra lo que hoy nos parecería una concepción bastante “tradicional” de lo que se entiende por la labor del filósofo o la del poeta, y con mucha razón se puede decir esto, ya que es un modo de ver que determinó en gran medida el rumbo que tomó el pensamiento en Grecia y que influyó de manera importante la tradición filosófica de Occidente.

Pero este pensamiento que manifiesta actitudes tan contrarias entre filósofo y poeta bien pudo haberse abandonado según se escribía la historia, como se ha hecho con tantas enseñanzas filosóficas de la antigüedad que se descartan o se pasan a términos secundarios, pero no fue así, por el contrario, esta visión tomó fuerza y se consolidó hasta nuestros días con un gran número de simpatizantes. Señalar los motivos por los que un sistema de pensamiento, una cosmovisión o una descripción del mundo perduran en las culturas por encima de otros es un asunto sujeto a una multiplicidad de factores que se pueden examinar y ligar cada vez; en lo que aquí nos atañe respecto a filosofía y poesía se puede mencionar la enorme importancia e

influencia de la figura de Platón en el desarrollo de la filosofía en Occidente como una causa esencial, sin embargo, no es la más importante para el caso. El papel de una u otra labor en la educación de la polis hacía de éste un asunto de importancia mayor en la cultura Griega, como parece serlo en la mayoría de las culturas a lo largo de la historia humana; y es que el papel de formar el pensamiento de los pobladores de una ciudad es una cuestión de interés sumo para quienes serán directamente afectados por estas decisiones por estar inmersos de manera personal y social en la cuestión.

Pero en lo que concierne a esta investigación, considero al Λογος y su múltiple interpretación como una cuestión central que atraviesa y sostiene a toda la problemática de la condena platónica y sus consecuencias cercanas, así como las no inmediatas. Una concepción del Λογος más cercana al pensamiento racional computante es fiel a la idea de una filosofía que quiere salvarse de las apariencias en la cual se habla del Λογος en el sentido de *Lógica*, como se dio el caso en el pensamiento del organismo surgido a finales de los años 20's donde la aplicación del análisis lógico en favor de una concepción científica del mundo formó el llamado positivismo lógico que caracterizó a los integrantes del llamado "Círculo de Viena", que influyó de manera importante en el acto de cercar a la labor filosófica en la tarea de elaborar y consolidar un lenguaje único y común así como distinguir las ciencias de las no ciencias.¹⁴³ Es este mismo Λογος el que servirá de base para el sistema de pensamiento de Hobbes, las visiones positivistas y el creciente y férvido interés en la filosofía de la Ciencia de hoy día de corte racionalista

Mientras esta razón filosófica así entendida procede como análisis de las ideas el pensamiento poético se abisma en la realidad viva y fluyente de los hombres y procura una unidad de un Λογος poético. De esto se quiere salvar Platón como filósofo, alcanzando la unidad, salvándose mediante la esperanza de la filosofía como una "preparación para la muerte". Pero entonces ¿la verdad a la que se entrega el filósofo, esa verdad racional, que rechaza el reflejo, no puede ser demostrada en esta vida sino solamente sugerida en una promesa de "más allá"?

¹⁴³ David Villena Saldaña. *El círculo de Viena. Una nota histórica*, Analítica, 8, 2014.

En palabras de Nietzsche se diría que el "mundo verdadero" ya no es accesible ni siquiera al sabio o al piadoso:

El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia") (La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha afeminado, se ha hecho cristiana...)¹⁴⁴

Una justificación que parece más bien delirante que racional, un misterio completo izado como verdad última. El hilo que sujeta la apuesta por la vida filosófica parece proponer una creencia en una esperanza ajena a la razón, que exige salvarse a sí misma a cualquier precio, aunque signifique no salvar la vida, y mantenerse constantemente atento ante sus seducciones. Y esta idea parece revelar aquello que el mismo Nietzsche pensaba sobre la realidad esencial de la voluntad humana: que el hombre prefiere un ideal ascético en cualquiera de las múltiples posibilidades de abnegación y abstinencia en que un asceta puede orientarse, aunque este ascetismo signifique en el fondo de su *horror vacui* apartarse de lo humano, su animalidad, su materialidad, la belleza, el cambio, el anhelo... el hombre prefiere incluso elegir esto, prefiere querer la nada antes que no querer.¹⁴⁵

Entonces finalmente el proyecto racional que Platón propone parece estar sostenido en un fundamento mitológico que irrumpe yendo más allá de la racionalidad, un fundamento no racional que persigue al Ser que en las imágenes de los primeros dioses no se tenía, pero parecía que se necesitaba.

La actitud pitagórica, música abierta al *Λογος*

Los encuentros y desencuentros entre filosofía y poesía son muchos, y no están sólo condensados en el pensamiento de Platón, pero se menciona a éste con especial atención puesto que parece ser el origen histórico del enfrentamiento. Sin embargo, atravesado por la

¹⁴⁴ Nietzsche: *De cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*, 2. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2014.

¹⁴⁵ Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Disponible en *eBooket.com*

cuestión del Λογος polisémico, en Aristóteles se arrastra el mismo conflicto en su condenación hacia la música en los pitagóricos.

En aquel mundo griego parecía haber dos categorías que llamaban especialmente la atención a los mortales: el espacio y el tiempo, cada una por su lado. La conformación de los dioses tuvo que ver con una atracción o la otra. “La angustia del tiempo inspiró el orfismo, raíz de las creencias pitagóricas iniciales. El gran trabajo de Pitágoras debió ser racionalizar ese tiempo primario, devorador, más activo que el *apeiron* de Anaximandro. Los números sagrados que conservaron plenamente los pitagóricos eran como las fórmulas de la física moderna desintegradora del átomo, operantes, instrumentos de dominio y de acción oculta, no razonable enteramente. Para Aristóteles, fiel al Λογος, a la inteligencia cuyo “acto es vida”, todo esto es “lo otro”, lo distinto al Λογος.”¹⁴⁶

Fue el maestro de Alejandro Magno, representante de un pensamiento filosófico riguroso, quien miraba con intransigencia los dones de los pitagóricos, dones que eran gestados por la ciencia del número y nunca por la palabra. Es la naturaleza de sus dones lo que hacía imposible considerarlos siquiera cercanos a la filosofía, pues como artes del número se alejaban sustancialmente del ser que es Λογος como palabra. Este Λογος que conformaba la estructura de lo real permitía al hombre la decisión de conquistar la parte que sentía que le correspondía, ese hueco de realidad libre de dioses y demonios.

Los pitagóricos alababan la música, arte del tiempo armonizada con los números. La música es esa diosa que, trazada en el tiempo, sirve a la memoria. Se cuenta a modo de leyenda que Pitágoras gozaba por cierto de una prodigiosa y notable memoria. ¿No es la memoria, según apuntó Heidegger, ese recuerdo que recoge en sí y se hace presente teniendo en sí el acto de recordar y el agradecimiento? Aquella coligación que forma la esencia del poetizar.

Así también la música al igual que la poesía, o quizá es más acertado decir, la música como poesía, como *ποίησις*, no es mero adorno o entretenimiento para acompañar la existencia. Teniendo en su médula la conmemoración se las ve de cerca con el misterio poetizado,

¹⁴⁶ María Zambrano *El hombre y lo divino, op. cit.*, p. 83

¹⁴⁶ *Ibid* p. 74

misterio hallado de lo sagrado. Por eso el dios de los pitagóricos, no anunciado como una idea, pero sí presente como potencia inspiradora, es el fondo de lo sagrado.

Así también en Heráclito, como en todos aquellos pensadores que labraban con actitud o inspiración cercana a los pitagóricos, la filosofía se hace como *hieros Logos*, es filosofía sagrada antes que metódica. Claro que esta mencionada actitud pitagórica es bien distinta a una influencia, ya que se conoce la inconveniencia que Heráclito declaró respecto a la polisemia pitagórica, sin embargo, es cercano a este *Logos* del número que no se ve obligado a dar de sí un método, un trazado camino de razones a seguir, prefiere cantar en aforismos, o como acertadamente expresa Zambrano:

Parecen elegir “Frasas musicales, equivalentes a melodías o a cadencias perfectas que penetran en la memoria o la despiertan; “acuérdate” o para que te acuerdes” parecen decimos... o hacen “catecismos” o “manuales” porque el método que ofrecen no es sólo de la mente sino de la vida; la vida toda es camino de sabiduría, la vida misma.”¹⁴⁷

Es un filosofar que invita a recorrer un camino propio y no uno trazado, pues invita a recordar, a volver a *pasar por el corazón*.

