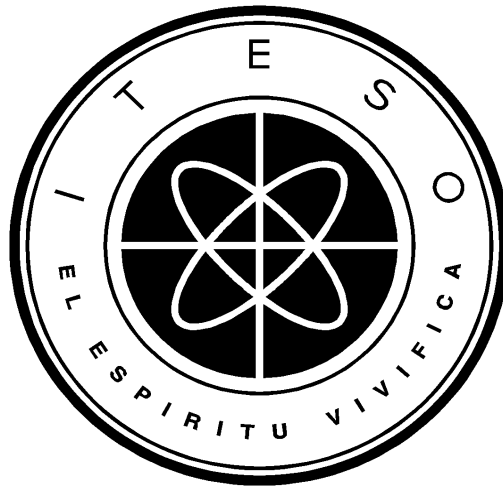


# **INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.  
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION  
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.

---



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS**

**POESÍA, UNA EXPERIENCIA VINCULANTE.**

ESBOZO POSTULADO DESDE EL SISTEMA FILOSÓFICO DE XAVIER ZUBIRI.

---

**TESIS DE MAESTRÍA PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

**PRESENTA:**

**SANDRA JESSICA CRUZ RAMÍREZ**

**TLAQUEPAQUE, JALISCO A 29 DE AGOSTO DE 2011.**



## ÍNDICE

---

---

### INTRODUCCIÓN

El por qué de mi búsqueda	9
---------------------------	---

### CAPÍTULO 1

#### Intento de blandir lo insondable

1.	Reconociendo los vericuetos del camino por emprender	13
2.	Nuestra trágica desmembración occidental	15
2.1	El mito, germen de la poesía	16
2.2	Por un lado la razón y el ser, por el otro la sin razón y las apariencias	21
2.3	Reconciliar nuestros fragmentos	28
3.	La experiencia poética	31
3.1	La experiencia poética, un atisbo desde nuestra dimensión individual psico – orgánica	32
3.1.1	Capacitados biológicamente para experimentar poesía	34
3.2	Contemplación y renuncia	36
3.2.1	Gratuidad, determinación y conquista	39

3.2.2	Desdibujados mis límites en una experiencia inefable	40
3.3	La experiencia poética, un atisbo desde nuestra dimensión socio-histórica	45
3.3.1	Las afirmaciones del poema	47
3.3.2	Búsqueda poética de fundamento	48
3.3.3	El poema, postulación de lo que la realidad podría ser en su fondo	50
4.	El poema es puente, lugar de encuentro	52
4.1	Voz del poeta, voz de comunidad	53
4.2	Poesía libertaria	56
4.3	Encuentro con el otro a través de la experiencia poética	59
4.4	Dimensiones de otredad en el poema. Del sentido a la comunión	62

## **CAPÍTULO 2**

### **El otro a quien me vinculo en la experiencia poética**

1.	Convertidos en jaulas incommunicables	71
2.	Antecedentes de una vida solitaria	73
3.	La soledad, el costo de la libertad	78

3.1	El otro como otro-yo por analogía	78
3.2	El otro como término de mi sentimiento	80
3.3	El otro como ser en sí y para sí	80
3.4	El otro como límite de mi yo	82
3.5	El otro como deseo-otro apetecido	84
3.6	El otro como esfera del ser del tú y nosotros	89
4.	Construyendo un mundo común	91
5	Lo que queda en mí del otro. No sus ojos, sino su mirada	93
5.1	El otro como fuente de comportamiento, vía abierta para mí	94
5.2	En libertad decido aislarme o abrirme a los otros	96
6	El otro como impronta de lo humano que hay en mí	98
6.1	Personeidad y personalidad	101
6.2	La intervención del otro en mi vida	104
6.3	Diversos y sociales	106
6.4	Convivencia, comunidad y comunión	107

6.5	Experiencia de comunión	109
6.6	Comunicación y expresión	114
6.7	La expresión poética	116

### **CAPÍTULO 3**

#### **En la experiencia poética se nos revela lo que somos y se nos invita a ser aquello que somos.**

1.	La realidad es Inteligible, fruible y determinable	118
1.1	Nuestra sustantividad humana	119
1.2	Vivir es poseerse	122
1.3	Verdad, belleza y bondad, tres modos de actualización de lo real	124
2.	Dimensión sentimental humana	125
2.1	Los sentimientos	127
3.	El sentimiento estético	128
3.1	Actualización frutiva de lo real en su apertura e in especificidad	130
3.2	La conmoción sentimental	131
4.	El sentimiento campal	133
4.1	Actualización de la realidad como ámbito de fruición	134

en mi sentimiento	
4.2 Actualización fruitiva del poema	134
4.3 Es la realidad la que puede ser o no poética	139
5. El sentimiento mundanal	141
5.1 El ámbito de fruición se torna sistema referencial	147
5.2 El esbozo sentimental de posibilidades	150
5.3 La experiencia del esbozo sentimental	154
5.3.1 La experiencia poética	156
6. La compasión y el saber poético	160
<b>Conclusión</b>	164
<b>APENDICE A</b>	
• Debate sobre la localización cerebral de las funciones biológicas	167
• Estructuras cerebrales y emociones	169
<b>APENDICE B</b>	
• Zubiri: Realidad e inteligencia	172
• Inteligencia sentiente	174

• Actualidad	175
• Modos de actualización de lo real	175
• Las cosas reales se tornan cosas sentido	178
• Los serías o simples aprehensiones: percepto, ficto y concepto	179
• Lanzados hacia el fondo de lo real	183
• Conocer y experimentar	185
• Los tres modos de intelección sentiente constituyen una unidad estructural	186
• En qué consiste el saber	187
<b>BILIOGRAFÍA</b>	189

## INTRODUCCIÓN

---

---

### El por qué de mi búsqueda

El arte humaniza. Fue la intuición con la que emprendí mi búsqueda. Pero ¿Qué significa que el arte humanice y cómo lo consigue? Surgieron enseguida preguntas insoslayables que ponían en cuestión mi premisa inicial, porque no creo que todo lo que se ha legitimado como arte posibilite que nuestra configuración personal sea comunitaria, condición necesaria para que nuestra vida sea humanamente vivida. El arte para mí perdió entonces el halo seráfico que le confería un supuesto atributo esencial emancipatorio.

Que lo artístico no es un atributo esencial de los objetos es una afirmación que a nosotros, posmodernos, nos resulta evidente. Basta darnos una vuelta a cualquier galería de arte contemporáneo para preguntarnos cómo es que llegaron hasta ahí los objetos más ordinarios y anodinos. Y sin embargo, si miramos aquellas piezas con el ánimo de entender lo que ahí acontece, sin descalificarlas *a priori* porque no corresponden ni en su forma ni en su discurso a los cánones de la tradición asimilados, más de alguna vez nos sorprenderá el estado de reflexión y conmoción en el que nos encontramos frente a ellas.

Si cambia el arte y cambia nuestro gusto estético, el valor artístico es entonces un atributo histórico<sup>1</sup>; sin que esto quiera decir que se trate de un mero añadido, una cualidad absolutamente exógena al objeto y adicionada por nosotros al contemplarlo, puesto que es justamente el objeto el que a partir de sus contenidos suscita en nosotros el despliegue de evocaciones necesarias para entenderlo y colmarlo de sentido.

---

<sup>1</sup> La historia del arte da cuenta de cómo han ido cambiando los criterios estéticos desde donde se producen y se aprecian las obras, pero la diversidad de esos valores no se funda primariamente en categorías formales, sino en la realidad de la que emergen, a partir de esa realidad es que se configuran y establecen los cánones y las categorías estéticas. Tal dependencia no es una presunción trivial, puesto que cuando se olvida esta génesis fundamental, como de hecho ha ocurrido ininidad de veces, desde el poder se imponen determinados valores, aunque éstos no correspondan a la realidad de los pueblos, imposibilitando de este modo su reconocimiento en el arte y el despliegue de evocaciones que vinculen a los hombres.

Es un error creer que nuestro gusto estético está determinado por convencionalismos o cánones formales establecidos desde la academia, las instituciones culturales o la teoría del arte. Si nuestro gusto estuviera sujeto a los formalismos académicos y teóricos formulados en nuestra época ¿cómo sería posible entonces que algunas obras del pasado sigan suscitando en nosotros las más diversas evocaciones emotivas? Ignorar los cánones no imposibilita que quedemos absortos ante ciertos poemas literarios, plásticos, escénicos o sonoros, no importa si éstos son contemporáneos o corresponden al pasado. Es nuestra propia experiencia vital la que va prefigurando de algún modo no solamente nuestro gusto, sino nuestra sensibilidad y disposición ante determinadas realidades, sean o no artísticas.

No se trata propiamente de gusto estético, debe existir algo más, un elemento furtivo, que sin ser una cualidad esencial del objeto, puede ocasionalmente hacérsenos presente durante la aprehensión de aquella realidad. ¿En qué consiste ese elemento? Cuando miro mi experiencia con el arte, no importa si la pieza corresponde al periodo clásico, moderno o contemporáneo, me doy cuenta de que ocasionalmente padezco una turbulenta conmoción emocional; esa profunda sensación puede llevarme incluso al llanto. Es un llanto noble, porque es esperanzador y catártico. Para mi tristeza, ese estremecimiento del que disfruto tanto es terriblemente breve, y se presenta además con escasísima frecuencia.

La conmoción que invoco no es privativa del arte. Yo misma he tenido esa sensación frente a otras realidades, sociales o naturales. Observo con cuidado este sentimiento intentando definirlo, desentrañarlo. Un sentimiento profundo, en ocasiones dichoso y otras veces lastimero, pero siempre epifánico. Es ciertamente breve, pero deja tras de sí una melancolía que perdura, que acompaña y envuelve. Lo que súbitamente se revela en esta experiencia es de carácter vinculante. De algún modo misterioso se desvanecen las barreras que nos aíslan del mundo y de los otros. Uno se siente comunicado, integrado a algo que nos colma y desborda; llamo poética a esta experiencia.

Sobre ella trata mi tesis. En mi indagación me acompaño principalmente, como fondo del que emerge mi reflexión, de la filosofía de Xavier Zubiri, porque ahí he encontrado la manera de radicalizar mi aproximación a esta experiencia evanescente, y porque además de proveerme un *corpus* filosófico que me sirve de sistema referencial, canon y mensura, se ha constituido también en el método de mi búsqueda.

¿Qué es la experiencia poética? Es la pregunta del primer capítulo. Pruebo nociones sustraídas de diversos campos para encontrar la determinación de la poesía. En todos esos sondeos la realidad poética<sup>2</sup> se afirma como experiencia de comunión. Pero ¿Qué o quién es el otro a quien me vinculo en esa experiencia? Es la pregunta que se plantea en el segundo capítulo. La necesidad de la cuestión radica en que es inadmisibile obviar la presencia del otro. Si el otro fuera sólo un fantasma creado por analogía desde la despótica razón del sujeto, como se le ha considerado erróneamente durante siglos, entonces no podríamos vincularnos efectivamente con él, porque jamás saldríamos de nuestra mismidad. Es preciso que ese otro sea, como yo, una realidad viva y latiente, demandante de mi responsabilidad, inquiriente, amable. Una realidad que se me presente directa, inmediata y unitariamente y a cuya intimidad pueda asistir compenetrándome con ella.

¿En qué podría consistir esa íntima vinculación que experimentamos en la poesía?, ¿Por qué la poesía se manifiesta en nosotros como una experiencia de comunión? Es la pregunta que abordo en el tercer capítulo. Descubro que la experiencia poética pende de la actualización frutiva de la realidad temperante en mi dimensión sentimental. En esa experiencia se actualiza mi propia realidad como momento del mundo, en respectividad con las realidades fruidas; por ello nos sobrecoge, porque tenemos un atisbo de nosotros mismos perteneciendo a algo que nos sobrepasa. Sentimos nuestra realidad rebasándose a sí misma, abierta y en articulación con la

---

<sup>2</sup> Realidad contenida siempre en la experiencia pues fuera de ella nada es.

nuda realidad. Nos encontramos sintiendo con otros, compenetrados, nuestro sentir es co-sentir el gozo, la esperanza, la angustia de los otros. Descubro que su destino es también el mío, es destino común. El fundamento de la experiencia poética es, por tanto, el sentimiento en el que he logrado incorporar el asombro padecido a nivel mundanal, tras develárseme mi realidad personal trascendida y en comunión con la nuda realidad. Llevo el mundo al campo de realidad fruida y mi sentimiento adquiere entonces una dimensión compasiva. Comparto con el otro su pasión, su pena o su gozo.

La compasión del sentimiento es una dimensión dual, por un lado es padecer con otro su pasión; sentirme, con él, afectado por la realidad, aunque nuestros sentimientos ante ella no sean semejantes. Por otro lado es ímpetu, disposición de nuestro ánimo a la acción ética, impulso que nos lleva a hacernos cargo de la realidad de algún modo. La compasión nos impone la necesidad de responder, abriéndonos en esta exigencia la posibilidad de humanizarnos.

## CAPÍTULO 1

---

---

### Intento de blandir lo insondable

#### 1. Reconociendo los vericuetos del camino por emprender

¿Qué es la poesía? El intento de responder a esta pregunta es temerario, y lo es para mí por dos razones, la primera responde a una personal e insoslayable incapacidad, yo no soy poeta, y me faltarán seguramente las palabras para hablar con cabalidad de lo que por propia naturaleza es insondable. Porque de la poesía quizá sólo puedan hablar con verdadera autoridad los poetas, autoridad que les viene no necesariamente de una profusa fluidez argumentativa, que muchos la tienen y muy notable, sino de su radical habitud de aproximarse a la realidad con el ánimo más despierto a los afectos que el común de los hombres. Y cuando lo hacen, cuando los poetas dicen lo que la poesía es, no necesitan del discurso sistemático porque en sus poemas se transluce la poesía, la poesía que no es privativa del poema, pero que encuentra en él su morada favorita.<sup>3</sup> A la poesía podemos encontrarla también en la naturaleza, en la realidad que nos conmueve; subyace en toda expresión humana que nace de una necesidad vinculante, aunque no siempre estemos lo suficientemente despiertos para percibirla. Pero es en el poema en donde la poesía se deja sentir con inusitada franqueza; retoza y se despliega, a veces con sensual languidez y otras con ferocidad. Esto no quiere decir que sea así para todos, o mejor dicho, que todos en cualquier poema tengamos la fortuna de hallarnos con la poesía, porque todo poema es siempre una realidad abierta a su recreación y resignificación, es siempre un espejo, a veces de intransitable opacidad, pero otras, por ventura, trastoca casi milagrosamente nuestra realidad y nos la vuelve diáfana.

La segunda razón que da cuenta de la temeridad de la pregunta es el propio *qué* de la cuestión. Porque todo *qué* lleva en sí mismo, formal e inherentemente, la

---

<sup>3</sup> Habremos de entender poema aquí sin restringirlo a un género literario, sino como creación artística en general, no importa si se trata de un poema construido con palabras, con imágenes, o con sonidos y silencios.

pretensión de una determinación, y la poesía, como bien diría el poeta catalán Agustí Bartra, es como el gato de *Alicia en el país de las maravillas* que se desvanece al menor soplo de la lógica, dejándonos sólo, en el mejor de los casos, con la radiografía de un fantasma<sup>4</sup>.

Intentar afirmar lo que la poesía es, supone en principio una dificultad mayor que la determinación de cualquier realidad aquende a la que estoy habituado. Salvando las dificultades que penden de mi propia capacidad perceptiva y siempre echando mano del bagaje simbólico del que me ha provisto la tradición cultural en cuyo seno he crecido, yo puedo, por ejemplo, afirmar que esto que está frente a mí es en realidad un libro, una manzana o una ceiba.

Por otro lado existen realidades cuya determinación es bastante problemática, pero esa dificultad no se desprende de que esas realidades, a diferencia de las descritas, sean entidades transmundanas, elaboraciones exclusivas del pensamiento que no pueden por definición serme presentes jamás; por ejemplo la dignidad, la justicia o en este caso la poesía, evidentemente no son realidades del orden en que lo son las antes referidas, posiblemente no tienen la concreción física necesaria a mi percepción como si la tienen la ceiba, el libro y la manzana. Sin embargo, si son ideas o elaboraciones de la intelección, lo serán siempre a partir de y para explicarnos la concreta realidad que nos está físicamente presente.

Esas abstracciones no serán ideas inmutables y eternas flotando en el allende como pretendería Platón, sino aspectos de la interacción humana con las cosas y con los otros, elaboraciones sobre la realidad, en cuyo seno nacen, se esgrimen, se transforman, nunca últimas sino aproximativas, portadoras de tiempo y perspectiva, posibilidades que participan en forma real y efectiva en la fluencia vital de nuestra realidad individual, social e histórica. Posibilidades que manifiestan más expresamente la apertura de la propia realidad en la que inexorablemente estamos y

---

<sup>4</sup> Agustí Bartra se refiere a un comentario hecho por el intelectual francés Roger Caillois, y que utiliza como imagen inaugural de su ensayo *¿Para que sirve la poesía?*, siglo XXI, México, 1999, p. 17

a la que mediante nuestras elecciones y acciones vamos determinando y recíprocamente en la que vamos siendo determinados.

Determinación que nunca es concluyente porque la propia estructura de la realidad no admite clausuras definitivas, sino que se va configurando indefectiblemente en el devenir histórico. ¿En qué radica la apertura de la realidad y cómo en esta apertura se fundamenta la esencia de la experiencia poética?, es una cuestión que será abordada progresivamente en éste y el tercer capítulo. Lo que aquí interesa es aproximar una afirmación de qué es la experiencia poética, entendiendo que tal afirmación no puede tomarse como verdad incontestable. Cualquier afirmación que se dé de la poesía será siempre provisional según las razones antes expuestas. La afirmación a la que lleguemos aquí será para nosotros el hilo de Ariadna que nos permita explorar, acaso sólo como atisbo, el laberinto poético, tan intrincado, tan en la sombra; laberinto transitable sólo mediante la experiencia, que en un arrebató de lucidez anímica por un instante puede llevarnos al jardín indecible de su centro.

## **2. Nuestra trágica desmembración occidental**

Justamente por insondable, por vivir en la sombra de lo indecible, la poesía y sus encuentros fueron desdeñados a lo largo de los siglos desde la antigua Grecia, a cuyo pensamiento podemos atribuir el origen y la dirección del derrotero intelectual en occidente. Sólo ante la facultad de la inteligencia, el *nous* para los griegos, podía el ser manifestarse con perfecta adecuación y ser declarado mediante el logos. La declaración del poeta no es logos, sino opinión, mera creencia, ya que para él, el ser es inaccesible. Así, a la dimensión racional del ser humano se le erigió desde entonces como la facultad exclusiva para el conocimiento estricto y universal de la verdad, mientras que la dimensión sensible, atrapada en la maraña de lo múltiple, no podría nunca ni aspirar a convertirse en vía de conocimiento verdadero; quienes vivían bajo su dominio, como los poetas, estaban condenados a la ceguera, a recorrer las sombras de lo aparente con su obra fascinante e inútil, aunque peligrosa,

porque desviaba con su encanto a las almas de su beata ascensión a lo indiviso y eterno.