Para Zambrano, mientras Aristóteles se mostraba decisivamente en el camino del *Logos* como palabra, Platón con un pitagorismo latente se sentía cada vez más atraído y en lucha movido por sus medios seres, hacia el *Logos* del número que es de la música y el silencio. Y es por eso que ella lo describe como alguien que nació para la poesía y se decidió por la filosofía, pues la poesía, aunque es palabra, se mueve en la armonía musical y se teje en la memoria. De fondo a esa tensión en que se ve a Platón, entre pitagóricos y método se debate el *Logos* como palabra fijada o como cadencia del número, y cada uno no es sino el cómo se ve la esencia de las cosas. En el *Logos*-palabra se necesita salvar la identidad esencial, pues las cosas son “unas”, su ser supone ya una identidad que necesita de un ser más “puro” para que la esencia sea verdadera, un ser de donde aquellas se sustenten y mantengan, sin embargo ese ser verdadero parece oculto.¹⁴⁸ Por su parte el *Logos* del número, como en Heráclito, descubre la armonía de Πάντα ῥεῖ, donde todo fluye gracias a que existen los contrarios, la

¹⁴⁷ María Zambrano. *El hombre y lo divino* p. 86

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 87

no-identidad, es una no-identidad que no les puede ser sustraída a las cosas, lo que hay en lo sustancial es movimiento armonizado en el tiempo, que cuando está acordado crea una integración del ser transitoria (pues no es más abarcante que el tiempo), en esta concepción podríamos entender a los “seres” no como algo ya terminado inmutable, sino como “ires”, es decir como andares que se van conformando en la hechura del andar mismo.

El arrebatado reencuentro. Medievo e inicios de la Modernidad

La existencia de la filosofía estaba en juego en la sustancia de la discusión entre el mundo como número y el mundo como Λογος que es palabra, si hubiese sido el número y no el Λογος lo que conformara la realidad, el mundo quedaría como en mera estructura y sonido, descarnado en la armonía incorpórea, un mundo donde dioses y demonios hubieran podido seguir viviendo en armonía y bien adecuados como las criaturas de metamorfosis que son, que danzan en el ritmo y la armonía. En esta visión todos los intentos de hacer surgir la filosofía habrían quedado imposibilitados, y ya que la aparición de la filosofía representaba para el hombre su libertad, también ésta se le habría negado.

Las criaturas de metamorfosis vivirían en gozo en el mundo insustancial del número y la música, pues la sustancia parecía haber sido dicha para el hombre, para que habitara la tierra en libertad, nunca en consideración a lo divino sino precisamente para salvar al mundo de las apariencias, de la metamorfosis.

Curioso es que esta sustancia tan fiel a la naturaleza de lo humano y que no miraba lo divino, fue una idea que más tarde, sin que Aristóteles pudiera preverlo, fungiría como el soporte para la revelación de un Dios que hacía de la palabra carne, carne humana. Y es durante el cristianismo de la Edad Media que sucede otro fortuito encuentro entre filosofía y poesía, encuentro en el que volvieron a mirarse de frente mediadas por la poesía mística que parte del amor hacia la unidad del conocimiento, porque en el cristianismo, religión del amor, ocurre ese amor revelado “como delirio divino transmutado después en la religión (...) cuya poesía es poesía amorosa y mística pero sólo porque partiendo del amor se llega a la unidad

del conocimiento en un movimiento de ascenso y desprendimiento del cuerpo. »¹⁴⁹ Es en esta época donde vemos por primera vez una razón filosófica en la trascendencia religiosa de lo divino y aparece la Religión como unidad última más allá de la Poesía y la Filosofía, siendo entonces que se muestra dicha unidad en un arte que surge desde el Λογος, arte que Zambrano ve bien ejemplificado en la creación de Dante y Da Vinci.

Pero este encuentro donde la poesía era la mediadora no duraría mucho, en algún momento la filosofía renunciaría también a la religión, pues llegaría la modernidad y en ella volvería a nacer ésta como apuesta de razón con Kant al frente. En la Modernidad el ser ya no es independiente del hombre, ahora llamado sujeto. No es como en tiempos de Platón ni como en la Edad Media, un ser escindido que contiene la esencia de las cosas, ahora la persona se funda ya a sí misma. Como en el primer momento en que nació la filosofía, como un momento de libertad para el hombre, en la Modernidad vuelve a nacer, pero dándole más libertad que nunca, nace ahora con la autonomía del sujeto. Se trata de un hombre que, a imagen de Dios, imagen que no es un reflejo, se vuelve creador, artista. Y al nacer el hombre artista, el genio creador, está aún la poesía (más bien distinta) haciendo surgir el Romanticismo como otro gran momento en que filosofía y poesía se encuentran e intiman. El arte desde la filosofía es la manifestación absoluta en el desenvolvimiento del Espíritu.

Claramente Hölderlin pertenece a este surgimiento romántico del abrazo entre filosofía y poesía en que se afirma una poesía reinventada como fusión unitaria y al poeta como el genio creador y es un momento abundante de creación inspirada en la realización, la manifestación sensible de las ideas. Es el primer momento donde el poeta piensa sobre su oficio y lo poetiza, en el mundo griego esto no era pensable. Este abrazo que aparece como una reconciliación es más un arrebatado pasional y se expresa así en sus artistas y filósofos, para quienes el arte es la manifestación de lo absoluto, como lo era para Hegel.

La poesía vuelve a ser embriagada y ahora creadora de mundo, desmesurada y arrebatada, tiene una actitud dionisiaca a pesar (o quizá es más adecuado decir “curiosamente como

¹⁴⁹ M. Antonia G. V *La poesía condenada en María Zambrano: En torno a lo divino en Vocación por la sombra, op, cit.,* p. 105.

consecuencia”) de gestarse en un momento clave para la filosofía en que ésta empoderaba al sujeto y no ya a los dioses, lo hizo el centro fundamental para el conocimiento en el giro copernicano aportado por Kant.

Modernidad en nuestros días y un remedio, Razón Confesada

Llega el siglo XIX y sus consiguientes hasta nuestra época, caracterizados porque filosofía y poesía de nuevo renuncian la una a la otra. Reaparece la poesía, pero ahora rechazando el delirio y buscando el método que la guíe no ya con la embriaguez sino hacia la consciencia lúcida, en la cual no cabe ya ningún tipo inspiración ni de posesión divina. Es una poesía con miras al imperialismo de la consciencia. La filosofía mientras tanto negará su origen poético y todo atisbo romántico será criticado, pues se forja ahora distante de la poesía antecesora, a veces criticándola y otras ignorándola, pues no tiene lugar en un método hermético, un sistema cerrado que se mira a sí mismo. Se habla de una “crisis de la filosofía” que si encuentra amparo lo hace sólo en sí misma. En este momento el genio creador artista es duramente criticado y se abrirá camino el nuevo poetizar que a momentos parece querer proceder a modo de ciencia para validarse.

Y es también nuestra época la gestora de ciertos males, muy particulares a los que a Zambrano le inquietaron y quiso atender, orillando su pensamiento a posibles refugios y saneamientos para las dolencias del hombre de la modernidad y su casi extinta capacidad de reconocerse en los otros, al que la razón le queda muy chica, pues con la intención de adquirir conocimiento a través una cierta violencia dominadora fundó un constructo social en el cual empobreció su espíritu hasta el cansancio, es el hombre histórico en el olvido del ser.

La modernidad del que Heidegger llamó un “planeta en llamas”, que ponía en peligro la donación del ejercicio del pensar al estar sostenida en proyectos éticos fallidos que descentralizaron la necesidad esencial de reflexión y cuestionamiento humanos sustituyéndolas por manipuladores sistemas de dominio y de olvido de la cuestión del ser. Es

la misma inquietud que aquejaba a Zambrano y que ella atribuía al sentimiento de soledad que niega el sentirse unos en otros, sentimiento que va acompañado de la reflexión filosófica, el sentir filosófico con que invita a repensar lo sagrado en una modernidad atea que pretendió matar a Dios racionalmente, pero lucha con el sentimiento de vivir con el Dios de las entrañas. El abandono de lo divino no fue sino el extirpar de su esencia lo divino para deificar lo humano como especie.

Como consecuencia de ese y otros abandonos de la modernidad, la filosofía que se gesta a inicios de nuestra época sostiene el ideal de que no requiere de supuestos; quizá también por eso se permite olvidar lo que debe a otros saberes previos como la poesía o la novela, a pesar de que en la vida personificada de cada hombre son una necesidad inminente. La filosofía desde la modernidad (quizá desde Platón, diría Zambrano) persigue la verdad según las reglas de la razón, pero el hombre quien hace la filosofía y quien persigue esta "verdad", pues quiere ser tocado por ella para transformar su vida.

Aristóteles al proponer que la búsqueda de verdad mediante la filosofía es tendencia natural del hombre habla de la conversión implícita en la entrega a la vida filosófica (que significa ahí búsqueda de la verdad), entrega que está sostenida en un fondo religioso sin el cual las búsquedas de razón y verdad quedan suspendidas, infundamentadas.

Platón es quien enseña este puente entre vida y verdad para conjugar la vida feliz del filósofo: es el amor lo que puede conducir la vida hacia la verdad, la razón, en el mismo sentido en que Heidegger pregunta si un pensar bien dispuesto debería llevar al amor. El platonismo (y posiblemente Zambrano se refiere a ello como a la ideología fundada en la filosofía de Platón y no a las enseñanzas directas de Platón) no pareció sin embargo esmerarse en seguir conjugando la verdad y la vida sino en ahondar en su divorcio.

La verdad de la filosofía desde Platón tiene al mito como sustento y origen, el mito de la caverna representa la propuesta de que la verdad y la vida estén coligadas. El drama de la modernidad consiste en esa falta de contacto entre la vida y la verdad.

Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla. La vida rebelde y confusa ha pasado por la época del hechizo y para

derrocarlo, tiene que suceder el enamoramiento, que es también encanto, suspensión, pero algo más: sometimiento a un orden y más todavía: ser vencido sin rencor.¹⁵⁰

Si "la verdad pura" no sabe enamorar a la vida, ésta se siente humillada pues ella es apasionada y el entendimiento es impasible. Claro que en el fondo el pensamiento sucede en la vida y toda "verdad" perseguida por los hombres está integrada en la propia vida y el pensamiento puede llevar al amor.

Dice Heidegger que si el pensar debiera poder conducir al amor, éste tendría que ser, sin duda, un pensar bien dispuesto, un pensar "con emociones"; el drama de la lejanía entre filosofía y vida es en realidad un artificio heurístico de la modernidad que parece afanarse en separar una y la otra. Este artificio parece estar presente en el sustento de las "Reformas del entendimiento" del XVI y XVII que confrontaron la idea de Platón sobre la unidad.

Dicha Reforma apostaba por la verdad dispersa al no poder aislar la dispersión de la vida, la verdad se dirigió hacia el relativismo que salvaba la dispersión de los hechos aislados. La necesidad de lo verdadero se cambió por la de lo "sincero". La sinceridad es referente al individuo, al hombre en el que la verdad se ve quebrada. Por su parte el idealismo alemán apostó por el Espíritu Absoluto de Hegel, que salvaba la vida pero al tiempo que la ensoberbecía. Lo que resultó de ello fue que el hombre "sencillo", el que no estaba inmerso en la filosofía de los libros, quedaba excluido de estos discursos, orillado en su confusión e ignorancia que no le daban los medios para demorarse en encontrar la verdad, quedando desamparado del esfuerzo de la filosofía. "El crecimiento de cosas tales como el comunismo deben ponerse a esta cuenta, mucho más que a la explotación económica. Porque la vida no puede soportar a la razón cuando ésta no se ha dignado a contar con ella, cuando no ha descendido hasta ella ni ha sabido tampoco enamorarla para hacerla ascender"¹⁵¹ Y es que esa verdad no enamoraba la vida, solamente llevo al hombre a dos desesperados estados: la humillación y el ensoberbecimiento.

¹⁵⁰ María Zambrano *La confesión como género literario*, Ediciones Luminar, México 1943, p. 17

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 21

Pero Zambrano cree que podría haberse evitado esta “Reforma del entendimiento” si se hubiera hecho una *confesión*.

Kant, estuvo muy cerca de confesarse, de hacer la conversión a la vida mediante su *Crítica de la Razón práctica* al entrelazar con la facultad del juicio un hilo conductor entre la razón teórica y la práctica. Pero la razón era aún mucho más exigente y la conversión no se realizó.

La vida anda confusa y la razón de la modernidad quiere reducirla sin seducirla, sin prepararla, sin enamorarla ni compensarla; exige ser aceptada para someterse a ella, tiene una relación violenta con la vida, pues en sus exigencias ha generado en ella el rencor y no la esperanza. La razón moderna no ofrece nada, pero no podía ser de otra forma porque bajo su visión no había nada que ofrecer, ni un cielo, ni una vida eterna, ni la inmortalidad del alma, pues es una razón “sincera” sin las promesas maquilladas u oscuras del mito y la poesía pero no ofreciendo nada, parece pedir demasiado.

Confesarse es siempre ir hacia adentro, querer decirlo todo, admitirlo todo sin esperar respuesta. En el valor de la confesión Zambrano ve la posibilidad de entrar en razón, el hombre puede atreverse a hacer memoria para salvar la interrupción de su cuento. Toda confesión es interior y da paso al “yo”, el primer registro literario de estirpe está en las *Confesiones* de San Agustín, quien por tal motivo para la española es el verdadero padre de la modernidad y no así Descartes. Habría que discutir con Zambrano si la motivación de este paso al “yo” es definitiva para hablar de modernidad, pues en San Agustín esto no se dirige en el mismo sentido en que la duda metódica lo hace, pues lo que ha definido a Descartes como “padre de la modernidad” no es sólo el descubrimiento de la “consciencia del yo” sino la búsqueda de la certeza a través de la duda como método, la búsqueda de San Agustín tenía una motivación distinta a la certeza del conocimiento que a Descartes le inquietaba. San Agustín se confiesa a sí mismo ante Dios buscando autoconocimiento que va surgiendo en una alianza inseparable de fe - razón y va fundando un proyecto moral. Descartes plantea pruebas de la existencia de Dios en búsqueda de certeza a fin de dirigir la razón.

La confesión como sacramento cristiano, que conlleva su respectiva penitencia, existe como un ejercicio de los creyentes en la iglesia previo a la idea yoica de la persona. Y así, en un acto aparentemente tan de la modernidad, es decir tan relacionado con el “Yo” pero tan antiguo como los sacramentos, la confesión está abierta a la posibilidad de liberación de las

desgracias de ésta, si se atreve el hombre a reducirse, a desinflarse para que ese espacio vital tomado por la deificación del mismo se libere de esa ilusión de ser ilimitados, de olvidar el más claro ejemplo y guía de nuestra propia limitación que nos representa el ser un cuerpo, que en sus maravillosas posibilidades es aún común a toda la materia, corruptible y “de este mundo”. Liberarse significa aquí reducirse, pues:

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.

En las confesiones de San Agustín se halla una particular visión de la verdad que la vinculaba íntimamente con la vida:

In interiore hominis hábitat veritat

Si la verdad habita mi propia vida, el vínculo es profundo, íntimo e inseparable, pues Dios está dentro del hombre, un Dios misericordioso y ya no devorador como podrían serlo por ejemplo los de los griegos.

Para confesarse hay que mirar dentro de sí mismo, y la confesión del hombre histórico, de la raza humana invita a repasar su historia, como se ha hecho aquí, no desde una recopilación de datos bibliográficos que conforman monumentos monolíticos, sino como ese recordar que es volver la vista atrás hacia aquello que se aleja en cada instante y declarar así a voluntad los errores y no sólo las supuestas victorias, que de ser verdaderos motivos de celebración no habrían conllevado a tanta fatalidad al hombre moderno.

Si bien Zambrano no busca condenar el racionalismo y mucho menos una modernidad que ella habita, invita con fervor a realizar esta confesión que nos obligue a recordar con mirada atenta y razón “misericordiosa”¹⁵², que es la palabra con la que han denominado algunos la razón poética, cómo la dictadura racionalista quiso introducir a la fuerza un mundo indomable a la medida de sus categorías, eliminando de su consideración a aquellos saberes que consideró indignos sin antes atenderles con propiedad para tales juicios y entre dichos

¹⁵² Véase, por ejemplo en la introducción de Jesús Moreno Sanz en María Zambrano, *Desde la sombra llameante*: “-Hay que dormirse arriba en la luz, reza el comienzo del Método de Claros del Bosque- que fue la razón misericordiosa de Zambrano, su verdadera hospitalidad a una integra razón poética...”

conocimientos está la poesía a quien concedió encargarse de todo aquello que fuera “lo otro” y con eso se denominaba a todo aquello que no es capaz de dar verdades, lo irracional, lo ininteligible, todo aquello que es no-ser, lo abismado, lo instintivo de las entrañas, lo finito y lo contradictorio, lo no uniforme, la metamorfosis que danza. Todo ello quedaba humillado frente a la razón que accede, capta y resuelve todo en un Unidad monolítica.

Sólo haciendo este reconocimiento de revivir su pasado en confesión el hombre es capaz de liberarse, y aquí su liberación consiste en lo contrario a su liberación primera en la que buscaba un espacio propio. Ahora liberarse es reducirse, es decir: “Ganar espacio, el espacio vital, lleno por la inflación de su propio ser. Uno de los efectos de la deificación es la toma de posesión de más espacio del que realmente podemos enseñorearnos. (...) Reducir lo humano llevará consigo, inexorablemente, dejar sitio a lo divino, en esa forma se hace posible que lo divino se insinúe y aparezca como presencia y aún como ausencia que nos devora”¹⁵³.

Al hacer confesión el hombre libera ese espacio externo que quiso abarcar con su presencia y se desinfla para dar espacio a lo Sagrado y ese espacio de lo Sagrado lo encuentra unificado consigo mismo, en su interior, tal como San Agustín encontró lo Sagrado en la figura de Dios habitando dentro de sí. La verdad que se encuentra así es una verdad vital, un conocerse a sí mismo desde el reconocimiento de las entrañas y no desde un sistema externo.

CAPÍTULO VII: METAMORFOSIS A LA LUZ DE LA RAZÓN POÉTICA.