Fuimos divididos, desmembrados en dos mitades opuestas e irreconciliables, que paradójicamente habrían de permanecer siempre juntas y en perpetua tensión, en guerra fría o declarada, como fuente de dicotomías. Intelección y sensibilidad, razón e intuición, el cerebro y el corazón debatiéndose la preeminencia de lo humano a lo largo de los siglos.

Mas no siempre fue así, si miramos hacia atrás en el tiempo hasta alcanzar las huellas de nuestros predecesores más antiguos, podremos descubrir entre los vestigios de sus obras la imagen de un mundo que ahora nos resulta extraño, una cosmogonía edificada por un saber en el que no pueden distinguirse parcelas, pero que progresivamente se dividió en ciencia, en poesía, en filosofía y en religión, olvidando gradual e imperceptiblemente su origen común.

## **2.1 El mito, germen de la poesía**

Pensemos en el hombre primigenio, vulnerable ante la hostilidad y magnificencia del mundo que le envuelve. Ha de salvar, por todos los medios posibles, las condiciones adversas que se le presentan. Busca refugio ante las tempestades, alimento y agua para saciar el hambre y la sed, compañía para sentirse seguro y amado. Satisface en principio sus necesidades vitales, pero enseguida se pregunta de dónde viene todo cuanto le rodea, lo que le intimida, quién dispuso que él estuviera ahí y le prodiga lo necesario para vivir. Surgen entonces los dioses, como un intento del hombre por explicarse el mundo y sus fenómenos.

Vistas a la distancia, esas verdades pueden parecer ingenuas, pueriles, sin embargo distan mucho de serlo, basta reflexionar en torno a la enorme dificultad que implica pensar sin prejuicios, sin supuestos que nos sirvan de asidero, para concebir tan ardua tarea y ponderar con justicia las creencias de aquellos hombres.

Para entender cómo es que nace la poesía o el germen de ella, tendríamos que remontarnos a la tradición mítica de las culturas primigenias, o tratar de retroceder hasta alcanzar nuestras exploraciones infantiles cuando podíamos formular nuestros hallazgos del mundo con la más vívida y legítima poesía. Como hace Koestler al intentar mirar a través de los ojos de aquellos hombres distantes en el tiempo y obsequiarnos en su afán un hermoso pasaje de su niñez.

Cuando trato de ver el universo como lo veía un babilonio alrededor del año 3000 a.C., debo abrirme paso a tientas hasta mi propia niñez. A la edad de cuatro años sentía que mi comprensión de Dios y del mundo era satisfactoria. Recuerdo que en una ocasión mi padre me señaló con el dedo el cielorraso adornado con un friso de figuras danzantes y me explicó que Dios estaba allá arriba observándome. Inmediatamente tuve la convicción de que los danzarines eran Dios y, en adelante, les dirigí mis plegarias para pedirles su protección contra los terrores del día y de la noche. Me complazco en imaginar que, más o menos de la misma manera, las figuras luminosas del oscuro cielo del mundo debieron haberles parecido a los babilonios y a los egipcios, divinidades vivas. Géminis, el Oso, la Serpiente, les eran tan familiares como a mí aquellas figuras que bailaban al son de la flauta; no se les creía muy lejanas y tenían poder sobre la vida y la muerte, las cosechas y la lluvia.<sup>5</sup>

Mesoamericanos, babilonios, egipcios, no importa de qué cultura originaria se trate, formularon a partir de su asombrada aprehensión de la realidad alegorías míticas que les dieran sentido y seguridad. Mitología que como tradición fue legada a sus sucesores, quienes pudieron, a partir de ella, ampliar su horizonte y buscar nuevos saberes.

El mundo de los babilonios, egipcios y hebreos era como una ostra, con agua por debajo y más agua por encima, todo sostenido por el sólido firmamento. [...] La ostra de los babilonios era redonda; [...] El universo de los egipcios era una ostra más rectangular, o más bien una caja; la tierra era el piso; el cielo una vaca cuyas cuatro patas descansaban en los cuatro ángulos de la Tierra, o bien una mujer que se apoyaba sobre los codos y las rodillas; [...] Las estrellas fijas eran lámparas suspendidas de la bóveda o sostenidas por otros dioses. Los planetas navegaban en sus propias naves a lo largo de canales que partían de la Vía Láctea, gemelo celeste del Nilo. Alrededor del día quince de cada mes, la divinidad Luna se veía atacada por una feroz marrana que la devoraba a lo largo de una agonía que duraba quince días; luego renacía. A veces la marrana se la

---

<sup>5</sup> Koestler, Arthur, *Los sonámbulos*, Ciencia y desarrollo de CONACYT, México, 1981, p. 19

devoraba por entero, y se producía entonces un eclipse lunar; a veces, una serpiente se devoraba el sol, lo cual provocaba un eclipse solar. Pero estas tragedias, como las que se sueñan, eran a la vez reales e irreales; en el interior de su caja o de su seno materno quien soñaba se sentía muy seguro.<sup>6</sup>

¿Dónde comienza el pensamiento científico y termina el poético, dónde el pensamiento religioso cede el paso al filosófico? En realidad, en sus orígenes uno y otros se recubren. ¿Podríamos llamar a aquellas elaboradas fábulas mera superstición producto de una mente agitada e imaginativa? ¿O considerarlas protociencia, protofilosofía o protopoesía?, o bien podríamos reconocer que aquellos hombres edificaron las más extrañas alegorías partiendo siempre de lo que la realidad más próxima les proveía. Entonces la Vía Láctea debía ser un río como el Nilo; las estrellas, lámparas suspendidas como las luminarias que utilizaban para alumbrar sus noches; la bóveda celeste una vaca o una mujer, de cuya entraña manaba como lluvia el sustento de sus campos, analogía innegable del néctar materno que favorecía su propio crecimiento; y cuando la Luna y el Sol desaparecían, debían sin duda haber sido engullidos por animales feroces, como los que con su acecho excitaban sus temores.

Tendríamos que preguntarnos si filósofos, científicos y poetas no proceden del mismo modo en la actualidad al construir teoría o edificios poéticos. Movidos por una imperiosa necesidad de sentido, intentan, imaginativamente, aproximarse a la realidad profunda de las cosas, desentrañar el mundo para conocer su estructura y las misteriosas relaciones que operan en su fondo, partiendo de lo real que les es presente y apoyándose en el andamio de significaciones del que son herederos para expandirlo, para superarlo, incluso negándolo, aunque siempre tendría que ser admitiendo que sin él, como punto de apoyo, el nuevo hallazgo hubiera sido imposible. Sin embargo, podemos también advertir que a pesar del dinamismo de la realidad, durante largos periodos en la historia, mitologías y construcciones teóricas se han impuesto y legitimado desde el poder como dogma, abatiendo casi hasta la

---

<sup>6</sup> Ibid p. 20

inmovilización el ánimo de los hombres en su afán de conocer el mundo y de irse humanizando.

El mito era entonces, como es ahora la ciencia y la filosofía, búsqueda de fundamento, inmersión en la realidad para alcanzar su fondo; un intento de penetrar más allá de lo que la razón puede explicar, aunque sus encuentros estuvieran destinados a actualizarse a un nivel emocional más intuitivo y difuso, pero con una carga de experiencia más vigorosa que los hallazgos provistos únicamente por la razón.

El mito y la razón tienen una historia común. La razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando. [...] El paso del *mito* al *logos*, el desencantamiento de la realidad, sería una dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. [...] Su autopoiesis está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es sólo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas. [...] Naturalmente, hay que reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para percibir en el mito una verdad propia. Que a la experiencia que el arte hace del mundo le corresponde un carácter vinculante y que este carácter vinculante de la verdad artística se asemeja al de la experiencia mítica.<sup>7</sup>

El mito era para el hombre vía legítima de aproximación a la realidad, búsqueda emprendida sin el ánimo de dotar de supremacía a la sensibilidad o a la intelección frente a los fenómenos que le envolvían en su profusa multiplicidad. No pretendía entonces el hombre desentrañar la maraña de apariencias y librarse de ellas para quedarse con el ser presuntamente inmutable escondido tras la inmediatez deviniente que se imprimía en sus sentidos. Fieles a aquella remotísima tradición, los poetas continuaron emprendiendo sus búsquedas teniendo cuidado de no dislocar la reflexión mediadora y la experiencia inmediata, logrando edificar aún con las singularidades más ínfimas provistas por el devenir poderosas filigranas de

---

<sup>7</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Mito y Razón*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 20, 21

significación, en donde el entramado de la realidad late febrilmente mostrándose desnudo.

Giambattista Vico, hacía del lenguaje poético el inicio de toda civilización: “*toda civilización tiene que pasar por la edad poética de los dioses para alcanzar la edad también poética de los héroes y sucumbir en la era puramente racional de los hombres.*”<sup>8</sup> Ante esta afirmación, es preciso preguntarnos si aquella mitología es en verdad resultado de un pensamiento pre-lógico. De ser así, ¿Cómo podríamos explicar que hasta nuestros días persistan en todas las culturas las creencias mágicas y la disposición a lo sagrado? Paz radicaliza lo anterior y se pregunta si de verdad existe eso que se llama una sociedad primitiva.

Los lacandones, por ejemplo, pueden ser considerados como un grupo que vive en condiciones de real arcaísmo. Sólo que se trata de los descendientes directos de la civilización maya, la más compleja y rica que haya brotado en tierras americanas. [...] Ni su mentalidad es pre-lógica, ni sus prácticas religiosas representan un estado pre-religioso, ya que la sociedad lacandona no precede a nada. [...] Lévy-Bruhl afirma que la necesidad de participación seguramente es más imperiosa e intensa, incluso entre nosotros que la necesidad de conocer o de adaptarse a las exigencias lógicas. Es más profunda y viene de más lejos. [...] Por tanto,] no parece legítimo designar [a todas las actitudes que resultan de esta necesidad de participación] con el adjetivo de “primitivo”, pues no constituyen formas antiguas, infantiles o regresivas de la psiquis, sino una posibilidad presente y común a todos los hombres.<sup>9</sup>

Gadamer señala que el mito, primera forma de poesía, fue concebido a partir de la Ilustración como el concepto opuesto de la explicación racional del mundo. Sin embargo, la razón se enfrenta ante la imposibilidad de cumplir su propia exigencia. La razón se debate en la justificación de todo, pero desfallece ante el enigma de sí misma, ante el misterio de su propio origen; de tal forma, que el conocer reposa sobre un no conocer, impotente, a pesar de todo su poder, a la domesticación de su causa; constancia de ello dan las innumerables teorías epistemológicas que intentan explicar ¿cuáles podrían ser las condiciones de posibilidad del conocimiento?. La

---

<sup>8</sup> Xirau, Ramón, *Poesía y conocimiento*, El Colegio Nacional, México, D.F., 1993, p. 7.

<sup>9</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, en *Obras completas*, edición del autor, 1er tomo, Fondo de Cultura Económica, colección Círculo de lectores, 2ª. Edición, México, 2003, p. 133.

razón que se declara autosuficiente, y se yergue independiente con toda su soberbia olvidando incluso su búsqueda fundamental, se convierte en racionalismo y su poder en mera dominación, imponiendo su verdad como absoluta frente a otras posibilidades de exploración del mundo. Ya sus logros serán una profunda contradicción al sentido de su propia existencia derivada, que sólo genuinamente existe si está orientada a humanizar, a emancipar.

## **2.2 Por un lado la razón y el ser, por el otro la sin razón y las apariencias**

A pesar de que en los primeros orígenes del pensamiento occidental la división entre racionalismo puro y sensibilidad poética es inadmisibles, puesto que la expresión de ambas es connatural al mito, gradualmente la dimensión intelectual del hombre fue adquiriendo preeminencia en el mundo griego, en donde el Ser se convirtió en el principio y el canon de toda problematización filosófica, y a la dimensión intelectual se le atribuyó justamente la videncia del Ser, orientada a desvelar lo Inmutable más allá de la contingencia y a ascender entre la multiplicidad de las cosas hasta la presencia prístina y una de la Idea. Mientras que a la sensibilidad, prendada fatalmente en las apariencias del mundo, le correspondía errar entre las sombras. Su raíz, de la que no lograría nunca desprenderse, era la sinrazón, la manía.

Filosofía y ciencia transitaban por la senda de la razón siempre luminosa, pues la verdad era su faro. A la poesía, como dice Zambrano, *“se le condenó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes, terriblemente indiscreta y en rebeldía. [...] la poesía era una herejía ante la idea de verdad de los griegos. Y también lo era ante su exigencia de unidad, porque traía la dispersión del modo más peligroso: fijándola”*<sup>10</sup>, suspendiendo el cambio, su tiempo, mas no su fluencia viva, a la que nos abandonamos sensiblemente para ser conducidos hacia una orilla distante de lo que se ha considerado por mucho tiempo la razón legítima. *“El filósofo a la altura en que Platón*

---

<sup>10</sup> Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1996, p. 14

*había llegado, tenía que mirarla con horror, porque era la contradicción del logos en sí mismo, al verse sobre lo irracional. La irracionalidad de la poesía se concretaba así en la forma más grave: la rebeldía de la palabra, la perversión del logos funcionando para descubrir lo que debe ser callado porque no es*<sup>11</sup>, porque es sólo aparente, engaño y trampa para la carne y sus pasiones, de las que el alma virtuosa ha de despojarse.

Sobre el Alma Platón dice en *La República*: “*Más para conocer bien su verdadera naturaleza, no debe considerársela, como hacemos nosotros, en el estado de degradación a que la traen su unión con el cuerpo y todos los males que son consecuencia de esa unión; es preciso que la contemplemos atentamente con los ojos del espíritu*”<sup>12</sup>, y expresa en el Fedro que “*ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la región que se extiende por la cima del Uranos; ninguno la celebrará jamás dignamente, [...porque] la esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia*”<sup>13</sup>, el *nous* que capta el mundo mediante el *noein*. Lo que el *nous* o *mens* piensa y descubre, es el sentido de realidad que pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas, llevándole por encima de las impresiones de su vitalidad, de las impresiones de su cuerpo, al reino de lo que las cosas son en verdad. Así el hombre, inserto en el mundo de la mutabilidad y las apariencias, sólo existe apoyándose en este presunto aspecto de la permanencia que su mente le otorga.

Platón argumentaba que el hombre ha de elevarse desde la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional, siendo esta facultad el recuerdo de lo que el hombre ha visto en el Uranos, donde moran los Dioses; es decir, las esencias, la Verdad. Por tanto, no es casual que Platón conceda al poeta y al artista el sexto lugar de transmigración, después del rey justo o guerrero poderoso, del político, financiero o negociante, del atleta o médico y del adivino o iniciado, seguido del labrador, del sofista y el tirano, porque “*la poesía ha sido en todo tiempo, vivir según*

---

<sup>11</sup> Ibid. p. 47

<sup>12</sup> Platón, *La República*, Libro X, Editores unidos mexicanos, México, p 375

<sup>13</sup> Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, D.F., 2003, p. 267

*la carne. Ha sido el pecado de la carne hecho palabra, eternizado en la expresión, objetivado*<sup>14</sup>.

Platón, quien rechazaba la pretensión de verdad de los poetas fue, sin embargo, en palabras de Zambrano, “*un poeta por naturaleza y un filósofo por decreto del destino*”<sup>15</sup>, pues admitió bajo el techo de su “inteligencia racional y conceptual”, la forma narrativa.

En el pensamiento griego encontramos la relación entre mito y logos. La argumentación racional se extendió hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. [...] en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al logos y muchas veces es su culminación, [...] son narraciones que a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad.<sup>16</sup>

Pero en la pretensión de llevar dialéctica y ascendentemente el *nous* hasta alcanzar la contemplación del Ser, es posible reconocer, según advierte el historiador y filósofo italiano Giorgio Colli, cómo el mismo Platón, con quien nace propiamente la filosofía en tanto que expresión escrita del diálogo, mira con veneración el pasado, cuando el pacto entre hombres y dioses no se había roto y existían verdaderamente los sabios. Sin embargo, a pesar de ser continuación escrita de aquella primigenia sabiduría, la filosofía surge como tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido; es decir, como fenómeno de decadencia, porque el *amor a la sabiduría* es inferior a la *sabiduría*, con la que pudo ser agraciado el hombre en otro tiempo.<sup>17</sup>

De aquella era de la sabiduría, en la que Colli incluye la época presocrática, no podemos conocer los orígenes más antiguos sino es remontándonos a la tradición poética griega, para ello, configura una interpretación homóloga a la que sugiere Nietzsche para explicar los orígenes de la tragedia. En su interpretación de las nociones nietzscheanas de lo apolíneo y lo dionisiaco podemos advertir también un

---

<sup>14</sup> Zambrano, María, Op. Cit. p. 14

<sup>15</sup> Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, El Colegio de México, México D.F., 1991 p. 15

<sup>16</sup> Gadamer, Hans-Georg, Op. Cit. p. 27

<sup>17</sup> Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983, pp. 11-17

principio hipotético de la división del hombre en dos potencias incompatibles que son el sentir y el inteligir, división que permearía el pensamiento venidero.

Nietzsche parte de las imágenes de dos dioses griegos, Dionisos y Apolo, [...] de los conceptos de dionisiaco y apolíneo delinea ante todo una doctrina sobre el surgimiento y la decadencia de la tragedia griega, y después una interpretación de conjunto de lo griego e incluso una nueva visión del mundo. [En lo que a sabiduría se refiere] hay que conceder la preeminencia a Apolo más que a Dionisos. [...] Sabio no es quien cuenta con una rica experiencia, quien descuella por la habilidad técnica, por la destreza, por la astucia como lo era, en cambio, en la era homérica.<sup>18</sup>

Podemos advertir al final de este párrafo el germen de una futura polarización entre *techné*; es decir, arte, sujeta necesariamente a la experiencia, y *episteme*, conocimiento, actividad privativa de hombres libres, exclusiva del *nous* y el valor máximo de la vida para los griegos. A esta noción del *nous*, según Gadamer, corresponde en el pensamiento moderno el concepto de razón.