Razón poética, de honda raíz de amor

Desde el inicio ha sido de mayor importancia para esta tesis comprender la gran riqueza que se puede encontrar si se atiende a ejercitar la razón poética, más que sólo hablar de la razón poética como tal. Para ello se eligió un camino que permite contemplar de dónde surge y a qué inquietudes similares atiende así. Se ha visto que las ideas de Heráclito, el oscuro, y de Heidegger conjugan una sintonía con lo que Zambrano plantea en su afán de su pensamiento poético, como también en la actitud de los pitagóricos y en la mística religiosa se puede leer un discurso afín. Heidegger para mostrar el florecimiento vivo de sus ideas respecto a la poesía se sirve del poetizar de Hölderlin, Zambrano también se abraza a un poeta particular, que inspiró de manera importante el desarrollo de su pensamiento, en lo concerniente al pensamiento poético:

¹⁵³ M.Z *El hombre y lo divino, op, cit.,* p. 23.

Antonio Machado es una figura real de la razón poética, en la cual ve Zambrano muchos elementos de valor: la poesía como "yunque de actividad espiritual", la metafísica de lo uno a lo otro, la razón moral en la expresión poética, la poesía como fenomenología de la "realidad fluente", y todo esto desde la "honda raíz de amor" como sombra nutritiva de la razón poética.¹⁵⁴

Si para Heidegger el poeta Hölderlin era la expresión viva del poeta que poetiza sobre la poesía y su poetizar fue ejemplo casi arquetípico para alumbrar sus pensamientos en distintos discursos, como el que se interesaba en la dichosa conjugación entre el pensar elevado y el poetizar profundo, así como la inquietud que expresó por el destino de los alemanes donde utilizó incluso las expresiones poéticas de Hölderlin para identificar al pueblo alemán; así también Zambrano tuvo en el abrazo de su pensamiento a un poeta con quien no sólo forjó amistad y cariño, pues Antonio Machado fue también la clave para dar espíritu al desarrollo de su filosofía en los modos de la razón poética, la palabra del poeta es sustancial en el filosofar sobre la necesidad de repensar un Λογος que deje reposar en sí la pluralidad de la realidad que acontece fuera de los límites de los regímenes del conocimiento, así como la necesidad de una razón confesada que haga memoria y se pregunte por lo divino, la defensa del pueblo español en la situación del exilio de la Guerra Civil, el amor como el sustrato de la razón poética y a esta última como la vinculación de la poesía, la vida y la filosofía.

Hay que recuperar la advertencia introductoria que preparaba a que la Razón poética nunca fue propuesta de manera metódica en los textos de Zambrano, y han sido sobre todo sus lectores quienes han puesto especial énfasis en la exposición de la razón poética como tema exclusivo. El desarrollo de este modo de razón tenía su realidad en el discurso de la española de otra manera, ponderantemente el particular tratamiento que la autora daba a los temas, la manera de utilizar la palabra, de tejer sus pensamientos y expresarlos eran la ejemplificación *viva* de la razón poética. Podría decirse que más que elaborar un discurso al respecto de su discurso, simplemente hablaba en los modos de la razón poética, lo que vuelve una tarea difícil intentar elaborar un discurso analítico que dé una resolución formular de la razón

¹⁵⁴ Martín Ruíz Calvente, *Antonio Machado en María Zambrano*, El Buzo: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, N°. 5, 2008, p.24.

poética, pero además de difícil un ejercicio así es realmente innecesario. Que esta apuesta de razón esté dada del modo en el que está, lo considero una decisión meditada de la autora que es congruente con el propio modo de ser de su contenido, ¿por qué maltratarlo al imponerle un *corsé* que simplemente lo deformaría en estructura y en esencia, lejos de volverlo más claro? Su hablar y modo de hacerlo aun cuando es neblinoso, no es oscuro ni distante.

Pero aun cuando la razón poética es intrínseca e implícita en su discurso, también hubo momentos en el suceder de su apuesta filosófica en que le interesó reflexionar por cómo acontecía el decir de su discurso y la esencia de su modo de filosofar y fue entonces que habló de ello explícitamente. La primera vez que la autora menciona *razón poética* de manera literal cita primero a *Machado*:

“Poesía y razón se completan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser.”¹⁵⁵

Y a continuación declara desde su propia voz:

“Razón poética, de honda raíz de amor”

Para Zambrano, el amor está a la base de la razón poética, pues poesía y filosofía han de amarse para requerirse en su distintiva oposición. Heidegger declaraba que un pensamiento bien conducido podría conducir al amor, sentimiento sustancial en la religación de la filosofía y la poesía atravesadas por la vida. El amor conlleva aquí a sostener sus propias palabras, pues la suya es una poesía que Zambrano llama “responsable” porque no se desentiende, como muchas veces la poesía hace, de su decir. Este poeta da razón de su poesía sin señalar a una musa o un dios, es él mismo quien da la cara por sus palabras, y al responsabilizarse las sostiene desde su reflexión, desde sí mismo. La inspiración no llega a Machado inadvertidamente de un origen tan alto o bajo del que el hombre no se pueda responsabilizar, no es un regalo de las musas o de los dioses, ni un insistente susurro del inconsciente, hay una declarada intención de sostenerse desde la consciencia de su sentir poesía y razón que no temen responder. Aquí la libertad poética que no está llamada a dar razones no acontece, la

¹⁵⁵ *La Guerra de Antonio Machado (1937)* en el libro “Los intelectuales en el drama de España y Escritos de la guerra civil, 1986.

libertad de la poesía en Machado está en el compromiso con el pueblo a través de la poesía, que se siente llamada a sostenerse más allá del misterio de la revelación. La responsabilidad presente en esa militancia del poetizar, compromiso con el pueblo en la poesía, constituye parte esencial del tejido de razón poética.

Aunque la primera vez que la razón poética es mencionada como un tema es en ese libro sobre Machado, lo cierto es que la unidad de los aspectos humanos racional, vital y afectivo ya se gestaba desde mucho antes y era una inquietud constante entreversada en discursos anteriores.

Se puede pensar que en Zambrano hay un fuerte romanticismo que aboga por una soñada reconciliación en una relación bastante conflictiva entre la figura del poeta y el filósofo que representan dos actitudes respecto a lo real que para la filósofa son más bien complementarias y cuya riqueza se puede aprovechar cuando se aprende a moverse con ambas. Precisamente por ese afán de conservar ambas se ve impelida a ofrecer una crítica al pensamiento dominante de vía racionalista que se deja mucho en el tintero, en concreto todo aquello que tiene que ver con la escisión radical entre filosofía y poesía y que invisibiliza la poesía.

La razón poética se relaciona también de manera interesante con su condición social de mujer pensadora, cosa un poco rara en la España de la época. María estaba muy consciente de que su condición social de mujer pensadora estaba ubicada dentro de esa mitad invisible de la cultura, hecho que ella sufrió y en más de una ocasión declaró, y que como todas sus inquietudes de vida fue un tema que se relacionaba profundamente con su pensamiento y su discurso en relación con otros de sus temas de interés. Efectivamente la razón poética que reúne dos mitades separadas artificialmente, que si bien innegablemente diferentes también son innegablemente ligadas, habla también de la segregación de las mujeres pensadoras frente a los varones de mismo oficio en la época.

En la división histórica de filosofía y poesía, la poesía quiere expresar la heterogeneidad, lo fluido, que el eterno movimiento de la pluralidad del ser se posa sobre una cosa y sobre otra en su revoloteo tienta la realidad particular de cada cosa enamorado de todo, el poeta no quiere renunciar a nada. Pero también en su tendencia a las cosas particulares y múltiples hay una búsqueda de unidad de significado que da sentido al poema, la unidad refleja el movimiento y no degrada las apariencias como lo hacen el ritmo y la música en un poema.

La filosofía, cuando se ha asumido escindida de la poesía, reniega de la apariencia y menosprecia la pluralidad porque quiere encontrar la unidad, pero no una unidad que dé cuenta de la heterogeneidad del Todo que es Uno. Le interesa abstraer lo más posible y poner entre paréntesis la realidad huidiza de lo aparente y quiere fundar mundo, un mundo del conocimiento y la razón que al suspender las “ilusiones” de la realidad puede -pretende hacerlo- como una de sus consecuencias controlar y someter al fundar el mundo de las ideas y los conceptos. Zambrano reclama la actitud del filósofo que inicialmente dice admirarse por las cosas, pero inmediatamente procede a abandonarlas buscando detrás de ellas un fondo distinto, frente al cual queden minimizadas.

El amor tiene un papel esencial en el desarrollo del pensamiento de Zambrano, como lo fue también para el cristianismo de San Agustín¹⁵⁶. Es quizá por ello que algunos estudiosos de Zambrano atribuyen a su crítica a la modernidad un carácter misericordioso que San Agustín también mostró en sus reflexiones teológicas, poco enjuiciador y a momentos quizá demasiado empapado de ese romanticismo que reunió a la filosofía y la poesía en éxtasis.