Su exigencia principal es la exigencia de unidad en que se coordina lo disparejo de la experiencia. La mera multiplicidad del *esto* y el *esto* no satisface a la razón. Esta quiere examinar qué produce la multiplicidad. [...] En la lógica tradicional la razón es la facultad de deducir, es decir, la capacidad de adquirir conocimientos a partir de conceptos puros sin el auxilio de experiencia nueva.<sup>19</sup>

Aquella veneración griega al conocimiento persiste, como herencia, durante la modernidad, que inicia con el Renacimiento y su exaltación de los valores helénicos, hasta la Ilustración, que le otorga un lugar privilegiado a la razón por encima de los oscuros meandros de la dimensión sentimental humana. Dimensión que sería después reivindicada por el Romanticismo, según afirma Gadamer.<sup>20</sup>

¿Es la poesía también una vía de conocimiento?, ¿Qué clase de conocimiento alcanzo con la experiencia poética?, la pregunta resulta por lo menos extraña, tan habituados estamos a relacionar el conocimiento con la razón lógica y sistemática de

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 11-13

<sup>19</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Op. Cit.* p. 19

<sup>20</sup> Ibid, p. 13

la que sólo pueden derivarse conceptos y fórmulas, que conocimiento poético podría parecernos un oxímoron.

Pero si en Occidente a lo apolíneo se le atribuyeron los valores de la medida, el orden y la belleza, propios de la razón, contra el delirio sentimental y exaltado de lo corpóreo y dionisiaco, fue una atribución injusta para uno y para otro, puesto que la experiencia sentimental puede llevar también a una forma de conocimiento, como lo muestran algunos pueblos africanos o americanos que mediante ritos extáticos parecen penetrar, extrañamente para nosotros, los misterios de la naturaleza, y así, una vez conocida a nivel experiencial, logran convivir armoniosamente con ella y sus fenómenos. Así mismo, es posible identificar en el propio Apolo elementos de terribilidad que serían erróneamente sólo imputados a Dionisos, como lo sugiere Giorgio Colli, pudiendo tratarse no de dos divinidades antagónicas, sino de las dos caras de una misma moneda. Dionisos y Apolo el mismo, lo terrible y lo sublime. Fruto de ambos es la poesía, que puede muchas veces confrontarnos mediante el horror, marcarnos dolorosamente con su hierro y hacernos gemir. Tras aquella experiencia dionisiaca nos queda un residuo apolíneo que nos emancipa y lleva a preguntarnos si las cosas no podrían ser diferentes.

Al trazar el concepto de lo apolíneo, Nietzsche tuvo presente al señor de las artes, al dios luminoso del esplendor solar, aspectos auténticos de Apolo, pero parciales, unilaterales. Otros aspectos del dios amplían su significación. [...] Ante todo, un ingrediente de terribilidad, de ferocidad. La propia etimología de Apolo según los griegos, sugiere el significado de *aquel que destruye totalmente*. [...] El atributo del dios, el arco, arma asiática, alude a una acción indirecta, [...] aspecto de la crueldad [manifiesta en el oráculo, cuyas palabras, venidas del orden divino, son oscuras, difíciles de descifrar, un enigma]. Otro elemento endeble en la interpretación de Nietzsche es el hecho de que presente como antitéticos el impulso apolíneo y el dionisiaco. [...] Un pasaje de Aristóteles nos informa de que Pitágoras fue llamado por la escuela de Trotona Apolo Hiperbóreo. Los hiperbóreos eran, para los griegos, un pueblo fabuloso [...]. De eso parece provenir el carácter místico, extático, de Apolo, que se manifiesta en la exaltación de la Pitia, en las palabras delirantes del oráculo délfico. [...] Esto lo aclara un discurso de Platón sobre la *manía* [...] Desde el comienzo mismo contrapone la locura al control de sí, y con una inversión paradójica para nosotros los modernos, exalta a la primera como superior y divina: *“Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino...”* Así, pues, desde el principio revela con toda claridad la relación entre

*manía* y Apolo. Y distingue cuatro especies de locura, la profética, la misteriosa, la poética y la erótica: las dos últimas son variantes de las dos primeras, inspiradas por Apolo y Dionisos. [...] tienen una afinidad fundamental, [...] en el terreno de la *manía*, juntos abarcan completamente la esfera de la locura.<sup>21</sup>

Poética y erótica, indisolubles a la luz de la experiencia, donde la división entre el conocimiento y la inmediatez de la vida resulta por lo menos artificial. Nutridas ambas por un mismo fervor vital, por el mismo impulso que nos obliga a seguir andando el permanente borde que habitamos, límite de incertidumbre que, a pesar de edificarse a cada paso con la sólida gravedad de lo irreversible, se esfuma apenas transitado y sigue siendo hacia el futuro un piélago de indeterminación. Se esfuma, sí, pero no del todo, lo ido también se ha quedado en nosotros para constituirnos en otros que aquellos que fuimos, otros por el conocimiento incorporado como experiencia. Esto no quiere decir que las aproximaciones teóricas que emprendamos hacia las cosas no rindan fruto en nosotros, pero lo harán siempre y cuando seamos capaces de volver, con aquel conocimiento, a la realidad que nos impresiona sin mediación y se convierta entonces en principio de nuestras acciones éticas, condicionando la dirección de nuestro siguiente paso.

Apolo es portador del arco y la lira, con su arma es capaz de herirnos desde lejos, mas su flecha no nos mata directamente, antes nos enferma; su saeta es un enigma, un pathos que nos conduce al agonismo de la angustia existencial, una enfermedad sagrada que nos obliga a perseguir el fundamento último de las cosas. Apolo dispone su lira, y también somos heridos, contagiados de un mal que es en sí mismo un bien. Nos concede una visión diáfana ante la realidad que antes hurgábamos con el esfuerzo y la avidez de la razón, con violencia, y que ahora se nos otorga en su vibrante gratitud fruitiva.

Aún en las construcciones teóricas, el científico o el filósofo habrían de tener cuidado de no perder de vista aquella corpórea inmediatez, porque es justamente la realidad la que como primordio estimula nuestro ánimo inquiriente. Toda abstracción que

---

<sup>21</sup> Colli, Giorgio, *Op. Cit.* p. 11-17

rompe totalmente con su origen y destino empírico corre el riesgo de convertirse en noción vacía, en fantasma desarticulado que a pesar de su complejidad no signifique nada. Incluso un concepto que haya sido acuñado emprendiendo la búsqueda intelectual con el cuidado de no abandonar el fenómeno real, será irremediablemente una modesta aproximación, siempre incapaz de abarcar y dar cuenta a cabalidad de la palpitante presencia de lo real.

Cuando se afirma la *verdad*, se ha renunciado ya a la *realidad*; lo que se toca o se contempla con ese tacto apenas perceptible de la mirada que discurre, acoplándose a las masas de los colores o a los relieves y rugosidades de lo que se palpa, no tiene en sí verdad; pero sí, el absoluto en sí de la *conciencia-mundo*, de la *mirada-objeto* o de la mano que acaricia. La *verdad* de la piel, es el olvido de la piel, el repliegue del brazo y de la mano hacia la sombra en la que nada hay y donde sólo brilla, relámpago en la noche, la lumbre de un *concepto*. Sólo hay dos vías: o navegar por la oscuridad de lo verdadero, o por la oscura y muda realidad. La *verdad* es olvido y destrucción del mundo y de la vida. La mentira es olvido de la idea, salto a la libertad y a un océano móvil y sin fondo en que se encienden luminarias que refrescan el corazón. El arte es el espacio en que se acuña una mentira viva, en la que el hombre bebe lo que es su propio ser: un azar infundado, una apariencia sin raíces.<sup>22</sup>

Razón teórica y razón poética se nos antojan, en palabras de Zambrano dos mitades del hombre, dos fragmentos insuficientes del hombre escindido.

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables\*, no se explica que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco que haya sido una de sus mejores virtudes la de la abstracción.<sup>23</sup>

Cuando la razón teórica se absolutiza, el hombre se escinde y, como enuncia Xirau, pierde su centro. *“Al perder su armonía, el hombre busca toda la realidad en parte de la realidad. Esta búsqueda parcial, que se quiere total, acentúa y absolutiza una parte del hombre”*<sup>24</sup>, que ha sido visto desde Aristóteles como el animal racional, pero a partir de Freud podríamos describirlo como el animal racionalizador. *“Muchas de las razones que damos al ser acusados de actuar de tal o cual modo, son falsas,*

---

<sup>22</sup> Ballester, Manuel, *El devenir y la apariencia*, Anthropos. Barcelona, 1985, p. 32

\* Refiriéndose a la *Metafísica* de Aristóteles

<sup>23</sup> Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1996, p. 15.

<sup>24</sup> Xirau, Ramón, *Poesía y conocimiento*, El Colegio Nacional, México, D.F., 1993, p. 14.

*son razones para salvar las apariencias, consciente o inconscientemente: justificaciones a posteriori*<sup>25</sup>, la razón podría ser por tanto, en palabras de David Hume, la esclava de las pasiones. No quiero decir que la sensibilidad deba desplazar a la razón para entonces ocupar su injustamente atribuido lugar de privilegio, es imposible concebir al ser humano sin sensibilidad o sin intelección, el hombre es desde siempre un sentir y un inteligir irreductible, *“el hombre no es alma ni es cuerpo; es totalmente alma y totalmente cuerpo”*<sup>26</sup>.

El hombre mediante la razón descubre lo oculto, penetra en el mundo ensombrecido por su inescrutable complejidad, como lo hiciera Teseo en el laberinto; pero debe tener cuidado de no correr la misma suerte que el héroe mitológico, quien se sacia rápidamente tras la muerte de la bestia y se olvida incluso de Ariadna, demeritando el obsequio de intuición que ella le ha proporcionado para volver de aquel intrincado sitio, aquel hilo indispensable a la razón en su partida y continuidad. El hombre que se jacta de dominar y someter a la naturaleza con la espada de su razón puede perderse en la soberbia de aquel triunfo transitorio que él pretende convertir en Verdad absoluta. La naturaleza se volverá fatalmente contra él, mostrándole la humilde vocación de búsqueda que se requiere para desentrañarla.

### **2.3 Reconciliar nuestros fragmentos**

El Renacimiento trae consigo una nueva concepción del Universo. Con Galileo se instituye la ciencia de la naturaleza sobre nuevas bases. Por otra parte Lutero coloca la libertad radical y última del individuo como pensamiento central de toda una teología, la relación del hombre con Dios ocurre a nivel de la conciencia en cada individuo, quien se ve forzado a hacer brotar de ésta las decisiones de su vida.<sup>27</sup> Continuando este camino el pensamiento moderno no acata autoridad ninguna fuera de sí mismo, y a pesar de que Hegel trató de armonizar los aspectos emotivos, religiosos y racionales del hombre, acentuó decisivamente el último como principio

---

<sup>25</sup> Smith, C.U.M., *El cerebro, Versión española de José Ortega Klein*, Alianza, Madrid, España, 1987, p. 261.

<sup>26</sup> Cita de Emmanuel Mounier que recoge Ramón Xirau en *Poesía y conocimiento*

<sup>27</sup> Consúltese de Xavier Zubiri, *El Problema de la filosofía*, Alianza, 1993, pp. 82- 83

único de la realidad, hecho que le traería algunas críticas por quienes consideraban que su filosofía era sólo especulativa y no tenía valor o aplicación práctica. Entre los críticos de aquella filosofía especulativa se encuentran Marx y Nietzsche quienes rechazaron la primacía del logos en la determinación de la realidad.

Era necesario, como apuntaba Nietzsche, terminar con las calumnias que contra la carne se venían orquestando en occidente, puesto que nuestro sentir, permeado de algún modo por la multiplicidad de lo aparente, participa de manera activa en la configuración de lo que llamamos realidad.

El cuerpo es un gran sistema de razón, una multiplicidad con una sola dirección, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo: tal es también tu pequeña razón, que tú denominas espíritu, hermano mío, pequeño instrumento y pequeño juguete de la gran razón. Dices *yo* y te sientes orgulloso de esta palabra. Pero aunque no quieras creerlo, lo que es mucho más grande es tu cuerpo y su gran sistema de razón: él no dice *yo*, pero el es *yo*.<sup>28</sup>

La división de la realidad humana en dos facultades irreconciliables, el sentir y el inteligir, prevaleció en Occidente durante siglos, hasta la irrupción de un nuevo horizonte que aún nos envuelve y en el que intentamos vehementemente conciliar todos los aspectos del hombre, escindido durante tanto tiempo como parcelado fue también su quehacer. La filosofía de Xavier Zubiri es una respuesta a esta necesidad conciliadora. En su propuesta, de la que intentaré acompañarme en el desarrollo de la presente argumentación, el *sentir es activo*, de carácter *irreductible*, preeminente y en *unidad con la intelección*.

Es posible que en Oriente la escisión entre espíritu y cuerpo no haya sido tan pronunciada, y que por ello los japoneses, por ejemplo, “*no hubieran condenado la satisfacción del placer y vieran los placeres físicos como algo bueno que se debe cultivar*”<sup>29</sup>, siempre y cuando ocupen el lugar que les corresponde y no interfieran con los deberes, como la familia o el negocio. Esta aceptación del cuerpo y su pluralidad

---

<sup>28</sup> Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, Alba, México 2000, p. 31

<sup>29</sup> Benedict Ruth, *El crisantemo y la espada, patrones de la cultura japonesa*, Alianza, Madrid, 2008, p. 161

de sensaciones se hace patente también en su forma de conocer la realidad que, desde luego, al igual que la nuestra, no es una forma cerrada ni inmutable.

Richard Nisbett, Peng, Choi y Norenzayan, realizaron en 2001 una serie de experimentos controlados para determinar si son válidas las impresiones subjetivas acerca de la forma en que piensan orientales y occidentales. Se mostró a estudiantes estadounidenses y japoneses una escena bajo el agua y se les pidió que describieran lo que habían visto. La mayoría de los estudiantes japoneses describió la escena como un todo, empezando por el entorno, mientras que los estadounidenses, incluidos los japoneses nacidos en Norteamérica, describieron al pez más grande, al más brillante y al más rápido. Nisbett y sus colegas concluyeron que sus estudios reflejaban diferencias cualitativas culturales en la forma de percibir y pensar la realidad entre orientales y occidentales<sup>30</sup>. Esta percepción hipersensible de los japoneses está presente también en su poesía, Octavio Paz escribiría:

Ni antes ni ahora el Japón ha sido para nosotros una escuela de doctrinas, sistemas o filosofías, sino una sensibilidad [...] no nos ha enseñado a pensar, sino a sentir, [...] pero no debemos reducir la palabra sentir al sentimiento o a la sensación. Es algo que está entre el pensamiento y la sensación, al que los japoneses llaman kokoro: corazón. [...] Las vacilaciones que experimentamos al intentar traducir ese término, la forma en que los dos sentidos, el afectivo y el intelectual, se funden en él, sin fundirse completamente, como si estuviesen en perpetuo vaivén entre uno y otro, constituye precisamente el sentido de sentir.<sup>31</sup>

Esta indeterminación, en palabras de Donald Keene<sup>32</sup>, es un rango constante del arte japonés, donde los textos abiertos, inconclusos, tanto en poesía literaria como en otras artes, mueven al lector o al espectador a escoger entre las diversas posibilidades que le ofrece el texto, y sin embargo su decisión no puede ser arbitraria. *“La capilla Sixtina, dice Keene, se presenta como algo acabado y perfecto: al reclamar nuestra admiración nos mantiene a distancia; el jardín de Ryoanji, nos invita a rehacerlo y nos abre las puertas de la participación. Poemas, cuadros:*

---

<sup>30</sup> G. Morris Charles, A. Maisto, Albert, Ibid. p.267

<sup>31</sup> Paz, Octavio, *México en la obra de Octavio Paz, Tomo II, “La tradición del haikú”*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1987, p.329

<sup>32</sup> Escritor nacido en Nueva York en 1922, profesor emérito de la Universidad de Columbia, a quien se deben las más notables traducciones de libros sobre cultura y literatura japonesa.

*objetos verbales o visuales que simultáneamente se ofrecen a la contemplación y a la acción imaginativa del lector o del espectador*<sup>33</sup>.

### **3. La experiencia poética**

No podemos aproximarnos a la realidad poética solamente echando mano de abstracciones. Pronto dije que los verdaderamente autorizados para hablar de la poesía eran los poetas, capaces de decir lo que la poesía es a través del poema. Pero el poema por sí mismo no es suficiente para que haya poesía, la poesía ha de experimentarse, ha de vivirse, es en la experiencia poética en la que emerge su esencia vinculante, la poesía sólo existe como experiencia y fuera de ella nada es. El poema es espacio de encuentro, trama etérea en la que, si esa experiencia se desata, las palabras dejan de ser sólo conceptos o figuras insípidas, representaciones huecas, para actualizarse como realidad latente en el sentimiento de quien experimenta la poesía. Los nombres dejan de ser sólo nombres y, como un milagro de evocación, nos instalan en la realidad de la hoja, del pan humeante o de los despojos, como si el poema cobrara en el sentimiento la consistencia del recuerdo y nos trajera fugaz, pero vívida, agolpadamente, la presencia de aquella realidad que nos conmueve, que nos horroriza y nos confronta. Es en la experiencia poética donde podemos vislumbrar lo que la poesía es, su huella.

¿En qué consiste la experiencia poética?, ¿Qué hace posible esa vivencia que es incluso capaz de llevarnos al sollozo o al llanto? En la experiencia poética, por un instante encontramos al mundo y nos encontramos en él, nos reconocemos entre sus cosas y sus seres, en imbricación profunda con el todo. Es una sensación de absoluto, de pertenencia, en la que se hace patente nuestra efectiva instalación en el mundo.

---

<sup>33</sup> Paz, Octavio, *Op. Cit.* p.330

Pero, qué es lo que ocurre en mí, porqué los seres humanos somos capaces de padecer semejante estremecimiento, padecer el gozo agónico de darme cuenta y de ser entonces más que testigo, de sentir en carne propia los prodigios y las miserias del mundo. Será que la poesía me lleva como dice Lévinas, a una “*debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión [...] las lágrimas son, tal vez, eso. Desfallecimiento del ser cayendo en humanidad.*”<sup>34</sup> Qué es aquello que descubre la poesía en las cosas ordinarias y que antes permanecía inadvertido u oculto tras la familiaridad de mi relación con ellas. Cómo pueden en esta extraordinaria experiencia emerger aquellas mismas cosas ahora colmadas de una densidad activamente nueva, desplegándose ante mí, conmigo, en mí, en una experiencia envolvente, conducente a la plenitud, a la constatación de mi presencia en esta tierra, no sólo de mi yo, sino de mi yo con otros, en otros, yo siendo nosotros.

¿De dónde me viene esta conmoción? ¿Qué la hace posible? ¿Es verdad que en la mente ocurre todo?, todo cuanto sé, cuanto entiendo, todo cuanto conozco y amo, ¿Podrá reducirse esa experiencia a neurotransmisores que regulan y activan zonas de mi cerebro? Quisiera en principio explorar brevemente la dimensión biológica de nuestros hallazgos poéticos ¿A qué fenómenos atribuyen las neurociencias esta experiencia extraordinaria?

### **3.1 La experiencia poética, un atisbo desde nuestra dimensión individual psico – orgánica**

La experiencia poética puede asaltarnos en cualquier momento, a veces sin necesidad de estar muy atentos podemos ser sorprendidos por la poesía. Esta experiencia irrumpe de manera extraordinaria para conquistar nuestro ordinario tránsito, pero no ocurre en automático, han de conjugarse excepcionalmente dos condiciones, la presencia de una realidad que sea profundamente significativa para

---

<sup>34</sup> Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2006, p.13.

nosotros y una inusitada disposición del ánimo con el que la aprehendemos, determinadas una y otra por nuestro personal modo de estar en el mundo.

La realidad poética que se nos presenta y se nos impone con gran fuerza no es privativa del poema, podemos prendarnos a ella a través de un rostro, de un paisaje o de la cosa aparentemente más anodina. La realidad detona nuestros recuerdos, nuestras evocaciones. A partir de su enérgica presencia podemos hurgar las galerías de nuestra memoria y quedar atónitos, suspendidos en el tiempo.

*Hay poesía sin poemas; paisajes, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas, [...] cuando la poesía se da como una condensación del azar o es una cristalización de poderes y circunstancias a la voluntad creadora del poeta, nos enfrentamos a lo poético [...] lo poético es poesía en estado amorfo; el poema es creación, poesía erguida. Sólo en el poema la poesía se aísla y revela plenamente. [...] el poema no es una forma literaria sino el lugar de encuentro entre la poesía y el hombre.<sup>35</sup>*

Qué ocurre durante este encuentro, qué sector en nuestro cerebro se activa durante la experiencia poética y hace que nuestra piel se crispe o una atadura en la garganta nos deje afásicos y trémulos. Cómo un flujo de neurotransmisores puede traducirse en torrente emocional, que *en determinados instantes parecen cubrir el horizonte del hombre como una gran tormenta de la que no se ve el fin.*<sup>36</sup>

Es difícil aislar la experiencia poética como fenómeno. Cada encuentro con la poesía, o mejor dicho, cada encuentro con una realidad que nos resulte poética es, como toda experiencia, irreductible y personal, nos estremece el poema que completa momentáneamente nuestra propia realidad, única e intransferible, en el que se desvela nuestro propio rostro constituido de memoria, de pasiones y utopías personales.

---

<sup>35</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, en Obras completas, edición del autor, 1er tomo, Fondo de Cultura Económica, colección Círculo de lectores, 2ª. Edición, México, 2003, p. 42.

<sup>36</sup> Zambrano María, *La razón en la sombra*, Antología crítica. Edición de Jesús Moreno Sanz, Siruela, Barcelona España. 2003, p. 84

### 3.1.1 Capacitados biológicamente para experimentar poesía

¿Podemos conocer qué zonas de nuestro cerebro convergen en sus funciones para producir en nosotros lo que llamamos una experiencia poética? Amplia ha sido la discusión entre especialistas que intentan descubrir en qué región cerebral se desarrollan los fenómenos cognitivos, perceptivos, motores o emocionales que aparecen en toda experiencia.<sup>37</sup>

Un estudio sobre los posibles fundamentos neurobiológicos de la experiencia mística puede arrojar luz sobre lo que ocurre durante la experiencia poética, dado que en una y otra se presentan similares fenómenos emocionales relacionados con el éxtasis y la misma sensación de disipación de nuestro yo, que parece fundirse en un entramado de dimensiones infinitas y de inexpresable contextura. Como si una y otra no fueran sino la misma experiencia pero orientada hacia diversas realidades y desde una mentalidad diferente.<sup>38</sup> Sobre esta semejanza han reparado poetas como Juan Goytisolo<sup>39</sup> y Octavio Paz, quien afirmó que tanto la experiencia poética como la religiosa son tentativas por abrazar esa otredad que Machado llamaba la esencial heterogeneidad del ser. En esta poderosa intuición Paz da cuenta de la inherente apertura de la realidad humana, que ejerciendo su radical habilidad de alteridad, durante la experiencia poética es capaz de trascenderse y extender sus confines hasta tocar e implicarse en la realidad mundanal y la realidad del otro con quien converge en comunidad. Así mismo, Gadamer declara en *Mito y razón* que a la experiencia que el arte hace del mundo le corresponde un carácter vinculante que se asemeja al de la experiencia mística.

Francisco José Rubia establece al inicio de su estudio<sup>40</sup> como una obviedad la afirmación de que todas nuestras conductas y experiencias tienen una base orgánica

---

<sup>37</sup> Consúltese *Debate sobre la localización cerebral de las funciones biológicas* en el Apéndice A

<sup>38</sup> La diferencia de mentalidades se abordará brevemente más adelante, en el acápite 3.3.2 *Búsqueda poética de fundamento*

<sup>39</sup> *Experiencia mística, experiencia poética*, artículo publicado en Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura, N° 36, 1999, p. 56

<sup>40</sup> Rubia, Francisco, *La conexión divina*, Crítica, colección Drakontos, Córdoba, España, 2004, p. 160.

El autor escribe acerca de la experiencia mística, que yo tomo y expongo como experiencia poética por considerarlas análogas.

cerebral, por lo que no debe adoptarse una postura dualista que haga distinción entre mente y cerebro. Rubia identifica algunos fenómenos presentes en la experiencia mística y esboza una posibilidad de cómo la emergencia de estos fenómenos puede atribuirse a la activación de áreas específicas del cerebro.<sup>41</sup>

Es preciso aclarar que la aproximación a la experiencia poética desde la dimensión biológica de ninguna manera agota el fenómeno real. No sólo porque la realidad es en sí misma inabarcable, sino porque el mero fenómeno bioquímico no puede equipararse al momento de suscitación del que habla Zubiri, sino, a lo sumo, a un fenómeno de excitación, que consiste en desencadenar un proceso fisiológico y con ello una función determinada, que no es lo mismo que la acción con la que los animales y los seres humanos responden para recuperar el equilibrio de su tono vital.

El sentir como proceso no es tan sólo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida, en cierto modo entera, del animal. Con las mismas excitaciones, el animal ejecuta acciones sumamente diversas. Y estas acciones no están determinadas solamente por una actividad fisiológica. [Es preciso distinguir una acción de una función.] Es función, por ejemplo, la contracción muscular. El sujeto, digámoslo así, de la función es una estructura anatomofisiológica [...] pero la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero, [...] con las mismas funciones el animal ejecuta las más diversas acciones de su vida. [así mismo, no debemos confundir el momento de respuesta del sentir con las reacciones de efectores fisiológicos]. La efeción es siempre y sólo un momento funcional, pero la respuesta es un momento accional. Con los mismos efectores la respuesta puede ser de lo más diversa.<sup>42</sup>

Rubia expone la hipótesis de Arthur J. Deikman sobre los fenómenos místicos para aproximarse a los fundamentos neurobiológicos del éxtasis. Para Deikman existen dos tipos básicos de técnicas para alcanzar la experiencia mística: la contemplación y la renuncia.

---

<sup>41</sup> Consúltese *Estructuras cerebrales responsables de las emociones* en el Apéndice A

<sup>42</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, 1982, Madrid. pp. 28-29

### 3.2 Contemplación y renuncia

En palabras de Juan Benet, *“el poeta en un primer momento es un contemplador, un contemplador de lo cercano, pero enseguida busca las orillas y se asoma al infinito”*<sup>43</sup>. Mediante la contemplación el poeta se siente uno con el todo, no ha precisado buscar nada para sentir profundamente su pertenencia al mundo, *“se sintió cargado de algo que le angustia y le colma [...] su vivir no comienza por una búsqueda, sino por una embriagadora posesión. El poeta tiene lo que no ha buscado, y más que poseer se siente poseído”*<sup>44</sup>. Logra detenerse en ese estado de cautivadora fruición, permanece extático ante la realidad que se le imprime sin mediación nominativa.

Podemos ubicar este estado en la aprehensión primordial de realidad de la que habla Zubiri<sup>45</sup>. En ella nuestra atención queda retenida por lo real. Pero este retenimiento no es siempre igual, admite grados, podemos quedar retenidos de modo más o menos indiferente, o detenernos en lo real o incluso quedar absortos, tanto que ni siquiera aprehendamos que estamos entendiendo como si nuestra intelección se vaciara completamente en lo aprehendido. En un estado donde las demarcaciones entre lo aprehendido y yo como aprehensor parecen esfumarse, diluirse, nos sentimos así fundidos con aquella profusa realidad. Es lo que ocurre durante la contemplación, que a pesar de ser aprehensión primordial de realidad; es decir, actualización primera y fundante de donde pende toda actualización ulterior, no es un estado en el que sea fácil permanecer, es, para nosotros tan habituados a la determinación lógica de lo real, apenas un instante, un estado fugaz de sinuosidad fragante y envolvente al que místicos y poetas saben abandonarse.

Deikman argumenta en términos neurobiológicos que la contemplación es la concentración en un objeto determinado anulando al mismo tiempo el pensamiento

---

<sup>43</sup> Castellero, Silvia Eugenia, *Entre dos silencios*, CONACULTA, México, D.F. 1992, p.20

<sup>44</sup> Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1996, p. 41.

<sup>45</sup> Consúltense el apéndice B

discursivo mediante un proceso de “desautomatización”<sup>46</sup> de estructuras psicológicas que organizan, limitan, seccionan e interpretan los estímulos perceptuales que llegan del exterior.

Zambrano sugiere que es un quedarse en las cosas, a diferencia de lo pretendido por la razón filosófica clásica, que se afanaba en despojarlas de las apariencias en que están envueltas para encontrar su verdad esencial, lo que las cosas presuntamente son sustancialmente. La poesía persigue la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad, y es a partir de ella que el poeta, a su modo, nos entrega el fundamento de las cosas, mas no como verdad única e incontestable, sino como un esbozo de lo que la realidad podría ser en su fondo, construido desde su personal experiencia. Él nos entrega generosamente este esbozo como posibilidad, para que nosotros miremos de otro modo la realidad en que estamos, para que probemos ese nuevo fondo en nuestra propia experiencia.

El poeta enamorado de las cosas se apeg a ellas, a cada una de ellas, y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura, ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita.<sup>47</sup>

Durante esta experiencia se hace patente la apertura de mi propia realidad. Adquiero un conocimiento no teórico, sino vivencial, me descubro volcado al otro y al mundo.

Inicialmente el poeta no intenta determinar la realidad sino abandonarse al torrente de impresiones que le colman, pero enseguida busca las orillas mediante la renuncia. Desde luego la renuncia no es un acto exclusivo del poeta, porque la realidad es formalmente abierta y optar es una necesidad inexorable del hombre para irse configurando como persona y para ir determinando mediante sus afirmaciones y acciones la propia realidad.

---

<sup>46</sup> Concepto desarrollado por Gill y Breman que significa reemplazar el estilo intelectual activo por un modo perceptivo.

<sup>47</sup> Zambrano, María, *Op. Cit.* p. 19

Las emociones que pudieran desatarse en el hombre durante una aprehensión primordial; es decir, cuando la realidad queda en su intelección sentiente de manera directa, inmediata y unitaria, reteniendo su atención, pueden afirmarse en una ulterior actualización lógica<sup>48</sup> como determinado sentimiento.

Al ser la formalidad de realidad abierta, toda cosa abre desde sí misma un campo de realidad, es *de suyo* lo que es respectivamente a otras cosas. Tiene además de su momento individual, un momento campal, que ya está aprehendido en la aprehensión primordial. Pero en este modo de intelección ambos modos están aprehendidos compactamente. [...] Pero lo real puede ser actualizado no solamente como algo que tiene un momento individual y un momento campal, sino actualizado campalmente, es decir, en el campo determinado por esa cosa y otras cosas.<sup>49</sup>

En la cosa real que aprehendí primordialmente en y por sí misma, se distiende el momento campal en una nueva actualización intelectual. De esta manera la cosa se presenta entre otras cosas reales y en función de ellas, exigiendo una manera de convocarla, un nombre, una figura, una declaración de lo que es, que dé sentido a aquella inicial profusión y riqueza suscitante.

En ese momento la actualización de lo real comienza a ganar en contenido, se perfila como cosa real en respectividad con otras cosas reales, aunque ha perdido la riqueza palpitante y envolvente de la aprehensión primordial. A partir de la ulterior actualización lógica y racional, la cosa real cobra el carácter de lo que es realmente; como lo que es en realidad durante la actualización lógica, y posiblemente como momento del mundo, si la intelección despliega su búsqueda hacia lo que podría ser aquello aprehendido en la realidad mundanal.<sup>50</sup>

Considero que Benet se refiere a esta búsqueda intelectual de la razón cuando afirma que *el poeta busca las orillas y se acerca al infinito*. Desde luego esta búsqueda no es privativa del poeta, también los filósofos y los científicos intentan con vehemencia aproximarse a la realidad profunda de las cosas, conocer su

---

<sup>48</sup> Consúltase *Modos de actualización de lo real* del Apéndice B

<sup>49</sup> Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri; El realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, pp. 54-55

<sup>50</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón* pp 11-38

estructura sustantiva. Las teorías de los filósofos y los científicos, así como los poemas de los poetas son esbozos de posibilidad fundamental de lo real, en el sentido de que son aquello que lo real tal vez podría ser mundanalmente. Son la ciencia, la filosofía y la poesía vías hacia el conocimiento de lo real equiparables en su legitimidad y radicalidad, aunque formalmente diferentes, porque diferente es la mentalidad del poeta, del científico y del filósofo, y diferente será el método que emprendan en su afán de encontrar creativamente el fondo de lo real.

### 3.2.1 Gratuidad, determinación y conquista

Si el poeta es inicialmente un contemplador lo es porque celebra en su habitud el arrebatado de la inmediatez viva y latente, en donde no precisa buscar nada todavía, porque todo cuanto posee ha sido encontrado. Es perceptivo como un niño, a quien las cosas del mundo le maravillan y de las que no se siente tan distante ni ajeno. María Zambrano habla acerca del poeta, como a quien la realidad le sale al encuentro y su verdad no es verdad raptada, violada, *sino revelación graciosa y gratuita*.<sup>51</sup>

Heidegger hablaba también de esta condición de gratuidad de la experiencia poética, al citar el fragmento de Hölderlin:

Pleno de méritos, pero es poéticamente  
como el hombre habita esta tierra<sup>52</sup>

En donde “habitar poéticamente” significa para Heidegger ser tocado por la esencia cercana de las cosas. “*Que la existencia es “poética” en su fundamento quiere decir, que el estar instaurada no es un mérito sino una donación*”<sup>53</sup>. A la luz de lo dicho hasta ahora la sentencia de Heidegger parecería una contradicción, porque encontrar

---

<sup>51</sup> Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, El Colegio de México, México D.F., 1991 p. 54

<sup>52</sup> Heidegger, Martin, *Arte y Poesía, Hölderlin y la esencia de la poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1973, p. 139.

<sup>53</sup> Heidegger, Martin, *Ibid.*

el fundamento de lo real no es algo dado, sino conquistado; sin embargo, nuestra existencia es en efecto, un hecho de absoluta gratuidad, existimos en tanto que estamos en la realidad, entre las cosas reales que se nos imponen con una fuerza irrefragable de la que no podemos abstraernos nunca completamente. Esta presunta contradicción se irá matizando cuando exploremos la dimensión sentimental del hombre y no solamente su dimensión intelectual. Inicié hablando de la intelección sentiente porque es en ella donde las cosas se actualizan con la formalidad de realidad; sin embargo, hay que entender que la inteligencia, el sentimiento y la voluntad constituyen en la realidad humana un sistema unitario, son notas irreductibles de nuestra estructura sustantiva. La realidad no es solamente inteligible para el hombre, sino también fruibler, apetecible y determinable.

Encontrar el fundamento de lo real desde la dimensión sentimental es también una conquista, pero una conquista que no requiere necesariamente la declaración lógica o el razonamiento discursivo. Sin embargo, sí precisa el despliegue sentimental determinado también por la apertura de lo real.<sup>54</sup>

### **3.2.2 Desdibujados mis límites en una experiencia inefable**

Rubia describe la sensación de pertenencia indiferenciada con el mundo citando a Werner, quien caracterizó el pensamiento de culturas primitivas y de los niños como una forma de pensar viva y sensual, sincrética y animada que no distingue entre el yo y los objetos, caracterizada además por una indiferenciación y fusión de las modalidades sensoriales. Estas características coinciden con el *sentimiento oceánico* del que habla Freud, como una experiencia subjetiva donde los límites se han disuelto, un *sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior*<sup>55</sup>. Para Freud, nuestra sensación de mismidad de nuestro propio yo, independiente y unitario, es desplazada por un estado extraordinario, y no por ello patológico, en el que los límites entre el yo y el mundo se

---

<sup>54</sup> Abordaremos el despliegue de la dimensión sentimental del hombre (frucción estética, frucción campal y frucción mundanal o poética) en el tercer capítulo.

<sup>55</sup> Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, www.librodot.com, 2002, p. 2

desdibujan. Durante la experiencia poética, todo ocurre en un instante, las demarcaciones se esfuman, solo hay fluencia. Si permaneciéramos en ese estado extático de abandono, seríamos considerados locos, porque fruto del delirio es la conmoción poética, que aunque sólo nos toca fugitivamente, su caricia es espléndida, pues nos colma, como ha dicho Platón en el Fedro, con los más grandes bienes.<sup>56</sup>

Vamos formulando nuestra diferenciación con el mundo porque es útil, porque es necesario saberme uno, para reconocer mi propia realidad abierta a las circunstancias que se me presentan de particular manera; aunque esa diferencia podría ser sólo aparente, una construcción nuestra, para simplificar y volver asequible el complejísimo entramado en el que estamos.

Este sentido yoico del adulto no puede haber sido el mismo desde el principio, sino que debe haber sufrido una evolución, imposible de demostrar, naturalmente, pero susceptible de ser reconstruida. [...] El lactante aún no discierne su yo de un mundo exterior, como fuente de las sensaciones que le llegan. Gradualmente lo aprende por influencia de diversos estímulos. [...] Con ello comienza a oponerse al yo un objeto, en forma de algo que se encuentra “afuera” y para cuya aparición es menester una acción particular. [...] nuestro sentido yoico no es, por consiguiente, más que un residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante.<sup>57</sup>

Bien decía Eliseo Diego que es usual que hablemos de la infancia y sus poéticas maravillas, y me parece que cuando se preguntaba si “¿No bastarán éstas para probarnos que mientras fuimos niños tuvimos todos el poder de mirar la prodigiosa realidad?”<sup>58</sup>, lo hacía con nostalgia, a sabiendas que había quedado lejos, que hacía tiempo había comenzado “el desvarío de las asociaciones y el cortejo de los sueños útiles”<sup>59</sup>, aunque sin duda él era afortunado, porque siendo poeta debió ser sorprendido con frecuencia por su infancia, que ocasionalmente se presenta no como recuerdo sino como prodigiosa videncia.