La razón poética es un recuerdo de la condición del ser humano como impermanente criatura que no se satisface en un modo o en otro, que está repleto de medios seres que buscan desplegarse y crean tensiones y luchas entre sí buscando salir. Habla de un ir hacia la poesía y hacia la filosofía sin decidirse nunca por ninguna, y más aún invita a no decidirse por una u otra sino a abrirse a bailar con ambas y descubrir lo que en el movimiento se gesta, los momentos en que se aglutinan y se amalgaman ambos ejercicios e incluso a discernir sus diferencias cuando se han rechazado entre sí por artificiosas radicalidades es una muestra de que el pensar elevado y el poetizar profundo son un mismo ejercicio. Sirve recordar que, aunque sea la poesía quien se muestre más afable a darse a todos y la filosofía puede asustar

¹⁵⁶ Fidencio Aguilar Viquez. *El concepto de amor en San Agustín*.

porque requiere esfuerzo como todo lo que se ama de verdad, ambas son caminos en los que el hombre puede metamorfosearse de diferentes maneras.

De la razón poética, se dijo, es difícil hablar, cuando la costumbre es hablar de manera descriptivamente conceptual. Pero algunas cosas se pueden decir. Una que resulta interesante mencionar es que se trata de un modo de vida (escritura, pensamiento y vida), modo de moverse en el mundo, que apuesta por mantener la unidad respetando la particular expresión de lo singular, mirando con cautela el lado más soberbio de la razón occidental que lleva al hombre a nocivos escenarios y maneras de estar en el mundo. Es poética porque viene de *ποίησις*, una razón creadora, que hace surgir mundo igual que el arte que es poético.

Porque todo arte es poesía o... no es

*Se requiere, sin duda, algo de la astucia de Idotea
y también una parte de la constancia de Menelao para
acercarse a la metamorfosis y vencer su natural disposición a la huida*

Antonio Liberal *Metamorfosis* 2003

De lo que el arte es, mucho se puede decir, mucho más aún se puede no decir porque es profundo y móvil, está vivo y mutando, polimorfo y siempre en construcción, sin embargo, es necesario decir al menos un señalamiento si en este trabajo se quiere hablar de “arte” como metamorfosis en el discurso de Zambrano. Lo que al respecto sugiero es un pensamiento de la española que resulta muy luminoso para hablar de un arte como metamorfosis. Ese arte

tendría que ser necesariamente ποιήσις. Puede entenderse lo poético como lo relativo a la poesía como literatura, o desde su acepción griega que en nuestra lengua refiere a lo que entendemos por “crear” o “construir”, es el arte de hacer cosas, producción artística, pero también de hacerse a sí mismo en la existencia, cultivar el alma, crearnos como hombres que no sólo por el hecho de nacer estamos hechos, tenemos aún que crearnos y recrearnos.

El arte está vivo y huye al constante esfuerzo de su definición, se gesta en múltiples formas, su naturaleza es metamórfica e invita a la metamorfosis. Por ese motivo, cuando se dice aquí “Arte” se hace referencia al arte en general, cuyos variados ejemplos se han revisado en el desarrollo del trabajo, con ahínco y especial interés en el arte de la poesía, pues no debe entenderse “Arte” en el sentido tradicionalmente anglosajón que suele ceñirse a las artes visuales y las plásticas separadas de las literarias o las escénicas. La obra de arte, o el fenómeno del arte es una de las expresiones más significativas de la construcción humana que permite hacer grietas en la realidad cotidiana, en la habladuría común para reinsertarnos en una nueva manera de percibir y experimentar la cara oculta y silenciada de la realidad.

Se mencionaba que el término arte está ligado en este estudio con su acepción *poietica*, no refiriéndose exclusivamente al arte literario sino a la ruptura al continuo cotidiano, abriendo y fundando mundo, un mundo que por ser fractura es cuestionador, irreverente, ensoñación o divergencia de algún modo, develando ocultas maneras de ver. Como lo entiende Heidegger:

Todo arte es en su esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado.¹⁵⁷

En ese sentido, el arte rompe con las fórmulas cotidianas abriendo un paréntesis, suspendiendo la realidad metódica para ingresar en la fisura ontológica que nos brinda otras cadencias, juega con el tiempo y su percepción.

Aún en el momento histórico en que lo sagrado está fuera de la consideración social parece que hay un espacio rescatado, cuidado para lo sagrado como lo entendía M. Zambrano, un

¹⁵⁷ Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996. p.52

espacio para encontrarse con el mundo en sombras, el misterio que de hecho es la realidad y la impronta de advertir que esa realidad cuidadosamente trazada en fórmulas y trazos es apenas una parte, un invento que no agota el misterio tremendo y fascinante. Por eso la virtud más grácil del arte es su capacidad de hacer mirar al hombre otros mundos que son su mundo.

Lo poético del arte en las manifestaciones de la pintura, la música, la poesía, la literatura, el teatro o el performance rompe con la estructura del lenguaje cotidiano dándole un vuelco que lo saca de su utilidad práctica sustrayéndonos y sacudiéndonos, por ejemplo, en la poesía mediante la alquimia de palabras y sonidos, musicalidad y silencio. Y aun cuando se ha apostado por abolir lo sagrado en el mundo, el arte sigue invitando a una experiencia de encuentro a lo sagrado no divinizado.

La esencia poética del arte, que necesariamente al ser poética debe serlo de un poetizar profundo como Heidegger sugería, tendría que ser, en primera instancia, la misma que la del elevado pensar nuclear de un filosofar auténtico. El arte como ruptura tiene el impacto del filosofar destructor, acontecimientos que en su condición de abiertos agitan lo más entrañable desgarrando la estructura presupuesta de los métodos en que habitamos y con los que nos movemos en el mundo los hombres, pues como Zambrano pensaba: hay arte que se ve como arte, y hay también arte que hace ver. El primero responde a una construcción musical, política y cultural de lo que es el arte, el segundo es el arte que abre mundos que piden ser mirados, y no sólo abre el mundo del arte sino el mundo de la vida; es este último el arte como *ποίησις*.

Para que el mundo del arte se funde y se abra es necesaria la demora en el mirar, el estado de atención, disposición en la mirada y para ello, para un verdadero mirar, es necesario un cierto temple de ánimo y apertura para que el arte nos haga ver, una mirada que lleva en ella el arte de filosofar que no es una mirada que analiza, sería más bien una mirada que se admira, es decir, que incorpora en su interior aquello que mira.

Anhelo de atravesar el mundo metamorfoseándose

*Y todos los embriagados de vida, apertentes de ser más u otra cosa que hombres, han soñado atravesar el mundo metamorfoseándose. Anhelos que es la clave de todas las ansias de evasión, hasta de la legítima que se llama arte.*¹⁵⁸

¿Qué hombre no ha estado alguna vez embriagado? De vida, de arte, de juego, de amor o de poesía. Unamuno advirtió respecto a la embriaguez¹⁵⁹ que así como el alcoholismo no es causa de la degeneración sino una consecuencia de ésta, la torpeza y la ausencia de autogobierno que caracteriza al ebrio se puede ser perfectamente inducida con vaciedades y estupidez del pensamiento al igual que con cualquier estupefaciente, de la misma manera aquí afirmamos que la embriaguez es una consecuencia que puede surgir del extasis poético, el deleite del juego y la vida, hablamos pues de una embriaguez no en la imagen de la tontería que embota el entendimiento, sino embriaguez en el sentido dionisiaco que es la belleza extasiada de alterar la aparente indisolubilidad del individuo para una experiencia integral donde “surge el estallido de los instintos primaverales, la naturaleza se manifiesta en su esfera más alta: vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa, de tal modo que el principio de individuación aparece, por así decirlo, como un permanente estado de debilidad de la voluntad.”¹⁶⁰

¿Qué hombre no busca, a momentos ser otra cosa? Aun cuando eso otro puede ser en el fondo una de las tantas posibilidades de lo que el hombre es en potencia. Y es que los medios seres que habitan en cada hombre no son sino el hombre, esa unidad que se forma de multiplicidades, y que a su vez dicha unidad del hombre es una expresión múltiple perteneciente al todo Unitario, pues “Todo es Uno”. La literatura, la filosofía, la pintura y el arte en su diversidad nos hablan de ese anhelo como algo arcano, profundo y antiguo que reaparece cada vez en cada actualidad, más de una obra literaria habla del hastío de sí mismo

¹⁵⁸ María Zambrano. *El hombre y lo divino. op. cit., 47.*

¹⁵⁹ Unamuno. *Sobre la embriaguez seca.* El Sol (Madrid), 19 de junio de 1932

¹⁶⁰ Fragmento del libro: *Notas de Filosofía* de Jorge Olmos. México, 2004.

que no es sino la necesidad de explorar la basta multiplicidad del ser, de cada ser que es el hombre, de cada “medio ser” que le habita y quiere surgir y desplegarse.

Si el hombre se concibe como un ser fijo, inamovible, se condena a una misma condición permanente no sensible al cambio. Cuando el hombre niega su interdependencia con todas las cosas, es porque se piensa como separado de ellas, y al negar por ejemplo lo sagrado en la realidad (el misterio del ser, lo desconocido, lo cambiante, lo inasequible) niega lo divino, se niega a sí mismo rechazando uno de sus medios seres, aquellos cuya naturaleza está en intimidad con lo sagrado, pues, aunque el hombre es bestia, también halla a Dios en él. Sin embargo, lo divino que habita al hombre no agota en su condición todo lo que lo sagrado es, pues también en él hay bestialidad y otras posibilidades, por eso al elevarse como si fuese un dios sin serlo está igualmente confundido. En la conciencia cristiana el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, por lo que preguntarse por el ser hombre se relaciona íntimamente con el saber qué es Dios. El medieval aborda al hombre desde una mirada sagrada porque lo divino le habita, la modernidad por su parte no tiene atención al ser del hombre ni a lo divino, se interesa más bien en la construcción del sujeto y el individuo como persona, como yoidad.

El anhelo de metamorfosis parece sobrevivir y reaparecer, reafirmandose en distintas edades del mundo histórico. Zambrano lo ve como un ansía de evasión, pues en apariencia evade la condición humana de ser, condición fija que le condena al sufrimiento, contraria a las criaturas de metamorfosis del mundo griego, dioses de la transparencia donde danzan la poesía y la música. “Atravesar el mundo metamorfoseándose” es el anhelo a la base de toda necesidad de evasión de la realidad, deseo de algo más. Pero la evasión es en el fondo la necesidad de conciliar los medios seres, de encontrar una verdadera unidad a partir de darles espacio de ser y no de negarles o rechazarlos en nombre de una unidad impuesta. La realidad que se quiere evadir no es la realidad como *Apeiron*, sino esa otra construida artificialmente desde la negación de la interdependencia de todas las cosas en una misma y en multiplicidad, unidad que es contradicción y que es rotundamente negada por el despotismo racionalista, que no admite la contradicción, la multiplicidad, las realidades poéticas ni las verdades ficcionales que la razón poética admite y abraza, que en la visión del Λογος se vislumbran.

El recordatorio de la posibilidad de metamorfosis en el hombre nos anuncia un mensaje nada novedoso (pues tiene su base como se ha podido ver en la sabiduría de la filosofía de Heráclito, los pitagóricos, etc.), por ello se puede desprestigiar en una acostumbrada celebración de la novedad, pero la filosofía no precisamente tendría que saber situarse entre lo que se publicita como el interés de una época y lo presente como un existir propio en cada escenario, en cada ocasión.

A Zambrano le aquejan las consecuencias de lo mismo respecto a lo que Heidegger expresaba inquietud: una modernidad que no permite pensar el sentido del ser, que ha dado una determinación cerrada al ser dictaminando lo que ha de hacerse, cercando lo que ha de pensarse limitándolo a lo ente y generando una producción mecanizada que oscurece al ser. Ante ello se hace necesaria una reflexión sobre este modo moderno de pensar y una ruptura que recuerde, como le fue recordado al Lobo estepario de Hesse cuando se creía atrapado en una dolorosa bipartición de su ser en pugna, “que el hombre no es algo creado ya, sino una exigencia del espíritu, una posibilidad lejana, tan deseada como terminada, y que el camino que a él conduce sólo se va recorriendo a pequeños trocitos y bajo terribles tormentos y éxtasis, precisamente por aquellas raras individualidades a las que hoy se prepara el patíbulo y mañana el monumento.”¹⁶¹

Harry, el Lobo estepario es un ejemplo muy ilustrativo de la soledad abrumadora, la pesadumbre existencial que vive un hombre moderno cuya naturaleza está en constante tensión se trata de un ser incomunicado y extraño que sufre los efectos de una sociedad deshumanizada que orilla al aislamiento, esa deshumanización que a Zambrano tanto aquejaba, pero también es un ejemplo arquetípico que nos muestra el padecer de un hombre que se explica su ser de manera binaria y maniquea, una visión simplista de la gran complejidad del ser que es el hombre pero que invariablemente es dividido en polarizaciones. El personaje se divide a sí mismo en razón y pasión, mente y corazón, filosofía y poesía que él se explica como su parte de hombre y su parte de lobo, partición que le significa una violencia a su multiplicidad de posibilidades, sin embargo, es la única manera en que Harry puede hacerse más comprensible su hado humano y las contradicciones que hacen tensión en su interior originándole múltiples pesares. Mas aquella imagen ficticia que se crea para

¹⁶¹ Hesse, Herman. *El lobo estepario*, Alianza Editorial, Madrid, 1967, p. 84.

explicar su realidad es una grave equivocación que le ciega a entender lo que bien se expresa en el *Tractat* del Lobo estepario:

Harry encuentra en sí a un “hombre”, esto es, un mundo de ideas, sentimientos, de cultura, de naturaleza dominada y sublimada, y a la vez encuentra allí al lado, también dentro de sí, un “lobo”, es decir, un mundo sombrío de instintos, de fiereza, de crueldad, de naturaleza ruda, no sublimada (...) Si Harry quisiera tratar de determinar en cada instante aislado de su vida, en cada uno de sus actos, en cada una de sus sensaciones, qué participación tuviera el hombre y cuál el lobo, se encontraría en un callejón sin salida y se vendría abajo toda su bella teoría del lobo (...) Harry no está compuesto de dos seres sino de ciento, de millares, su vida oscila (como la vida de todos los hombres) no ya entre dos polos, por ejemplo el instinto y el alma, o el santo y el libertino, sino que oscila entre millares, entre incontables pares de polos.¹⁶²

Y es finalmente su capacidad metamórfica la que le da a Harry Heller la oportunidad de explorar sus modos de ser, explorando, sin método alguno el acontecer de su existencia, caminando errático y otras veces buscando algo en especial, y es necesario que le llegue como a modo de carta (El *Tractat*) un repaso de su vida y sus lamentos, sus pasiones y sus confusiones, una especie de confesión que da luego paso a la ruptura. Según lo que se ha podido ver en el discurso de Zambrano, si se quería, no ya salvar sino acaso cuidar para no perecer, al hombre de esa soledad y confusión características de la modernidad que tanto sufrimiento le causan, era imprescindible hacer una confesión, un repaso histórico desde las emociones y la razón de la memoria humana. También se hacía necesario cuestionar la impolutividad de los sistemas monolíticos de pensamiento, igualmente se hace necesaria la ruptura y esa ruptura es el desenvolvimiento del anhelo de metamorfosis, que es sólo una manera de nombrar la necesidad de romper lo unitario “postizo” para la experiencia de lo unitario verdadero.

La ruptura se puede dar perfectamente en el arte que abre mundo como un espacio libre para pensar, fuera de la utilidad, la vitalidad desplegada en la *ποίησις*. Pero la transformación en conformación no sólo se da en el juego de “ser otro” a la manera del personaje de ficción,

¹⁶² *Ibíd.* p.78, 79.

como lo piensa Gadamer¹⁶³, esto también se da en el momento en el que el juego disuelve las identidades fijas del creador y el espectador de la obra con la obra misma. El personaje, la obra, el juego de “ser otro” al ser ficcional no carece ni demerita su valor ontológico frente a lo “real dado”, pues podría llamarse a los seres del disfraz y del personaje como ficcionales y verdaderos sin por ello ser la descripción necesariamente contradictoria. En esta visión filosófica la verdad de la obra de arte como construcción artística es la creación de una realidad interpretada y comprendida, no hay entonces una “realidad dada” como tal, sino creación y recreación de lo real donde las dicotomías de lo ficcional y lo real no existen, lo imaginario en el mundo real no se expresa como mentira, sino como un acrecentamiento de la verdad del ser mediante la representación artística.

Lo sagrado excepcionalmente ambivalente, terrible y fascinante, amenazador y encantador, la realidad que todo llena rebosando invita al hombre a descifrar su misterio, y éste, perseguido por el delirio, hace que la inmensidad de lo absolutamente otro que es el misterio de lo sagrado se dibuje en imágenes divinas.

Aparecen los dioses que revelan la naturaleza, que se revelan al transformarse y metamorfosearse como la luz del alba revelan lo divino como algo que es distinto sin dejar de ser la misma cosa, así la roca puede tener caracteres divinos sin dejar de ser por ello la roca, oponiéndose así a uno de los más elementales principios lógicos, el de identidad, según el cual las cosas no pueden sino ser sí mismas.

Los dioses adoptan todo tipo de formas y caracteres, fugando su identidad y al mismo tiempo sin dejar por ello su mismidad. Pero las criaturas de ser, según una pretensión de que el ser es rígido, están aprisionados por su condición temporal; los hombres están sometidos por el tiempo a no mudar su naturaleza y deben pues ser una persona, un individuo, uno y el mismo.

Sin embargo, el hombre de hecho también puede ser metamorfosis, el ser participa del cambio y la transformación. Sólo hay que recordar al lobo estepario y como él, cientos de ejemplos en la literatura, en el teatro, en la fantasía y en la ensoñación del arte, el personaje

¹⁶³ Hans-Georg Gadamer. *El arte como juego, símbolo y fiesta*, 1977, p 25-84.

encarna el proceso de metamorfosis. En la creación onírica, sumamente creativa e imaginativa, el hombre es y deja de ser una y otra cosa sin dejar de ser sí mismo.