---

<sup>56</sup> “... al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores de los más grandes bienes” en Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, D.F., 2003, p. 264

<sup>57</sup> Freud, Sigmund, *Ibid.*, pp. 2-4

<sup>58</sup> Diego, Eliseo, *La insondable sencillez*, UNAM, DGE, México D.F., 2007. p. 22.

<sup>59</sup> Diego, Eliseo, *Ibid.*

¿Y si la experiencia poética fuera justamente una emergencia de aquel estado primigenio, en el que nos sentíamos plenos y desbordados, siendo uno con el mundo? Cuando la realidad que miro y en la que me muevo no era algo ajeno a mí, sino que era yo en ella, y podía saberla toda porque toda la sentía como siento mis manos. Aquel saber que no era discursivo o sistemático, sino un saborear cada prodigio que el mundo me ofrecía en su profusa novedad. ¿Y qué nos queda? ¿Qué nos ha dejado la poesía sin llevarse nada? Nos deja un sentimiento residual de nostalgia, una melancolía inefable. Puede ser que aquella experiencia no sea consecuencia directa del contenido del poema, sino añoranza de la infancia perdida y emocionalmente evocada. La infancia que ha vuelto sigilosa a encaramarse en mi espalda pero ha desaparecido tan pronto me he vuelto a mirarla. Queda en mí su fantasma, su sombra que dulce o despiadadamente me acompaña aunque no pueda nombrarla.

Deikman argumenta que la inefabilidad de la experiencia poética, esa incapacidad para explicar con palabras las vivencias desatadas por la poesía, posiblemente se deba a que *“se basan en memorias primitivas relacionadas con la fantasía de la edad preverbal”*<sup>60</sup>; aunque Rubia sugiere otra cosa, él dice que unida a la suspensión temporal del pensamiento lógico-analítico ocurre una desconexión funcional y transitoria entre los dos hemisferios, *“de forma que las vivencias holísticas del hemisferio derecho no podrían expresarse verbalmente por no tener acceso a los centros del lenguaje del hemisferio izquierdo, donde al parecer, también se encuentran las funciones analíticas de nuestro pensamiento”*<sup>61</sup>. Además, sugiere que la experiencia poética provee un sentido intenso de realidad y de unidad, así como sensaciones o percepciones no comunes. Atribuye el sentido intenso de realidad a la activación de estructuras límbicas como la amígdala, *“que etiqueta [inconscientemente] los estímulos externos de acuerdo con los intereses de supervivencia del organismo, es decir, con su significación biológica. Normalmente*

---

<sup>60</sup> Rubia, Francisco, *Op. Cit.* p. 171.

<sup>61</sup> *Ibid.*

*esta realidad está asociada con los estímulos externos, pero la supresión temporal de las funciones analíticas por la desautomatización, puede que haga desplazar este sentido de la realidad a vivencias internas del individuo*<sup>62</sup>. Respecto a las sensaciones no comunes, Deikman explica, que el modo insólito en que percibe el individuo durante la experiencia poética, le lleva a creer que sus percepciones vienen de otra realidad, de un más allá, pero es justamente el proceso de desautomatización el que le permite acceder a aspectos de la realidad que normalmente están filtrados.

Nos hemos aproximado a lo qué sería la experiencia poética desde una perspectiva biológica. Sin embargo, lo hemos dicho ya, no podemos reducir ninguna experiencia humana a sus componentes fisio-químicos. Nuestra realidad es algo mucho más complejo en donde intervienen además elementos culturales y sociales.

Es verdad que desde nuestras estructuras biológicas estamos radicalmente capacitados para experimentar poesía; sin embargo, esta condición siendo necesaria es aún insuficiente para explicarnos en qué consiste tan inusitado fenómeno. Si nuestra mera biología bastara para explicar la experiencia poética no sería necesario luego inquirir acerca de lo que es o no poético, puesto que contando con las mismas estructuras biológicas los seres humanos experimentaríamos la misma conmoción frente a las mismas realidades, evidentemente eso no ocurre.

Biológicamente todos, hombres y mujeres, estamos capacitados para reír, para llorar, pero, nuestra risa o llanto no es provocado por las mismas cosas ni en la misma intensidad. Puede incluso entristecerme y moverme al llanto el mismo fenómeno que a otro le hace reír.

¿Qué determina entonces que algo sea poético para mí y algo otro no lo sea? Provisionalmente diré que en nuestra relación con el entorno vamos perfilando el

---

<sup>62</sup> Ibid. p. 170.

cúmulo de significaciones con las que evaluamos y sentimos el mundo. Son nuestras relaciones sociales, culturales e históricas las que condicionan nuestra posición en él y nuestro modo de experimentarlo. Y es posible que incluso entre el cerebro humano y esas relaciones se haya establecido una correspondencia recursiva de configuración, que no es evidente en el decurso de décadas, ni siquiera de centurias porque millones de años han transcurrido para llegar a ser lo que ahora somos; por esta razón resulta difícil aislar radicalmente nuestra constitución biológica de nuestras hábitos apropiadas en sociedad; una y otras determinan en conjunto nuestra condición ¿En qué momento un homínido fue adquiriendo atributos humanos? ¿Experimentaron los primeros hombres transformaciones físicas que posibilitaron ulteriormente su comunicación y la emergencia de nuevas conductas sociales o fue la necesidad de comunicarse y vincularse de modos diversos la que provocó aquellas graduales transformaciones? La respuesta a esta pregunta es asunto de la antropología, sin embargo, lo que nosotros podemos afirmar sin entrar mucho en detalle es que nuestra hábito radical de aprehender realidades va determinando nuestras hábitos apropiadas en sociedad, y éstas a su vez van modulando nuestra hábito radical.

Baste el siguiente ejemplo, que expongo sin la pretensión de hacer una extrapolación directa con nuestro propio desarrollo, pero que es útil para reconocer la importancia de la experiencia social en la evolución del sistema nervioso:

En 1984, Rozenzweig dividió en el laboratorio a sus ratas en varios grupos. Las integrantes de un grupo fueron aisladas en jaulas vacías, mientras las integrantes del segundo grupo fueron criadas con otras ratas en jaulas equipadas con una variedad de juguetes, y en donde tenían oportunidades de exploración, manipulación e interacción social. El investigador encontró que las ratas criadas junto con otras ratas en los ambientes enriquecidos tenían neuronas más grandes con más conexiones sinápticas que las que fueron criadas en ambientes empobrecidos. En experimentos más recientes, realizados en 1996, Rozenzweig demostró que cambios similares ocurren en ratas de cualquier edad.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> G. Morris Charles, A. Maisto, Albert, *Psicología*, Pearson, Educación, México, 2005, pp. 55-56.

Es en sociedad como vamos edificando nuestras instituciones culturales, que no solamente constituyen el patrimonio histórico que se lega y se comparte, sino que son justamente lenguaje común, el cristal con el que miramos el mundo, sin que esto quiera decir que nos determinen de manera insalvable y que no podamos escapar de los constreñimientos sociohistóricos. Siempre existe la posibilidad de emancipación; los seres humanos trazamos múltiples rutas libertarias, la filosofía y la ciencia son unas de ellas, como también lo es la poesía.

Paradójicamente esa libertad la ejercemos desde una particular posición, la que nos distingue, y con la que hemos configurado una identidad, pero una identidad que puede salir de sí, colmarse de diferencias mediante el diálogo, y volver a sí misma siendo otra, extendida, enriquecida, conciente de sí. Edgar Morin escribe que del mismo modo que nuestro cerebro abre la posibilidad de conocer al tiempo que limita el conocimiento, la organización sociocultural impone constreñimientos egocéntricos al tiempo que abre al pensamiento sus tradiciones, su lenguaje, su memoria, sus símbolos, sus diálogos, como posibilidades para vivir. *“A fin de cuentas, prisionero de una cultura, el espíritu sólo puede liberarse con la ayuda de la cultura”*<sup>64</sup>.

### **3.3 La experiencia poética, un atisbo desde nuestra dimensión socio-histórica**

El poema se nutre del lenguaje vivo de una comunidad.<sup>65</sup>

En la experiencia poética la realidad se suspende, el poema esculpe su fluencia, su espacio y su tiempo, pero no lo hace burdamente, de manera naturalista, no hace una calca de lo real, lo que hace dotar a la realidad de nuevos significados que hacen posible explorarla con mayor profundidad, de una forma que solamente la poesía admite, cuyo método es misterioso. La poesía es realidad reconfigurada, anda de puntillas, no permite que la apresemos y, sin embargo, es capaz de

---

<sup>64</sup> Morin, Edgar, *El Método, Tomo 4*, Cátedra, España 2006 p. 96

<sup>65</sup> Paz, Octavio, *Op. Cit.* p. 67

acariciarnos o embestirnos hasta hacernos caer en una feroz conmoción, poderosa y fugaz. La poesía colma de metáforas a la realidad que ha quedado suspendida en el poema, no como mero añadido, sino como resignificación que dota a lo real de nuevas dimensiones, que posiblemente están ahí siempre, pero que somos incapaces de advertir por nuestra domesticada familiarización con las cosas.

Es como si la experiencia ofreciera en primer lugar contenidos – formas, solidez, rugosidad, color, sonido, sabor, calor, olor, pesadez, etc.- y, a continuación, todos estos contenidos se animaran de metáforas, recibieran una sobrecarga que los lleva más allá del dato.<sup>66</sup>

Pero encontrar lo que la realidad podría ser en su fondo no es algo que se dé en automático. Si bien es cierto que es la propia realidad la que en su apertura nos da que pensar, antes de emprender nuestra *actividad pensante*<sup>67</sup> es necesario que determinemos qué es aquello aprehendido, y sólo entonces podremos preguntarnos por qué es aquello lo que es. La realidad se actualiza en nuestra intelección primordialmente como una constelación de notas formalmente reales, de alguna manera perfiladas, mas no clausuradas. El perfil con el que la realidad se me presenta no es algo prescrito sólo por aquellos contenidos, puesto que la actualización es co-actualización de lo real y de mi sentir intelectual. El perfil de lo real se inicia en la aprehensión primordial. Antes de que aquello que se me presenta sea declarado como algo, ya sus notas se han impreso en mis sentidos diferenciadamente, porque no es lo mismo una nota cromática que una nota térmica, y aunque las dos estén presentes en la actualización de una misma cosa real constituyendo un sistema, en mis sentidos, que integran también un sistema unitario, se imprimen no solamente los contenidos de las notas que dotan a lo real de una gran especificidad, sino también su formalidad que es inespecífica y trascendental; formalidad que es modulada justamente por la diversidad de sentires con los que aprehendemos impresivamente lo real.<sup>68</sup> La vista, por ejemplo, aprehende la cosa

---

<sup>66</sup> Lévinas, Emmanuel, *Op. Cit.* p. 17

<sup>67</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 135-142

<sup>68</sup> Consúltese la diversidad de sentires en *Inteligencia sentiente* de X. Zubiri, pp. 99-132

real como algo que está ante mí, mientras que en el oído el sonido se actualiza como noticia, como remitente de la cosa sonora.

Al constituir un sistema unitario, los diferentes sentidos se recubren uno a otro y este recubrimiento posibilita que aprehenda fruitivamente la realidad, que sienta por lo aprehendido gusto o disgusto, independientemente de que aquellas notas sean paladeadas, vistas o escuchadas. Ahora bien, lo real me suscita, sus notas quedan en mi sentir intelectual siendo de suyo lo que son, aquellos contenidos reales que aprehendo primordialmente como cromáticos, densos, sonoros o fragantes, son actualizados ulteriormente como cosas provistas de sentido para mi vida. En esta ulterior actualización lógica lo que hago es determinar lo que las cosas aprehendidas primordialmente son en realidad, afirmo que lo real aprehendido es en realidad esto y no lo otro.<sup>69</sup>

### 3.3.1 Las afirmaciones del poema

¿Qué palabras usa el poeta para declarar lo que las cosas son en realidad? Octavio Paz dice que el poema está hecho de palabras necesarias e insustituibles, palabras que están en él, que realmente le pertenecen a fuerza de apropiárselas, palabras ante las que vacila, indeciso, para que sólo una entre todas germine en el poema de manera irremplazable.

La palabra o la imagen del poema es única, porque cada palabra y cada imagen es en sí misma una pluralidad de sentidos, una metáfora, “*un instrumento mágico, susceptible de cambiarse en otra cosa y de transmutar aquello que toca*”<sup>70</sup>.

Paradójicamente, la transmutación de lo real por la metáfora, hace que las cosas sean lo que son y se nos revelen intensamente. La realidad así revelada se vuelve

---

<sup>69</sup> Consúltense en el Apéndice B de qué modo las cosas reales se toman cosa-sentido

<sup>70</sup> Paz, Octavio, *Op. Cit.* p. 61.

asequible para nosotros, no sólo como término de la intelección, sino como fruición que trastoca y atempera nuestra dimensión sentimental.

Los poetas pueden bosquejar mundos imposibles, pero al hacerlo evocan y esclarecen el mundo en el que efectivamente estamos. *“Este mundo verdadero que el arte nos revela, es ese que, sin decirlo, sin pronunciarlo, sin oírlo, se escucha con los puros sentidos del corazón; porque el arte usa las cosas visibles y audibles para mostrar las cosas invisibles e inaudibles. Lo que estaba oculto y escondido sale a la superficie”*<sup>71</sup> al desplegarse la metáfora en el poema.

### 3.3.2 Búsqueda poética de fundamento

La distinción entre el pensamiento poético y el teórico no radica en la radicalidad de sus búsquedas, ni en la necesidad de dotar a la realidad profunda de las cosas de una estructura sustantiva, de un fundamento<sup>72</sup>. Tanto el filósofo y el científico como el poeta están en la realidad, a los tres lo real campal los impele a buscar su por qué mundanal; la diferencia se halla en que el lanzamiento de su búsqueda es distinto, pues su dirección se encuentra internamente cualificada, determinada por sus propias hábitos radicales y sociales.

La realidad previamente inteligida nos lanza hacia la realidad profunda, el lanzamiento hacia la posibilidad acontece en un hacia internamente cualificado. [...] Este hacia determina la hábito del lanzamiento. La intelección puede tener muchas hábitos o modos de habérselas con las cosas, determinados por el modo de ser del hombre. [...] Las cualidades de la hábito tienen un origen extrínseco a lo que la razón formalmente es; tienen su origen, por ejemplo, en ser griego o en ser semita. Pero hay otros tipos de lanzamiento cuya diferencia se funda en la índole intrínseca del hacia, [es decir, de la razón misma] por ejemplo, la diferencia en el lanzamiento hacia lo real de un modo poético o de un modo científico. No son modos de lo que la intelección tiene, sino de lo que la intelección es. [...] ambos modos no son idénticos. [...] por ejemplo, dentro del modo del hacia poético, caben muchos modos de hacer lo que llamamos poesía; no es lo mismo lo que entienden por poesía los primitivos sumerios o lo que entienden por poesía los poetas del helenismo. [...] la *forma mentis* está constituida por el modo intrínseco y formal del lanzamiento hacia lo real, no por sus modalidades

<sup>71</sup> Revueltas, José, *Lugar del cine en el arte*, en la revista del CONACULTA y el INAH: Anthropos núm.2, México D.F. 2007, p.3

<sup>72</sup> Apéndice B: *Lanzados hacia el fondo de lo real*

extrínsecas. Por esta razón no es la misma la mentalidad del científico que la del poeta. Y esto no sólo por el contenido de su razón, sino también por la habitud en la cual la razón marcha lanzada en búsqueda.<sup>73</sup>

Es preciso aclarar que la intelección campal en la que se apoya la razón, no es un conjunto de juicios ni de premisas lógicas, sino de aprehensiones reales. La intelección racional no es sólo teorética, puede ser también intelección racional poética. La poesía es, con la misma legitimidad y radicalidad que la teoría, búsqueda de fundamento. En el poema, el poeta intenta mostrar lo que la realidad podría ser en su fondo, nos hace mirar la realidad de otro modo, nos muestra otro perfil que no mirábamos y que podemos incorporar a nuestra propia visión, enriqueciendo así nuestro campo de realidad con nuevos contenidos.

La razón emprende su búsqueda en la apertura de la realidad, que se impone a la razón y la fuerza a ser ajustadamente libre<sup>74</sup> para que la dote de contenido fundamental. Pero el fundamento al que llega la razón no es absoluto ni definitivo, porque es siempre creación libre y provisional, construcción de la unidad coherencial primaria de lo real<sup>75</sup>, de su esencia.

No es que las cosas reales no posean en sí mismas una estructura sustantiva que las constituya como lo que son, estructura a la que la razón puede irse aproximando<sup>76</sup> sino que no podemos nunca decir con seguridad que se ha alcanzado del todo. Habría que pensar también en la supuesta constancia de ese misterioso fondo, puesto que además de que al interior de las cosas podría operar un intrínseco dinamismo, la propia apertura de la realidad hace que las cosas estén unas entre otras y en función unas de otras, co-determinándose mutuamente; pensemos, por ejemplo, en la realidad humana y en las innumerables teorías que se han construido para fundamentar su presunta naturaleza. Tal conocimiento parece imposible, porque

---

<sup>73</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, pp.147-156.

<sup>74</sup> Ibid. p. 107 Ajustadamente libre porque la razón no crea la realidad-fundamento de manera arbitraria, sino que se apoya en la realidad campal, en el principio y canon de un sistema de referencia acotado en el campo.

<sup>75</sup> Este sistema constructo al que llega la razón para dotar de contenido fundamental a la realidad, no está determinado, puede ser definición, sistema de axiomas y postulaciones, o bien un poema.

<sup>76</sup> o distanciando, porque en la razón puede darse también el error.

ninguna teoría puede agotar la realidad. Para muestra, pensemos en las preguntas que sobre la naturaleza humana han acompañado con persistencia al hombre durante su historia y en cómo las respuestas formuladas han sido siempre diferentes, incluso opuestas. Posiblemente porque tal naturaleza no haya existido nunca determinada, sino que el hombre va constituyéndose, como individuo y como especie, en un continuo despliegue, adquisición y pérdida de atributos, algunos más permanentes, constantes o invariables que otros.

La razón crea lo que ha de inteligir por fundamentalidad estructural de modos diversos, todos ellos apoyados en lo previamente inteligido en el campo, en las representaciones a las que llega el logos. El modo que elija la razón para crear es diverso, Zubiri distingue tres modos: la experiencia libre, la hipótesis o la construcción o libre creación<sup>77</sup>. A este último modo corresponde, en mi opinión, la creación poética, que es capaz de deconstruir la realidad presente y construir a partir de sus notas y su estructura liberada, incorporando nuevas notas y homólogas estructuras, esbozos de posibilidad de lo que la realidad podría ser en su fondo.

### **3.3.3 El poema, postulación de lo que la realidad podría ser en su fondo**

¿En qué consiste esa plena libertad con la que la razón emprende su búsqueda de fundamento? La razón se apoya en lo previamente inteligido, eso mismo sucede cuando la razón adopta el modo de la libre creación, pero aunque la libre creación adopte estructuras básicas o modelos de lo campal, los adopta libremente; es decir, libera los contenidos y la sistematización de lo campal.

En la creación artística, la razón toma los conceptos, fictos y perceptos que el campo le provee, pero los toma libres, autonomizados; esa libertad se funda en la propia formalidad de realidad, que siendo respectiva posibilita cualquier forma de relación,

---

<sup>77</sup> Zubiri, Xavier, Op. Cit., pp 91-130. En la experiencia libre, se ensaya modificando el contenido de lo ya aprehendido (ejemplo: modelos). En la hipótesis, la razón se apoya en la estructura de lo aprehendido, en la unidad y sistematización de sus notas, para encontrar estructuras homólogas que fundamenten diferentes realidades campales (ejemplo; la estructura de un organismo vivo se ha utilizado muchas veces en sociología para explicar la realidad social). La construcción es el modo más radical de libertad, pues se construye completamente el contenido, construyendo a la vez notas y estructura básica.

incluso que unos y otros se combinen o se truequen, para dar origen a nuevas notas. La cosa es ahora cosa-libre, que consiste en que la realidad al ser de suyo, sea libremente esto o lo otro, como sucede en la metáfora y en la metonimia.

En lo creado se actualiza la realidad profunda como postulación, que no es postulación de verdad, sino de realidad; así, mi libre creación, todo lo libre que se quiera, se convierte en contenido de lo real.

La postulación teórica es postulación fundamental, en donde el constructo libremente creado queda realizado como contenido fundamentante de la cosa campal, mientras que en la postulación creacional, un poema por ejemplo, lo libremente construido queda reposando sobre sí mismo<sup>78</sup>, abierto a la interpretación de quien experimente el poema.

El poema también es lo que la realidad podría ser en su fondo, pero no intenta explicitar por sí mismo todo el contenido de lo real, abarcar exhaustivamente su estructura sustantiva, como pretende un teorema, una fórmula matemática o una ley física, sino que está abierto a la incorporación de nuevos contenidos por parte de quien experimenta el poema.

Sólo en la experiencia poética, el fundamento de lo real postulado como poema, es. Sin la intervención de quien siente el poema y prueba en su propia experiencia sus contenidos el fundamento está incompleto. El poema podrá estar terminado formalmente, pero en él, la poesía como experiencia vinculante es sólo una posibilidad, algo latente. El poema podrá erigirse en poesía hasta ser vivido, experimentado. Erigirse en poesía es convertirse en puente, en ligadura que nos aproxima al poeta, al mundo y a nosotros mismos.

---

<sup>78</sup> Ibid. p.130

#### 4. El poema es puente, lugar de encuentro

Existe entre mi sensibilidad y mi contexto una relación recursiva de edificación, percibo las cosas de determinada manera porque así lo posibilita mi estructura biológica y, sin embargo, los valores que yo pueda atribuir a determinada sensación están condicionados también por mi contexto. “*La apertura sensible al mundo ocurre con diversos grados de complejidad en todos los seres vivos a cualquier nivel de evolución orgánica*”<sup>79</sup>. Mandoki cita en su ensayo sobre prácticas estéticas cómo aún el organismo más elemental genera una membrana que lo distingue de su medio ambiente por una dinámica propia, al tiempo que requiere para su *autopoiesis* la posibilidad de apertura al medio que le rodea; así la *estesis*<sup>80</sup> y la *autopoiesis* están tan imbricadas como la *estesis* y la *semiosis*; la *estesis* como membrana perceptiva en todas sus variantes, separa y a la vez conecta al sujeto con el mundo.

La historia y el contexto de cada sociedad constituyen la matriz donde se gesta nuestra identidad<sup>81</sup>, nuestra particular forma de conocer, de sentir, de pensar; todas nuestras representaciones son formas vivas y activas, posibilidades que se transmiten y se replican transformadas, enriquecidas o empobrecidas.

Andrei Tarkovski expresó alguna vez en una entrevista que para su exhibición internacional debió dar a una de sus películas el título de *Nostalgia*, porque ningún otro término, en ninguna otra lengua expresaba cabalmente el profundo sentimiento de desarraigo que poseía el término ruso original, y *nostalgia* aunque no era exacto, sí era el que más se aproximaba.

La estética de cada comunidad no pende, pues, de categorías formales, sino de la propia realidad del pueblo en que el emerge, y de ello da cuenta la historia del arte. En Latinoamérica, por ejemplo, heredera de una vastísima tradición tanto occidental como mesoamericana, y en la que participan, cada vez con mayor dinamismo,

---

<sup>79</sup> Mandoki, Katia, *Prácticas estéticas e identidades sociales*, Siglo XXI, México D.F. 2006, p. 17

<sup>80</sup> Estesis. Condición de receptividad que tiene todo ser vivo

<sup>81</sup> Mandoki, Katia, *Ibid.*,

cosmovisiones venidas de los más remotos contextos, es posible reconocer una poesía propia, que no es tampoco idéntica entre los países y regiones que conforman el continente. Es poesía nuestra, sin ser por ello folclorista o nacionalista, su ánimo es ser vía de encuentro; manifiesta nuestra particular posición en el mundo, mas no para aislarnos, sino para expresar desde donde habremos de tender el puente que nos lleve hacia el lugar en donde todas las voces puedan hermanarse en comunión mediante el diálogo.

¿Qué hace posible esa comunión?, ¿Por qué puedo sentir tan cercana, tan íntima la poesía de otro tiempo, de otros pueblos?, me pregunto ¿Con qué materia extraordinaria se edifica el puente que nos hermana a través de la poesía? Las palabras, las imágenes, los sonidos, aún el silencio, la omisión y el vacío, tan expresivos como la propia presencia, configuran el poema, pero no son el poema.

#### 4.1 Voz del poeta, voz de comunidad

El poema es, como diría Paz, lenguaje erguido, encuentro con lo que el hombre es profunda y originalmente. “*El lenguaje, es una condición de existencia del hombre y no un objeto*”<sup>82</sup>, que en la poesía se erige justamente como vínculo, como diálogo.

La poesía es instauración del ser con la palabra, [...] el ser del hombre se funda en el habla [...pero] el habla sólo es esencial como diálogo, [...] como medio para llegar uno a otro. [...] La unidad de este diálogo consiste en que cada vez está manifiesto en la palabra esencial, el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razón de lo cual somos uno y propiamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia, [la de todos nosotros, hombres y mujeres contemporáneos, pasados y futuros] porque somos un diálogo desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo es y se hizo estable. Ser un diálogo y ser históricos son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo.<sup>83</sup>

El ser nuestro que devela la poesía y en el que nos reconocemos, no es el ser Uno, el absoluto Ser humano, al que habremos de tender como ideal de nuestra plenitud,

---

<sup>82</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, p. 59

<sup>83</sup> Heidegger, Martin, *Op. Cit.* pp. 134-137

sino que es el ser constituyéndose en comunidad permanentemente a través de la historia. Heidegger escribe en *Hölderlin* que en la poesía los hombres se reúnen sobre la base de su existencia, y que la poesía es instauración del ser vinculada a los signos de los dioses que los poetas reciben para hacer una interpretación de la voz de su pueblo, al que luego la transmiten como una donación. La poesía, según afirma Paz, opera del lenguaje de la comunidad al del poema, para regresar enseguida a sus fuentes y volverse objeto de comunión, en donde se nos revela lo que somos y se nos invita a ser aquello que somos.

La cultura de cada pueblo no es hermética, unas a otras se han ido permeando en el tiempo. Existe entre ellas desde hace siglos un basto intercambio a través de la colonización, el mercado, la migración, la movilización académica, artística, social, en fin, de todo orden. En Japón, por ejemplo, continuamente tuvieron que ir modificando algunas normas relativas al placer, por ser consideradas demasiado extravagantes por los occidentales<sup>84</sup>, del mismo modo la fascinación que se tenía por Japón en occidente hizo posible la pintura impresionista o que algunos poetas latinoamericanos como Efrén Rebolledo, José Juan Tablada u Octavio Paz escribieran haikú.

Así pues, la concepción que en un momento se tiene frente a los sentimientos humanos o frente al mundo se ve continuamente fracturada, enriquecida, siempre transformada mediante el encuentro interpersonal e intercultural.

Cuando un conquistador impone su visión del mundo a un pueblo, el Estado extranjero y toda su cultura permanecen como superposiciones ajenas hasta que el pueblo no hace suya de verdad esa concepción nueva. Y sólo entonces, hasta que la nueva visión del mundo no se convierte en creencia compartida y en lenguaje común, no surgen un arte o una poesía en la que la sociedad se reconoce.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Benedict Ruth, *Ibid.*

<sup>85</sup> Paz, Octavio, *Op. Cit.* p. 278

Los nuevos valores y símbolos asumidos no son replicados de manera idéntica, por más cruenta que haya sido la imposición cultural, sino que en ellos persisten elementos provistos por la historia propia, unos y otros no son mero añadido: constituyen todos un nuevo elemento cultural sincrético, que una vez incorporado nos convierte en otros y nuestra visión del mundo también se ve transformada y siendo otra. Claro está que este ser otros no es serlo en bloque indiferenciado, puesto que además de la realidad que compartimos como comunidad se integran también los elementos personalísimos de nuestra propia realidad individual, siempre abierta y perpetuamente constituyéndose.

Cada pueblo va configurando históricamente una identidad, su particular modo de situarse en el mundo; posición que condiciona profundamente su manera de mirarlo y sentirlo, así como las diferentes vías que esboza para humanizarlo. Las circunstancias específicas que enfrenta una comunidad le llevan a compartir necesidades, memoria y anhelos, que el poeta reconoce y hace suyos.

Esponánea y orgánica es la relación entre el poeta y su pueblo [...y es] en el poema [donde] la sociedad se enfrenta con los fundamentos de su ser, con su palabra primera.<sup>86</sup>

Sin embargo, aunque el poeta habla por su pueblo, lo hace como dice Paz desde una posición marginal, porque *“si el poeta abandona su destierro, abandona también la poesía y la posibilidad de que ese exilio se transforme en comunión”<sup>87</sup>*, la poesía que se institucionaliza al límite de la parálisis, que sirve mansamente al sistema y sus rígidas normas se anquilosa, se convierte en palabra muerta sin potencia emancipadora. Decir pueblo es hablar de hombres vinculados en comunidad a quienes las vicisitudes de su contexto marcan de tal manera su vida que es posible reconocer en sus biografías particulares el presagio de un destino común. Afirmar que el poeta habla por su pueblo no es decir que habla en lugar de él, que ha usurpado su voz, sino que ha logrado reconocer cómo su propio destino está

---

<sup>86</sup> Paz, Octavio, Op. Cit. p. 67

<sup>87</sup> Ibid.

hondamente marcado por el destino de los otros, expresa entonces su experiencia vivamente, quizá mejor de lo que el común de los hombres podamos hacerlo; es su personal experiencia vital expresada, pero nos regala en sus palabras la posibilidad de escuchar nuestra propia voz manifestándose.

## 4.2 Poesía libertaria

*“La inteligencia no funciona incondicionalmente, sino que es sobre unas circunstancias sociales, políticas y económicas que se mueve”*<sup>88</sup>, la razón poética se anima por y ante esas circunstancias. Cada poema emerge de un contexto, de una realidad, como una súplica, una denuncia, una exégesis; el poeta está comprometido con sus circunstancias, no por elección, sino porque está inserto en ellas y son ellas, también, las que indefectiblemente le configuran.

Es la poesía la voz del pueblo, pero es una voz marginal, que habla desde el destierro a pesar de que el sistema de dominación todo lo engulle y pretende hacerlo también con el arte y la poesía, extendiendo sus tentáculos institucionales para legitimar el quehacer y la obra del poeta. Esa legitimación nada tiene de sublime, antes responde, como apuntó Bordieu<sup>89</sup>, a consideraciones de poder, de procuración de ganancias, tanto de capital simbólico como económico que le permiten mantener su posición de dominio. Ante esta pretensión del sistema, Octavio Paz objeta:

Ningún prejuicio es más pernicioso y bárbaro que el de atribuir al Estado poderes en la esfera de la creación artística. El poder artístico es estéril, porque su esencia consiste en la dominación de los hombres, [ y la poesía en esencia es libre y libertadora], allí donde el poder invade todas las actividades humanas, el arte languidece o se transforma en una actividad servil y maquinal, [...] el poder inmoviliza, fija en un sólo gesto la variedad de la vida. [...] El estilo oficial es la negación de la espontaneidad creadora, [...] sometido a las reglas de un poder tiránico. [...] El poder político puede canalizar, utilizar, incluso impulsar una

---

<sup>88</sup> Zambrano María, *La razón en la sombra, Antología crítica. Edición de Jesús Moreno Sanz, editorial Siruela, Barcelona España. 2003*, p. 83

<sup>89</sup> Bordieu, Pierre, *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Buenos Aires, 1998 y *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona, 1995.

corriente artística. Jamás puede crearla, y su influencia resulta a la larga, esterilizadora.<sup>90</sup>

El Poder legitima el arte para enseguida legitimarse a sí mismo con él, toma lo que le resulta noble para enarbolarlo, glorificarse a costa suya, puede aprisionarlo, comprimirlo hasta la asfixia, aunque en ocasiones la poesía escapa ilesa, ante la atónita mirada del Poder que burdamente pretendía servirse del poeta y de su obra. Hitler, por ejemplo, convirtió en el arte oficial del régimen nazi la obra de Richard Wagner y Leni Riefenstahl. Esta legitimación ocurre algunas veces a pesar del artista, otras, con su anuencia y beneplácito; las razones de los creadores para abandonar su destierro pueden ser muchas, posiblemente consideren que al prestar su voz al Poder estén hablando también por su comunidad, o tal vez busquen una nueva posición de privilegio. El poeta entonces se convierte en funcionario, tiene ya un lugar en la “sociedad”, Paz se pregunta ante este hecho si ¿Lo tiene también la poesía? En cambio, el lenguaje del poeta que habla desde el destierro, aparentemente en soledad, y sólo aparentemente, pues estrecha es la comunión que tiene con su pueblo, *“en lugar de dispersarse en jerga o petrificarse en fórmula, se concentra y adquiere conciencia de sí mismo y de sus poderes de liberación”*<sup>91</sup>.

*La verdad los hará libres*, cita una máxima cristiana, ¿Cuál será esa verdad? ¿Existirá en sí misma la Verdad única, absoluta y eterna? De ser así, ¿Quién la conoce?, ¿Quién la posee? Ante la pregunta de si existen verdades trans-históricas, pienso enseguida en la poesía, ¿Cómo es posible que algunos poemas realizados en otro tiempo, en otro espacio, me cimben con tan violenta actualidad? La poesía tampoco nos entrega una verdad, sin embargo nos suscita la verdad, nos convoca a buscarla valiéndonos de todo el sentido que nos han legado nuestros predecesores como posibilidad para convivir con nuestros contemporáneos en un mundo reconocible.

---

<sup>90</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira, Apéndices, Poesía sociedad, Estado*, en Obras completas, edición del autor, 1er tomo, Fondo de Cultura Económica, colección Círculo de lectores, 2ª. Edición, México, 2003, p. 277.

<sup>91</sup> Paz, Octavio, *Ibid.*, p. 283.

La historia nos muestra que no todas las verdades son inmutables, que las vamos edificando. Sin embargo, las preguntas que nos inquietan y nos llevan a postular fundamentos sobre la vida persisten a lo largo de la historia; esas cuestiones perpetuas subyacen en el poema, en torno a ellas giran sus palabras, sus imágenes, sus sonidos; se plantean sempiternamente sin alcanzar respuesta última, como si las preocupaciones desde donde interpelamos a la realidad fueran, esas sí, inmanentes, eternas, vitales para los hombres.

Perplejidades que nos sobrecogen ahora como a nuestros ancestros, desde donde intentamos comprender el sentido de nuestra vida y enfrentar nuestra inadmisibile finitud; son preguntas que no se agotan y que han tenido, durante el devenir histórico, distintas respuestas.

A la verdad, la ciencia, la filosofía y la poesía la buscan cada una a su manera, pero comparten las tres el mismo ánimo inquiriente, insatisfecho. Quieren saber no solamente lo que las cosas son, sino por qué son lo que son. La ciencia busca conocer la verdad que se demuestra, que se verifica; sin embargo, habremos de tener cuidado de creerla eternamente incontestable, pues el sólo hecho de ser demostrable no la vuelve absoluta; la verdad científica puede en algún momento, sin duda, ser otra, puesto que es posible mirar la realidad, tanto en las ciencias naturales como en las humanidades, desde infinitas perspectivas. Más aún, la misma realidad es histórica, sea porque da de sí, sea porque la intervención humana la hace “dar de sí”.

Las tres disciplinas son vías de conocimiento, vías que no son alternativas excluyentes, sino complementarias, en una y otras se reconoce el esfuerzo ingente que emprende el hombre para conocer el mundo y a sí mismo, para humanizarse, para buscar la verdad. Una verdad que no le es propia ni al científico, ni al filósofo, ni al poeta; una verdad que no puede ser exclusiva de nadie, aunque así parece pretenderlo el Poder según lo ilustra la historia; quienes dominan muchas veces se

han empeñado en absolutizar su “verdad”, intentando imponerla mediante la alienación o la violencia.

Por fortuna no hay yugo que someta al espíritu crítico, aquel que busca el conocimiento no como instrumento de dominación, sino como vía que conduzca a posibilitar las relaciones entre los hombres en condiciones de justicia, equidad y dignidad, aquel que pugna por ser y porque los otros también sean.

La poesía es un medio por el que ese espíritu libre se expresa. La poesía libera, nos conduce mediante un arrebató prodigioso a aquello que somos, o que podemos ser. Nos alerta, nos inquiere, nos hermana. Durante la experiencia poética somos capaces de fundir el tiempo en un instante; el pasado se hace reminiscencia y el futuro anhelo, evocación; discurrimos en la poesía, nos abandonamos a su fluencia.

En la experiencia poética quedamos sabiendo intelectual y emocionalmente que estamos en el mundo, que nuestra presencia en la realidad no es ajena, forastera, sino constituyente de su contextura infinita. Esa videncia de lo real tan inusitadamente diáfana nos conmociona y hace temblar nuestra estructura. Tras ser embestidos por su ardorosa caricia, algo en nosotros cambia, algo sutil, algo escondido y profundo; no somos ya los mismos.