Seres que adquieren formas animales, por castigo o por pundonor, bestias quiméricas, collage de criaturas, explosiones de imaginación de la naturaleza creativa inundan los mitos de las culturas alrededor del mundo, especialmente aquellos seres que tienen una relación cercana a lo divino, aunque también aquellos que son castigados o reprendidos por las fuerzas divinas, cuyos castigos suelen ser precisamente el padecer un cambio metamórfico al cual deben quedar condenados de por vida, sin posibilidad de volver a mutar a su forma humana o a alguna otra, tal como la diosa Circe encantaba a los varones convirtiéndolos en cerdos.

En la filosofía del budismo zen se entiende que lo que se suele señalar de manera dualista como “muerte” y “vida” son parte de un proceso de metamorfosis constante, donde una etapa implica el término de la otra pero se comprenden como cambios, transformación del mundo Samsárico, muy similar a la manera en que Dionysos -figura arquetípica de metamorfosis- tiene su nacimiento mítico: una muerte unida a la resurrección; lo dionisiaco evade el padecer humano que está sujeto a la condena de la aparente inmutabilidad. El arte es el ansia de evasión más legítima del hombre según Zambrano, es el juego que aún en una actualidad que condena la contradicción operante en el Λογος, en el movimiento que va siendo, permite el juego de metamorfosis para sobrevivir la modernidad, juego que es transparencia, mutación de ser, ser otro y ser el mismo.

Hay muchas metamorfosis sucediendo, a cada momento se es y se deja de ser, siendo. En el arte el anhelo de ser otra cosa que hombres vamos ejercitando la metamorfosis de manera consciente, buscando el arte por su espontaneidad para dejar de ser, para empezar a ser, para desconocerse y en ello encontrarse, para olvidar y en el olvido recordar algo esencial, algo importante, algo valioso, simplemente algo que parece que el alma requiere y encuentra ahí. Hay mutación, el estado constante de posibilidades que se abre en la aceptación de las cosas en eterno movimiento. La manera en que se concibe la naturaleza humana determina nuestro percibir el mundo, los seres y su actuar, aceptar una naturaleza metamórfica de las cosas es entender a los seres como “ires”, como no terminados y conclusos, criaturas en camino, en construcción y destrucción constante, en permanente cambio y múltiples posibilidades que se abren y eclipsan según el andar, ajuste y desajuste en fluctuación.

Es lo común que cuando el cambio sucede de modo dramático el hombre advierte que hay transformación y muchas veces lo sospecha padeciéndolo. Lo cierto es que el movimiento es constante y aunque se le estimen valores de importancia a ciertos cambios más que a otros, la metamorfosis es permanente y en cada metamorfosis hay otras metamorfosis y cada una es también parte de otra “más grande”, pues en la interdependencia de todo lo particular que habita y conforma el Uno, una pequeña metamorfosis conlleva a muchas otras. Así las células de la pata de la larva que se metamorfosea y se integra en el cuerpo de la mariposa, hacen surgir otra pata distinta, que es un cambio sutil que conforma una metamorfosis del cuerpo de la mariposa y a su vez conforman sólo un momento de su vida en movimiento, que forma parte de una interdependencia con seres y entes de una unidad que es unidad poética, no monolítica sino musical, formada de momentos, pues es tiempo sonoro y de silencios que desaparecen y reaparecen dando pie al consiguiente, música que es reinterpretada cada vez, en cada ejecución más no con un trazo fijo, sino siempre distinta. Así mismo, no se logra nunca un ser como algo acabado, la esencia dinámica es este interpretarse y reinterpretarse en el andar.

CONCLUSIONES

A lo largo de este ejercicio hemos asomado una mirada a la historia que le precede al hombre de nuestro tiempo, hombre que somos y que trae consigo lo que ha sido en otros tiempos, lo hemos hecho desde la atención en su relación con lo divino y en la perspectiva de María Zambrano, desde su particular expresión como imagen e idea: los dioses. Para reconocer en esa relación una serie de elementos que conforman lo que en general se suele imputar, no sin cierto desprecio, al marco de lo “irracional” es decir, de todo aquello que parece contraponerse discursivamente a los planteamientos que se promueven como “lo racional”. Dentro de lo generalmente considerado opuesto a lo racional encontramos el cambio, la impermanencia y la contradicción, todas ellas características presentes en la metamorfosis, que se distingue por dichos elementos supuestamente no deseables para la pretensión del conocimiento, el pensamiento o el desarrollo de la humanidad.

Hemos podido dar cuenta de que el arte en la modernidad, a pesar de ser un entrañable aspecto humano que se ha destacado y aplaudido en diversas épocas y culturas y así mismo se ha reconocido su valor dentro del entramado de las cualidades y características humanas, no es considerado realmente importante para el desarrollo del conocimiento pues se concibe a la razón como la fuente de este, mientras que al proceso artístico se le ve por como un campo propio de lo emocional, irracional, pasional etc. Siendo a veces incluso rechazado en la visión de un mundo que presume su dominio racional y que de igual modo en consonancia con sus paradigmas se piensa emancipado de lo divino. La divinidad, como se ha podido ver en la exposición de esta tesis, tiene una relación muy cercana a la poesía, expresión artística especialmente interesante para este ensayo por tratarse de un arte de la palabra, misma herramienta y vehículo de la filosofía (supuesta opositora de la filosofía según el paradigma platónico de la expulsión de los poetas en la República).

Al revisar esta situación hemos podido percatarnos de que en uno de esos momentos que tejen la historia identificamos un sentir general consecuente a la emancipación de lo divino que el hombre irrevocablemente lleva consigo, sentir que se caracteriza por vacío y soledad de naturaleza agobiante y dolorosa.

Hemos identificado así mismo que dicho padecer está principalmente alimentado por una situación que a su vez se relaciona directamente con la idea de lo divino: el olvido de la pregunta central de la filosofía, la pregunta por el ser, pues hemos visto que lo divino puede ser entiendo cómo la realidad (*ens realissimus*) y la pregunta por el ser late en su epicentro . Dicha pregunta se ha visto abandonada como una de las diversas consecuencias de la pretensión racionalista moderna, íntimamente ligada al hecho de descartar lo sagrado y restarle importancia a su papel en la memoria humana, que si bien autores como Nietzsche hicieron valiosas propuestas dónde exhortan a enfrentar con cierta condena a la razón de la Lógica (como disciplina) para revindicar y atender a otros modos del filosofar, Zambrano por su parte apuesta por expandir la visión que se pueda tener respecto al entendimiento de lo racional y que podamos así comprender modos distintos de hacer filosofía que exploran, cuestionan y juegan desde la contradicción en consonancia con la plasticidad que el pensamiento permite, no oponiéndose al trabajo que podría tener la *Ratio* o las disciplinas que participan de ella, como sí entendiendo el lugar que ocupan los múltiples modos del

sentipensar que se despliegan en el *Logos* desarrollando la potencialidad humana recuperando la pregunta por la relación del hombre y lo divino que tiene a la base la pregunta por la realidad y el ser de las cosas.

El desarrollo de las ideas de Zambrano nos ha permitido, como lo ha pretendido también esta tesis, hacer una exhortación a considerar el ejercicio de una razón diversificada que se abra al *Logos*, permitiendo la contradicción al integrarse en el cambio y posibilitando cumplir el anhelo de metamorfosis que subyace en todos nosotros, los hombres.

Para comprender mejor lo que de base sustenta la posibilidad de dicho ejercicio nos han acompañado armoniosamente las ideas de Heráclito, Heidegger, así como la poesía de Hölderlin y las ideas de Nietzsche, la confrontación con Platón, el horizonte de razón en Kant además de la ya mencionada filosofía de la razón poética en Zambrano.

Uno de los principales obstáculos que se presentaron para hacer esta invitación a comprender modos diversos de pensamiento que no se corresponden con la Lógica disciplinar o con lo considerado racional dentro del discurso de nuestro tiempo, es inicialmente el problema de la división de lo racional y lo irracional-pasional que tiene en sus fundamentos el origen de la palabra Razón y su distinción (así como el porque se da ésta) con lo entendido como *Logos*.

Una vez poniendo en clara esa distinción y en que condiciones se da es que hemos podido revisar como lo racional tiene lugar en la filosofía Kantiana y de que manera la razón nos sirve para pensar la realidad, distinguiéndose de lo que Zambrano considera como lo real: Lo sagrado. Lo cual nos lleva de la mano a pensar en lo sagrado divinizado y su relación íntima con la poesía y la figura del poeta, para lo cual resultó sumamente ilustrativo el ejemplo de Hölderlin abordado por Heidegger que así mismo elabora en la reflexión sobre el pensar un reconocimiento a la conjugación que se da entre pensamiento elevado y poesía profunda.

El reconocer a través de Zambrano y Heidegger dicha esencia poética presente en el pensamiento también ha ayudado a comprender la naturaleza del *Logos* originario que se escucha hablar en la filosofía Heráclito en donde filosofía y poesía no están escindidas por artificios de sistemas de pensamiento, sino manifiestamente conjugados en el mismo *Logos*, dándonos así señales de que el valor y la riqueza de la poesía, la metamorfosis y el arte no

está esencialmente separados del valor del pensamiento filosófico o racional y son en realidad un continuo diversificado.