### **4.3 Encuentro con el otro a través de la experiencia poética**

El poema es realidad suspendida, esbozo de posibilidad, que el poeta construye para aproximarnos al fondo de lo real. No se trata de una realidad ajena a mí, en la que yo me inserto como extranjero, o más aún, que yo determino y fijo desde mi incondicional mismidad como sujeto monádico para quien la realidad es absoluta configuración suya, un fantasma creado a partir de categorías apriorísticas mentales, de cuyas inferencias resultan objetos y símbolos creados también al interior de una despótica razón. Se trata de un esbozo edificado a partir de lo que la realidad como sistema referencial provee al poeta. Su poema se despliega ante mí como posibilidad

envolvente, late en mí, es por mí y para mí, pero nada de esto ocurriría si no pudiera yo leerme en sus contenidos y si su apertura no me llevara a explorar los corredores de mis recuerdos y afanes.

Si bien es cierto que entiendo el mundo configurándolo a partir de símbolos y conceptos mentales, que hacen posible que éste sea en relación a mí, también es cierto que cada símbolo y cada concepto, o la mayoría de ellos, tiene su referente en la realidad. Todo pensar, es un *pensar de*<sup>92</sup>, un aprehender lo que las cosas son *de suyo* en la realidad mundanal, y sólo así es como mi estructura sustantiva única, personal y abierta puede hacerlo. Por tanto, esa cosa que se presenta ante mí y que afecta mi tono vital, tiene de alguna manera preeminencia sobre mi razón, porque es ella, la cosa real, su condición de posibilidad; o en todo caso, en igual medida se necesitan una a la otra en su co-actualización.

Un poema no es representación naturalista, porque el poeta se vuelca en su obra. El sistema de referencia en el que apoya su búsqueda y la edificación de su poema es un trozo de realidad filtrado por él desde su estructura cultural. Es su visión del mundo, venida desde su particular e intransferible perspectiva. El poeta elige qué poema construir a partir de la comunión que tiene con el mundo, de los contenidos y la forma en la que él y la realidad han determinado esa comunión<sup>93</sup>. ¿Cuál será su tema? No es un problema que resuelva la propia consecución de hechos ocurridos en torno suyo, sino el íntimo compromiso que él ha establecido con el mundo y sus fenómenos. Un acontecimiento cualquiera podría parecer a los ojos de algunos como el más significativo y, sin embargo, a él podría no haberle llamado siquiera su atención.

Finalmente, los hechos o fenómenos no son sino detonadores de algo más profundo y presumiblemente infinito, en el que se devela nuestra imbricación en la realidad. ¿Cómo siento al mundo? esa es la cuestión. Ese sentir lleva incoado el saber, saber

---

<sup>92</sup> Lain Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid 1961, p. 21. Referencia al carácter genitivo del pensamiento, expresado por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*.

<sup>93</sup> Sobre la expresión, la comunión y la compasión abundaré más en el tercer capítulo.

que es, como ya dije, saborear la realidad. El poema posibilita la concreción de las emociones; a partir de él encarno el miedo, la soledad, el amor, la devoción, la indiferencia. El poeta al crear, lo que hace efectivamente es recrear la realidad. Su obra no es una suspensión naturalista y burda de los fenómenos reales, sino representación de la realidad en tanto que vivencia; postula en su poema lo que la realidad profunda de las cosas podría ser, como él la concibe, solamente como él podría concebirla, porque así se ha configurado para él a fuerza de vivirla. En el poema se patentiza la experiencia vital de un hombre en el mundo. Su realidad se hace presente, toma forma y aparece ante mí demandando, a veces exigiendo, mi participación.

Al crear, el poeta se vierte en su obra, pero aquella filigrana creativa no es una construcción hermética, una edificación egoísta en la que poeta solamente se expía; si así sucede, aquella pieza estéril será, como Paz expresaba, un poema sin poesía; puede ser que el acto creativo sea solitario, sin embargo, el poema siempre será un objeto convocante, un lugar al que podemos acudir para encontrarnos unos con otros y con nosotros mismos, aunque en la recreación del poema nuestros hallazgos sean apenas resonancias distantes de una otredad anhelada.

No analizaré aquí la experiencia de la otredad de la que participa la creación o *poiesis* poética; sin embargo, algunas cosas pueden inferirse de lo ya dicho. Más bien quisiera explorar en qué consiste la experiencia del otro emergente a la lectura del poema, y no me refiero con esto sólo a la apropiación de textos escritos. Lectura también tiene aquí una acepción más amplia que la habitual, la entenderemos como participación y aprehensión de la obra del poeta.

Anticipo que la experiencia de otredad ocurre a partir de esa lectura en al menos tres niveles, que no se suceden ni son necesariamente advertidos de manera independiente, no son ulteriores uno de otro, sino que son, en todo caso, tres momentos constitutivos de una misma experiencia. Cada dimensión constituye un *encuentro* con el otro; es *encuentro* el hecho de hacérseme presente, de

actualizárseme, y así demandar mi atención y cuidado, mi procuración. El primer otro con el que me encuentro en el poema es con el poeta. A la segunda dimensión la llamaré *evocativa*, o de *evocación*, que constituye mi encuentro con todos los otros, y que siendo radicalmente otros, en tanto que personas, también me implican, puesto que yo soy con ellos y, la tercera dimensión de otredad, será la de mi encuentro conmigo mismo como siendo otro. Sobre los personajes contenidos en el poema no puedo hablar estrictamente como otros, en tanto que son imaginarios, irreales, aunque su configuración perfectamente dimensionada les confiera una calidad de seres vivos, animados, poseedores de una compleja intimidad. Sin embargo, sí despliegan una otredad evocada, de la que hablaré en el siguiente apartado.

#### **4.4 Dimensiones de otredad en el poema. Del sentido a la comunión**

A través del poema, el poeta logra trascenderse y ser en mí. Ese hombre que se expresa, es el primer otro con el que me encuentro. Su expresión, ante la que no puedo permanecer indiferente, es para mí la apertura de un diálogo que yo completo, haciéndose posible la síntesis del nosotros. Algo me dice o pretende decirme, no tengo seguridad de interpretarlo como él quisiera. Puedo entenderlo, tratar de entenderlo, y aunque aquello que dice no suscitara nada en mí, salvo extrañeza, él ha logrado transferirse a mi persona, aunque sea mediante un sentimiento de confusión. Su experiencia expresada es diferente a la mía, o puede asemejarsele, de cualquier forma me hace partícipe de aquello que él es. Me aproximo con su poema a su realidad, a su desnudez más radical porque es la de su propia experiencia de mundo.

...la vida era el proyecto de la obra y en ella la obra se anunciaba a través de signos premonitorios que caeríamos en un error si los tomáramos como causas, pero que hacen de la obra y de la vida una sola aventura.<sup>94</sup>

Mi compromiso o mi extrañeza ante eso que dice, no viene necesariamente de los símbolos que utiliza para comunicarse. Si bien es cierto que el lenguaje que emplea

---

<sup>94</sup> Merleau Ponty, Maurice, *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona 1998, p. 48

debe ser común a mí, al menos reconocible, me parece que la *síntesis dialógica* es posible porque el símbolo siempre me lleva más allá de sí mismo. A partir del símbolo se despliegan todos los referentes reales con los que me ha nutrido mi experiencia. *“El símbolo no sólo es portador de un significado y depositario de un sentido sino de múltiples sentidos”*<sup>95</sup>, siempre denota algo, pero más radicalmente connota. La propia raíz del vocablo *símbolo* nos habla de esta evocación de lo ausente, que puedo traer a mí porque ya lo he conocido. Y si lo hago presente es porque justamente aquello evocado que se me actualiza completa con justeza mi experiencia.

El sentido técnico del vocablo *símbolo* se remonta a una muy antigua y arraigada costumbre entre los pueblos indoeuropeos occidentales, que consistía en partir una tablilla de arcilla en dos, la *tessera hospitalis*, uno de los fragmentos lo conservaba el anfitrión y obsequiaba a su huésped la otra mitad como pacto de amistad y de mutua protección. Ese acuerdo se extendía más allá de los implicados en la partición, puesto que sus descendientes podían encontrarse después de décadas y reconocerse al juntar los dos pedazos, actualizando de ese modo su antigua alianza.

El símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital.<sup>96</sup>

Es la connotación la que nos mueve a no sólo entender la figura en la que se erige el símbolo, sino que nos convoca a interpretarla desde la experiencia que hemos ido acumulando a partir de las relaciones que establecemos con el mundo y con los otros. *“El significado de una palabra lo da el diccionario, pero el sentido sólo puede descubrirse, experimentarse”*<sup>97</sup>. Entiendo que el significado del símbolo es convencional, más o menos fijo, y común a todos los que se comunican a través de una misma lengua. Pero el sentido, o los sentidos del símbolo nunca parecen estar

---

<sup>95</sup> Mora, Raúl H. S.J. *Tras el símbolo literario*, ITESO, México 2002, p. 40

<sup>96</sup> Gadamer Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 85

<sup>97</sup> Mora, Raúl H. S.J. *Ibid.*

determinados, mutan, se truecan y retruecan, son tantos y tan personales como intérpretes del símbolo hay.

El poema demanda de nosotros una aplicación tanto reflexiva como emocional, a veces más una que otra, un esfuerzo por entender e interpretar, pero también por sentir fruitivamente los contenidos y la formalidad de la realidad poética. ¿Por qué digo que la síntesis dialógica va más allá del símbolo?, lo explicaré a partir de un comentario hecho por Eliseo Diego en uno de sus ensayos:

“Aceptaba yo fanáticamente esa concepción del poema que resumen dos famosas líneas de Archibald McLeish; *A poem should not mean – but be*. (Un poema no debe significar - sino ser.) Claro que entonces no habría rechazado con desdén una definición tan simple, y al valerme hoy de ella lo hago pidiéndole a ése que fui mil perdones y con vivas reservas. (Hoy, por supuesto, la aceptaría siempre que en ningún sentido se enfrentasen significación y ser, de forma que pudiésemos decir, por ejemplo, que *La divina comedia* no es porque significa, sino que significa porque es)”.<sup>98</sup>

Igual podríamos decir de la poesía en general, *la poesía no es porque significa, sino que significa porque es*. Y es, fundamentalmente, objeto de comunión, como lo ha enunciado Paz. La poesía, es decir, la realidad que se nos actualiza durante la experiencia poética, es realidad vinculante, realidad que nos convoca a sentirla en comunión.

El significado, del que el símbolo es portador, condiciona la lectura, porque limita o disminuye el equívoco. Nos habla de algo muy específico, salvando la ambigüedad que todo símbolo posee, pero que de cualquier forma no es ambigüedad infinita, está de alguna manera acotada. Así, el significado permite en principio que entendamos lo que la palabra representa (la palabra, la figura, el sonido, no importa la imagen en la que la poesía se concrete), nos remite a su referente. El símbolo ave, por ejemplo, significa animal vertebrado, ovíparo, de respiración pulmonar y sangre de temperatura constante, pico córneo, cuerpo cubierto de plumas, con dos patas y dos

---

<sup>98</sup> Diego, Eliseo, *La insondable sencillez*, UNAM, DGE, México D.F., 2007. p. 39.

alas aptas por lo común para el vuelo.<sup>99</sup> Pero a pesar de la especificidad del significado, el ave en la que pienso seguramente será diferente al ave en la que piense otro. No importa que haya sido la misma representación de la que participamos ambos. El significado abre la posibilidad de que se suscite la evocación, pero cuando ésta ya se ha inaugurado, su despliegue no depende enteramente del significado. Es el sentido el que posibilita que la poesía sea objeto de comunión. Alguien puede objetar: pero el significado, siendo convencional y común a los hombres que hablan una misma lengua o que reconocen de manera muy similar o idéntica una imagen o un sonido, es lo que permite en cualquier caso que la comunicación exista, y con ella la comunión. Es verdad, no he dicho que el significado no importe y que puede ser eliminado sin más. Pero la comunión está ahí sólo germinalmente, de manera latente.

Si bien es cierto que es gracias al significado que la comunicación puede establecerse, en tanto que expresa inteligiblemente una idea, en poesía la comunión requiere necesariamente del sentido para ser. Alguien más podría objetar: pero cómo puede aproximarnos el sentido, siendo tan particular, tan personal, tan intransferible. El sentido nos vincula fundamentalmente a aquello que somos, porque no es significación convencional y asumida, ajena a mí, sino algo que yo me apropio para poder darme a entender y entender a los demás. Más radicalmente que entender, el sentido hace posible mi comprensión e incorporación del mundo, es connotación que edificamos a partir de la con-vivencia con otros hombres al interior de un contexto particular.

Mi experiencia de mundo desde mi nacimiento hasta mi muerte pende necesariamente de mi condición relacional con otros hombres, con quienes comparto mi aquí y ahora, con los que me han precedido y con quienes me sucederán, porque es con ellos con quienes erijo e instituyo mi habitud, quienes me legan y a quienes

---

<sup>99</sup> Real Academia española, [www.rae.es/rae.html](http://www.rae.es/rae.html)

heredo el cúmulo de sentido y significaciones que dan coherencia y constancia al mundo, nuestro mundo común.

Este sentido común no es definición convencional o consensual, no deriva de ningún acuerdo explícito o tácito, sino que siempre está en proceso de edificación sin que los hombres se lo propongan, emerge de su propia convivencia, de sus experiencias compartidas, habituales o extraordinarias. Aún mis experiencias más personales guardan en su seno la presencia de los otros, porque yo no podría siquiera nombrar cosa alguna, ni soñar, ni recordar, ni proyectar, ni sentir como lo hago si no fuera porque nací, crecí, conviví y sigo conviviendo con otros hombres en un espacio y tiempo determinados. Ese cúmulo de sentido cataliza en cada individuo de manera diferente, porque cada hombre posee una estructura psico-orgánica propia, en la que convergen tanto sus experiencias compartidas, como las personales, así como el momento histórico en el que se inserta y su propia biografía.

En la evocación se despliega ese sentido, cada evocación es una síntesis de mis relaciones con el mundo y con los otros. Es el sentido el que abre la posibilidad de una nueva dimensión de la otredad. Surgen, se desatan todas las referencias entrañables que ha configurado y asido mi experiencia. Aparecen todos los otros que me han acompañado, y no hablo solamente de los hombres y mujeres con quienes he compartido el camino. Un personaje poético puede representar a muchos hombres, a todos los hombres, en tanto que devela atributos de la condición humana que nos son comunes. Puede representar incluso el espíritu de toda una época.

En el poema se personifica la angustia, la desazón, la esperanza, el miedo, la confianza, el sin sentido, todo cuanto el hombre pueda experimentar frente a la realidad de su tiempo, que parece eternamente retornar, porque pertenecen todas esas experiencias a la realidad humana y son justamente los hombres quienes en su hacer y en sus relaciones edifican la historia.

Trataré de explicar con algunos ejemplos cómo el sentido, y no el significado, es el que originariamente funda la comunión en tanto que experiencia de otredad en sus dimensiones de *evocación* y de *encuentro conmigo como siendo otro*: pensemos por ejemplo, en alguna pintura surrealista o abstracta, aunque igual ocurre con la obra figurativa, cualquiera que sea, no importa. En ella vemos una mancha roja sobre un lienzo azul, ¿Qué significa eso que vemos?, ¿Cuál es su significado unívoco y convencional? Burdamente será siempre una mancha roja sobre un lienzo azul. Podríamos frente al cuadro también hablar del espacio acotado, de que es reconocible la 'rojeidad' de la mancha porque se corta y contrasta con un contexto de otro tono, o que reconozco los colores como aislados porque seguramente deben poseer una frecuencia distinta que afecta de manera diferente mi sistema óptico.

Pero nada de esto será radicalmente la obra, no será ni lienzo, ni mancha, ni color. Porque lo que la obra es, no lo es en sí misma, depende necesariamente de mí para ser, y siendo por mí, también y solamente lo es para mí. Con la música ocurre algo parecido, los sonidos parecen filtrarse en nuestro espíritu inadvertidamente, poco importa lo que cada conjunto de fonemas signifique. Si escuchamos alguna obra coral, de Mahler por ejemplo, podríamos remitirnos a la traducción del texto y así saber lo que significa cada palabra enunciada y la obra en su conjunto. A quienes no hablamos alemán este cuidado nos permitirá redimensionar la obra. Sin embargo, aunque los textos son muy bellos y merecen conocerse, ignorarlos no evita que la tibia caricia de la voz intérprete suscite en nosotros, por sí misma, las más vivas evocaciones.

Y qué decir de la cadencia onomatopéyica y retumbante de la poesía negra, o de la sonoridad del haikú, que más allá de la evocación parece instalarnos efectivamente en la campiña, en el camino arbolado o a la orilla del río. O el glíglico de Cortazar:

Apenas él le amalaba el noema, a ella se le agolpaba el clémiso y caían en hidromurias, en salvajes ambonios, en sustalos exasperantes. Cada vez que él procuraba relamar las incopelusas, se enredaba en un grimado quejumbroso y tenía que envulsionarse de cara al nóvalo, sintiendo cómo poco a poco las

arnillas se espejunaban, se iban apeltronando, reduplicando, hasta quedar tendido como el trimalciato de ergomanina al que se le han dejado caer unas fíbulas de cariaconcia...<sup>100</sup>

¿Cuántas cosas puede evocarnos? Pero, ¿Qué significa amalaba, y qué trimalciato, y qué cada nuevo símbolo con el que me enfrento en el texto? Qué significan, no lo sé, entiendo, sin embargo, que es un texto pasmosamente erótico. Desde luego, no son palabras inventadas fortuitamente. Los símbolos se abrazan con justeza, y sus significados originales son ahora una síntesis de sentido. Sentido ondulante, dinámico, sinuoso. Sentido que se intensifica al nivel de lo inefable, porque sólo así se puede hablar con justicia del amor.

El símbolo también puede de-construirse, irse desgajando, evaporando, hasta vaciarse de significado y convertirse en carcajada, en llanto o en un alarido como el de *Altazor*<sup>101</sup> eternamente cayendo al vacío, cayendo al fondo del tiempo, del infinito, cayendo al fondo de sí mismo. Igual caemos nosotros, acompañados únicamente por el vértigo, en total desnudez, y no hay retorno, ni forma alguna de desandar lo andado cuando el poema nos ha situado ya frente a un espejo, somos entonces capaces de aprender como nunca antes pudimos hacerlo. El poema encierra en él potencialmente todos los prodigios, es posibilidad que demanda actualizarse en nosotros, ser completado, detonar en nuevos significados extraordinarios y vivos, es justamente en nosotros que cabalmente existe.

Un poema es una cosa que será.

Un poema es una cosa que nunca es, pero que debiera ser.

Un poema es una cosa que nunca ha sido, que nunca podrá ser.<sup>102</sup>

Quién puede mentirse ante esa imagen de sí mismo que en soledad cada uno se ha construido sin proponérselo, en la soledad de la experiencia poética que paradójicamente nos actualiza nuestra condición relacional, nuestra realidad constitutivamente abierta a los otros hombres con quienes compartimos el mundo.