Al desentrañar lo que subyace en esta serie de argumentos que podían problematizar la tesis, se ha mostrado en compañía de estos pensadores que la división de la Filosofía como portavoz de la Razón y la Poesía como portavoz de lo irracional es resultado de interpretaciones que atienden poco o en ocasiones nada a la pregunta esencial de la filosofía (que pregunta por el ser de las cosas) y que en el pensar siempre se nos abre hablándonos la unidad de estos dos aspectos de lo humano que se pluralizan en metamorfosis desee múltiples y particulares matices, en tanto estemos dispuestos a escuchar al *Logos* que se despliega y habla al hombre también desde el arte, desde la poesía abriendo mundo e invitando a atravesar la metamorfosis siendo él mismo metamorfosis.

Es así que la metamorfosis expresada en la poesía, en el arte es un llamamiento a la religación con lo divino, el anhelo de ser otra cosa que hombres es Dionisos bailando e incitando a exorcizar y encarnar todas las posibilidades del ser, jugar con las máscaras del hombre, aquellas que a la vez son y no son, a darles voz y canto. Es el humanísimo deseo de ser otro, ser siempre algo antes que no ser, materializado en la realización de trascender las formas y desentendernos de lo coreográfico que se ha pretendido que sea la naturaleza y pensar humanos, jugar desde la plástica de sus posibilidades, desarrollando sus medios seres, exhortando a la mutabilidad de las ideas y a reconocer el sumo valor del cambio y la contradicción que vibra en el fondo de lo Real que no es distinto a lo Sagrado, que no hemos podido quitarnos aunque pretendamos, de lo que no podemos prescindir aunque creamos que sí, pues lo hemos ido evocando en distintos modos, buscando en distintos lugares y nombrado de diversas formas, pero está de uno u otro modo siempre presente, irrenunciable pues nos vive dentro.

Podemos apuntar que la discusión sobre *poiesis* y *logos* es un umbral necesario en el que nos situamos tras un demorado camino para descansar en un punto de la montaña desde donde se puede apreciar un entendimiento del arte como metamorfosis y así mismo el como la metamorfosis tienen sentido cuando la pensamos desde el *logos*, siendo esta anhelo de ser. El paisaje al que nos hemos asomado no es sin embargo una pintura inmóvil pues está vivo y en movimiento, tiene tantos senderos como se le puedan encontrar, se erosiona, cambia, es

claro ahora que se metamorfosea. Es por eso que no podemos hablar de concluir en sentido estricto, esta contemplación no termina, pues en este caso el observar y lo observado están constantemente deviniendo y por ello este apunte final no es para callar el tema sino un silencio que invita a seguir pensando.

BIBLIOGRAFÍA

Antonio Machado. *Proverbios y cantares*, Biblioteca Virtual Universal, 2010.

Aurora: papeles del Seminario María Zambrano, Núm. 10, 2009.

Calvo, I. Cuatro aproximaciones a la Teoría de los colores de Johann Wolfgang von Goethe. *Revista Diseña*, 8, 94-101. <http://www.revistadisena.com/teoria-de-los-colores-de-goethe/>

Carlos B. Gutiérrez, *Comprensión, escucha y pertenencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*. Obras reunidas: Volumen II. 2017.

D. Bernardo Pérez Andreo. *David Hume: de la Nueva Metafísica a la Verdadera Religión*. departamento de filosofía. Universidad de Murcia, 2015.

David Villena Saldaña. *El círculo de Viena. Una nota histórica*, Analítica, 8, 2014.

De Régules, S. *El lado oscuro del universo. ¿Cómo ves?* No. 58 México UNAM, Recuperado de: <http://www.comoves.unam.mx/numeros/articulo/58/el-lado-oscuro-del-universo>

Descartes, "Meditaciones Metafísicas". Ed. Gredos, Madrid 2015.

Encyclopaedia Herder Una gran base de conocimiento en humanidades. Aletheia. Herder editorial, 2017.

Enrique A. Eguiarte Bendímez, *San Agustín y la interioridad. Preámbulos y dos textos de los "Diálogos de Casiciaco"*, N° 39, 2016.

Fidencio Aguilar Viquez. *El concepto de amor en San Agustín* en http://www.geocities.com/fidens/amor_en_san_agustin.html

Flores Farfan, Leticia, Gomez Choreño, Rafael A. *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía Antigua*, Editorial Afinita, 2014.

Gianni Vattimo. *Historia de una coma, Gadamer y el sentido del ser en Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, España, Editores Dykinson, 2005.

Greta Rivara Kamaji, *María Zambrano: En torno a lo divino en Vocación por la sombra*. Edére, 2003.

Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, PAIDOS 2015. 1ª edición, 1993.

Hans-Georg Gadamer. *El arte como juego, símbolo y fiesta*, 1977.

Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Edición de K. H. Ilting, traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi Hegel, G. W. F. (1993).

Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

Herman Hesse. *El lobo estepario*, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

Hopkins, Burt C. *De regreso a la fuente del platonismo en la filosofía de las matemáticas: la crítica de Aristóteles a los números eidéticos*. *arete*, 2010, vol.22, no.1, ISSN 1016-913X.

Jadany Piedrahita Henao *Pensar el sentido del ser en ¿qué significa pensar? de Martin Heidegger*.

Jesús Moreno Sanz *Panorámica general del abismal diálogo Zambrano-Nietzsche*.

Joaquín Gil Martínez *El juicio teleológico kantiano :Su recepción y la crítica Hegeliana*, Universitat Jaume I de Catellón, p.5 , en <http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/02.pdf>

José Gaos. *Antología filosófica. La filosofía griega. Los fragmentos de Heráclito*, La casa de España en México, México, 1941.

Julieta Lizaola *Edith Stein y María Zambrano: Miradas ante lo sagrado*, instituto Tecnológico Autónomo de México, Departamento Académico de Estudios Generales, México D.F., 2007.

Kant. *Crítica de la razón pura*, Estudio introductorio por José Luis Villacañas, Editorial Gredos, Madrid. 2010.

Kant. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1785.

Kant. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1785 en <http://www.philosophia.cl/>

Kant. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Compilación: Felipe González - País Global, 1784.

La Guerra de Antonio Machado (1937) en el libro “Los intelectuales en el drama de España y Escritos de la guerra civil, 1986.

Labrada, M.A. *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Pamplona, Eunsa, 2001.

Ludwing Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Luarna ediciones, 2006.

M. Heidegger *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl GABÁS. Madrid: Trotta, 2005.

M. Heidegger Entrevista 1969 en “Martin Heidegger dialoga” citado por Wisser, R. (Ed.), *Martín Heidegger al habla*. Trad, de Don Eloy Requena y Rafael Ángel Herra. Madrid, Srvdivm 1971.

M. Heidegger, *Heráclito*, traducción Carlos Másmela, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, El Hilo de Ariadna, 2012.

M. Heidegger, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, Madrid Alianza, 1999, 2000.

Mará Zambrano. *El hombre y lo divino*. México D.F., FCE, 1955.

María Zambrano *La confesión como género literario*, Ediciones Luminar, México 1943.

María Zambrano, “ A modo de autobiografía” en *Anthropos*. Revista de documentación científica de la cultura, nº 70/71, Barcelona, 1987.

María Zambrano. *Filosofía y Poesía*, México, FCE, 1996.

Martín O. *Kant, Ontología y epistemología*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1961.

Martín Ruíz Calvente, *Antonio Machado en María Zambrano*, El Bicho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, Nº. 5, 2008.

Nietzsche. *La genealogía de la moral*. 1887.

Nietzsche: *De cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*, 2. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2014. *Notas de Filosofía* de Jorge Olmos. México, 2004

Parmenides. *El poema de Parménides*.

Ramacharaka. *Filosofía oriental de la respiración*, Talleres Medina Hermanos S.A., México. San Agustín en *Confesiones* Libro I capítulo III, Editorial Lectorum, México, 2006

San Isidoro de Sevilla, *Etimologías de San Isidoro* Versión bilingüe de Mariano Arnal, en El Almanaque, Patrón de internet, Sitio de San Isidoro de Sevilla (University of California, Los Ángeles). San Isidoro (www.netsur.com), 2006.

T. Hobbes, *Leviatan*. Madrid Alianza, 2001.

Tadashi Endo *Butoh Ma* Recuperado de <http://www.butoh-ma.de/about-tadashi-endo/>

Unamuno. *Sobre la embriaguez seca*. El Sol (Madrid), 19 de junio de 1932.

Victor Brenes Jiménez “*El pensar prudente*” como traducción de “*fronesis*” en los fragmentos de Heráclito, Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1975.

Villacañas, José Luis *Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora*, *Δαίμων Revista de Filosofía*, Año 13, (24), Universidad de Murcia 2001.

Villacañas, José Luis *Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora*, *Δαίμων Revista de Filosofía*, Año 13, (24), Universidad de Murcia 2001.