---

<sup>100</sup> Cortázar, Julio, *Rayuela*, Alfaguara, México, 1994, p.403

<sup>101</sup> VII canto de *Altazor* de Vicente Huidobro.

<sup>102</sup> Prefacio de *Altazor* de Vicente Huidobro.

No hay retrato más honesto ni más cierto, porque lo que leo en el poema no es otra cosa que a mí mismo, sin mediación, sin ornamento, sólo lo que soy, lo que hasta ahora he podido hacer de mí.

El hecho de que el símbolo sea depositario de un sentido o de múltiples sentidos quiere decir que no los tiene en sí mismo, sino que le deben ser asignados, más no como mero añadido, puesto que el significado orienta la evocación. Sin embargo, es el sentido, fundado en la respectividad de lo real, el que confiere al símbolo su carácter vinculante, posibilitando el tercer momento de otredad, que es el de la lectura de mí mismo como siendo otro.

¿Por qué un poema puede conmoverme y por qué otro no?, ¿Será una mera cuestión de gusto? Absolutamente no. El poema que me conmueve es aquel en el que estoy, en el que soy, aunque sea veladamente para mí. A través de él me encuentro, me reconozco, nazco ante mí. Existe entre el poema y yo un misterioso diálogo, él demanda ser constituido y es en ese proceso que a través de él también yo me constituyo. Yo lo completo confiriéndole todos los sentidos que mi experiencia posibilita, y él me completa a mí, se convierte en esencia frutiva de lo real que incorporo a mi realidad personal. En la experiencia poética acontece un dinamismo envolvente que me permite no sólo mirarme como siendo otro, sino poseerme, aprehenderme. A través del poema me encuentro y encuentro al mundo. Entre las cosas que encuentro durante la experiencia poética están los otros hombres, los de éste y otro tiempo, descubro su íntima proximidad y así reconozco mi posición fundamentalmente relacional en el mundo. Aparece mi hermano o mi enemigo, o mi enemigo devenido hermano, aparecen incluso aquellos a quienes he confinado a la sombra de la indolencia. Son todos los hombres, todos porque yo estoy entre ellos. En el poema se encarnan, adquieren rostro, no hay evasión posible. Musitan, susurran, vociferan, chillan, aúllan, exigen mi compasión.

A través de la poesía el hombre rehace imaginativamente al mundo, perfila en ella un indicio de lo que podría ser la condición humana, logra proyectarse y trascenderse en

otros hombres. Provee la poesía de un conocimiento ontológico arcaico, intuitivo, expansivo. En la experiencia poética se actualiza nuestra estrecha comunión. En ella se hace presente el otro que me implica y me incluye, porque sólo soy yo si hay tú.

## CAPÍTULO 2

---

---

### El otro a quien me vinculo en la experiencia poética

#### 1. Convertidos en jaulas incomunicables

Los seres humanos hemos convivido desde el principio de los tiempos entre nuestros semejantes; sin la presencia de los otros la vida de cada hombre es impensable. Son los otros los que nos proveen de todas las posibilidades con las que configuramos nuestra vida y del sentido humano con el que la vivimos. El propio Descartes no hubiera podido dudar de la existencia de todo salvo de su propia consciencia, si aquella consciencia no fuera posible gracias a la concurrencia de otros que mediante su intervención la colmaron de algún modo de contenidos de los que luego pudiera dudar.

Se podría objetar que es justamente de una consciencia autosuficiente de donde emergen todos esos contenidos y que si cosas existen fuera de ella es imposible conocerlas en sí. Sobre la última objeción estoy de acuerdo, más no por que las cosas me sean absolutamente inasequibles, sino porque su fondo es insondable. De las cosas reales tengo algunas notas y según cómo las mire puedo aproximar un esbozo del fondo que las constituye en la cosas que siento, establecer relaciones entre ellas y yo que, quizá, se correspondan con las relaciones en que efectivamente nos comunicamos. Mas nunca tendré certeza de encontrar el fundamento último de la realidad porque es abierta e inespecífica y en ella estoy también en apertura, mis posibilidades de explorarla son, por tanto, inagotables.

La primera objeción me hace recordar a un amigo filósofo que parafraseando sentencias racionalistas decía, con aires de arrogante suficiencia, que hablar de realidad de cualquier modo es insostenible. Yo miro a mi alrededor, ¿fantasmagoría mía o realidad latente? Y lo que verdaderamente me resulta insostenible es el mundo injusto que hemos edificado, lamentable resultado de ese mismo aislamiento

solipsista y supresor de lo otro en el que estamos atrapados. ¿Qué diferencia habría si es un espejismo mío o inducido en mí por alguna Matrix siniestra, o si la realidad en la que siento estar verdaderamente existe y soy capaz de aprehenderla? Aunque no pueda abarcarla ni agotar toda su dinámica riqueza. Yo puedo mantenerme inmovible ante la realidad porque quizá ni siquiera exista o intentar transformar, mediante mis acciones, el estado de cosas que constriñen nuestras posibilidades de humanización. Porque el mundo no está ahí como algo hecho, fijo, clausurado, sino que lo vamos construyendo. Y esto es así, irrefragablemente, como sea que entendamos la realidad. Podemos enfrentar nuestro mundo impasibles, abúlicos, indolentes o hacernos cargo de él.

El solipsismo no es una condición insalvable de los hombres sino una elección, una actitud. Quizá sea el resultado del egoísmo que habiéndonos sido dado como posibilidad nos la hemos apropiado e incorporado de tal modo que ya no reconocemos ninguna otra manera de relacionarnos con los otros.

El otro, a pesar de hacérseme presente en todo momento, no sólo mediante su presencia física, sino también a través del patrimonio simbólico con el que doto de sentido a todas las cosas que integran mi mundo y del lenguaje con el que las nombro, fue convirtiéndose en un fantasma, en una proyección mía a quien sólo puedo pensar como analogía de mí mismo.

¿Pero cómo podría pensar al otro por analogía si no fuera porque él, mediante su intervención en mi vida, ya me ha hecho a su modo? Me ha configurado, ha dejado en mí su impronta aún antes de que yo pueda decidir o pensar sobre cualquier cosa.

Qué hizo entonces posible que el otro hombre, realidad inmediata, prediscursiva e irrecusable, se fuera desvaneciendo hasta desaparecer; quedándonos solos, aislados en una pesadilla solipsista.

## 2. Antecedentes de una vida solitaria

Desde siempre el hombre ha tenido junto a sí a otro hombre, su prójimo, su aliado solidario o su adversario en la lucha por la supervivencia. Es con los otros y gracias a la convivencia con ellos que se han podido formar, transformar, desarrollar y adquirir todos los atributos y cualidades que propiamente nos confieren humanidad. Antropológicamente, es la convivencia, en tanto que vivencias compartidas con otros hombres, una condición de posibilidad necesaria para que los primeros póngidos o proto-hombres pudieran en un primer momento elevarse a la condición de homínidos y ulteriormente constituirse en seres humanos, entendida la condición de humanidad no como ser concluyente, no como entidad cerrada, terminada y determinada, sino como un *estar siendo*, como una realidad abierta y perfectible en tanto que libre, y cuya libertad debe irse también conquistando en su proceso de perpetua constitución.

Sin embargo, a pesar de, o justamente por su misma naturaleza de inmediatez, la realidad del otro era evidente, obvia e indiscutible y no se convirtió en problema sino hasta muy reciente fecha, a principios del siglo XX. Pedro Laín establece como evento coyuntural que posibilitó que el otro se irguiera como problema inexcusable en el pensamiento occidental, la desgarradora experiencia de la Primera guerra mundial.

El infierno de la guerra, ahora de carácter planetario, obligó a los hombres a mirarse a sí mismos y a los otros, radicalmente dimensionados. Quien estaba junto a mí, ya no podía ser más un artificio de mi consciencia, una creación fantasmagórica de mi subjetividad, de mi *cogito*. Súbitamente el otro hombre se presentó ante mí como súplica y requerimiento, como cuerpo vivo y doliente, más su dolor y su pena eran compartidos por mí, porque eran también los míos y su incierto destino, era destino común.

Sin pretender justificar la guerra y sus horrores, es posible decir, que quizá sólo ella hubiera podido trastocar, como de hecho lo hizo, la disposición y el carácter solipsista del pensamiento occidental durante la Modernidad, que a partir de Descartes, se había enfrascado irremisiblemente en el *yoísmo*. El otro hombre no era para mí sino la idea de otro hombre, en todo caso, *otro yo*, puesto que mi *yo*, y sólo en tanto que pensamiento o subjetividad, era lo único cierto y seguro. Ya había escrito Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que la filosofía y otras ciencias humanísticas habían aislado al hombre, menguando el sentimiento natural de la piedad, así el hombre no tenía más que argumentar un poco, “*para impedir a la naturaleza, que en él se subleva, su identificación con el que sufre*”<sup>103</sup>. Confieso que muchas veces he pensado también, que quienes no ven lo que a claras luces causa repulsa e indignación, son hombres que se han enceguecido a fuerza de argumentar, relativizar y a la postre justificar lo injustificable. Y que es justamente en esa primera incomodidad insoslayable donde se devela de forma más diáfana el ser de la iniquidad.

Por otra parte, no podemos atribuir al espíritu moderno la completa autoría del *yoísmo*. El ensimismamiento, se había gestado ya en el espíritu cristiano; baste recordar las palabras de San Agustín, “*Noli foras ire..., in interiore homine habitat veritas*”<sup>104</sup>, que invitaban al hombre a retrotraerse a su propia intimidad. Paradójicamente en los textos bíblicos y la filosofía cristiana la presencia del otro es también recurrente y de fundamental importancia, no como entidad ajena a mí, sino como persona cuyas acciones me demandan e implican ineludiblemente. Así lo demuestran los conceptos de *prójimo*, *nosotros* y *nuestro*, tan presentes en el lenguaje del cristianismo.

El hombre premoderno aspiraba a comunicarse con Dios, y todas sus faenas, todas sus acciones internas y externas, si se trataba de un hombre recto, tendían a

---

<sup>103</sup> Rosseau, Jean-Jacques, *Discursos*, Claridad, Buenos Aires, 2006, p. 59

<sup>104</sup> No quieras ir fuera... en el interior habita el hombre verdadero

establecer y fortalecer esa relación. La paulatina secularización evidenció el aislamiento del hombre, quien no contaba ya con ninguna presunta divinidad transmundana a la cual vincularse. Solo y desde su mismidad, se había visto obligado a proyectarse a sí mismo como Dios durante el cristianismo.

El hombre objetiva, sin quererlo, por la fuerza imaginativa, su propio ser intrínseco; lo coloca fuera de sí. Este ser de la naturaleza humana, objetivada y personificada y que obra sobre él, mediante la fuerza irresistible de la facultad de la imaginación, como una ley de su pensamiento y de su actitud, es Dios.<sup>105</sup>

Pero la objetivación de sí mismo no sólo se concretaba en entidad divina, sino en el otro hombre. El otro que es absolutamente ajeno a mí, cuyo ser me es completamente inasequible puesto que de su subjetividad, único y verdadero fundamento suyo, nada puedo saber, me obliga a imaginarle, a hacer de él un *otro-yo*, una imagen mía proyectada en él, porque sólo así puedo vincularme, comunicarme con lo que, más que saber, creo es un hombre como yo.

Le imagino, lo objetivo, a ese hombre no puedo llamarle nunca verdaderamente tú, sino él, porque es algo que ha proyectado mi razón, ciertamente diferente a los demás objetos del mundo, puesto que ese bulto antropomorfo, que está frente a mí, puede responderme cuando yo lo inquiero, más de su intimidad nada sé y nada puedo saber. Anda, se mueve y gesticula como yo, pero nada de esto garantiza suficientemente su humanidad; podría tratarse de un magnífico autómatas. Lo más razonable y prudente sería dudar si no quiero que me ocurra lo que al personaje de Hoffman. *Nataniel* se enamoró profundamente de *Olimpia*, una muñeca que suspiraba y tocaba el piano como una mujer verdadera, pero todos sus movimientos eran gobernados por una máquina en su interior.

A muchas personas honorables, la historia del autómatas les había impresionado profundamente y se extendió entre ellos una terrible desconfianza hacia las figuras humanas. Muchos enamorados, para convencerse de que su amada no era una muñeca de madera, obligaban a ésta a bailar y a cantar sin seguir los

---

<sup>105</sup> Feuerbach Ludwig, *La esencia del cristianismo*. Claridad, Buenos Aires, 2006, p. 231-232

compases [...] y, sobre todo, a no limitarse a escuchar, sino que también debía hablar, de modo que se apreciase su sensibilidad y su pensamiento.<sup>106</sup>

Busca conocer sus pensamientos, penetrar la dura coraza de su corporalidad que es sólo apariencia y materia mutable hasta alcanzar la sutileza de su ser verdadero, es decir, su subjetividad. Pero esto es imposible, debo entonces conformarme con hacer del otro una proyección de mi propio yo. Imaginar mediante razonamiento analógico el dinamismo de su conciencia, que es quien verdaderamente es, quien verdaderamente gobierna la gesticulación de su rostro y los movimientos de su cuerpo, siendo este último barrera insalvable para acceder al verdadero otro, en tanto que subjetividad o conciencia suya. Conciencia con quien, según Hegel, mi propia conciencia puede unirse en libertad; puesto que la unión de nuestra corporalidad es sólo exterior y se basa en la necesidad.

Yo no puedo saberme libre en el otro, mientras el otro siga siendo para mí una existencia inmediata; yo no puedo, por otra parte, ser inmediatamente reconocido, mientras subsista en mí mi impenetrable e inmediata existencia natural y sensible. [...] la libertad exige que cada sujeto autoconsciente suprima su propia condición de ser natural y no tolere la condición natural del otro; que, [...] ponga en juego su propia vida y la vida ajena.<sup>107</sup>

El hombre quedó aislado, solo y escindido; creyendo que su razón o su conciencia era radicalmente su yo. Dudó, desestimó y negó su propio cuerpo y el de los otros hombres sin percatarse de la fatalidad que la supresión de la corporalidad suya y ajena representaba, porque el cuerpo del otro era lo único que inmediatamente tenía frente a sí, la única puerta de acceso al otro; y era su propio cuerpo también, lo que le permitía reconocer además de su propio límite y finitud, la efectiva y concreta realización de su yo.

Siglos colmados de angustiantes hechos debieron transcurrir para que el hombre pudiera tomar sus fragmentos y reconstruirse, reconocerse de manera más integral;

---

<sup>106</sup> Calvino, Italo, *Cuentos fantásticos del siglo XIX*, Siruela, Madrid, 1988, p. 93

<sup>107</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid 1961, p. 103.

para que comenzara a confiar en la innegable experiencia inmediata del otro, que es ante mí y conmigo, sin que medie deducción o razonamiento analógico alguno.

Mi yo, no sería más razón despótica y configuradora del otro, y el otro no sería más un no-yo, ni un otro-yo, ni un objeto, podría entenderse al fin como persona, como realidad sustantiva y constitutivamente abierta, igual que yo. Como otro radicalmente otro, individual e intransferible, a quien puedo llamar verdaderamente *tú* y con quien efectivamente puedo decir y ser *nosotros*.

Baste lo hasta aquí dicho como introducción, para conocer de forma un poco más pormenorizada, sin llegar a ser exhaustiva, cómo los conceptos se fueron transformando, y aquello que comenzó siendo idea, pudo convertirse en realidad viva. Para ello me valdré de una descripción expositiva y breve, que ilustre, a manera de panorámica general, el desarrollo del problema del otro.<sup>108</sup> La consecución de autores no es rigurosa, ni debe entenderse como la recuperación y el desarrollo de una misma línea argumentativa. Me valgo de estas nociones para explicitar la otredad en tanto que problema para el yo.

Cada formulación teórica intentó afanosamente explicar cómo puedo percibir y conocer a una entidad ajena, que siendo como yo, es también diferente a mí. Y más allá del orden cognitivo, una cuestión fundamental, de carácter ético, será la que guíe el presente análisis: ¿Qué relación, qué vínculo existe entre yo y el otro que se me presenta? ¿Estamos implicados mutuamente? Y cómo esa vinculación posibilita que nos conozcamos, y más aún, que propiamente nos vayamos constituyendo como seres humanos.

La noción de otredad irá alcanzando cada vez mayor proximidad a la experiencia real e inmediata del otro hombre, no como visión ingenua y desencantada, sino

---

<sup>108</sup> Debo su desarrollo a la lectura del libro de Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, en el que supo compendiar magistralmente el problema del Otro en la historia de occidente. La noción de otredad en la mayoría de los autores fueron tomadas de este libro, por lo que son una interpretación del propio Laín Entralgo. He recuperado las nociones de otredad en Kant y Hegel a partir de las cátedras del Dr, Héctor Garza. Podrá consultarse la referencia a pie de página cuando se trate de fuentes originales.

como radical necesidad del hombre por reconocer en sí mismo la presencia del otro, que está inserto en la propia vida aún antes de plantearnos su presencia como elección. Este reconocimiento posibilita que nos desprendamos de la abrumadora posición solipsista en la que nos habíamos recluso buscando nuestra autonomía.

### **3. La soledad, el costo de la libertad**

La libertad se instituyó desde el siglo XIX como la más grande conquista del espíritu humano, no es un tesoro que el hombre quiera perder. Camina desde entonces con cuidado, avanza lenta pero decididamente. Va explorando, sin mengua de su libertad, nuevas sendas que le permitan continuar siendo tan libre como antes y gozar verdaderamente de la compañía de los otros hombres. Ha emprendido su viaje impulsado por el vivísimo deseo de escapar de su aislamiento, pretende ser libre, sí, pero ya no soporta serlo solo. La libertad es constitutiva del hombre que quiere, necesita alguien con quien compartirla.

#### **3.1 El otro como otro-yo por analogía**

Descartes inaugura la reflexión filosófica desde el seno de una razón autónoma, abriendo con ello la posibilidad de la libertad más radical para el hombre, que ha de pagar por tan preciada ganancia el precio más alto, es decir, estar solo.

El *cogito*, es el primordial punto de apoyo, el antecedente de todo dudar: *porque pienso, sé que existo*, todo lo demás me es incierto, aún la realidad de mi propio cuerpo cuya existencia tiene que ser también inferida desde mi yo pensante ayudado por la *imaginación geométrica*. De alguna forma siento mi cuerpo desde adentro e infiero espacialmente sus dimensiones, pero de la corporalidad de mi prójimo nada tengo, porque sólo puedo percibirla desde el exterior, como figura que se desplaza maquinalmente ante mí. ¿Cómo podría yo saber que al interior de ese bulto se oculta una subjetividad como la mía? Sólo dispongo de su *expresión verbal* y de su *conducta* como recurso para suponer, mediante razonamiento analógico, que tras

aquella apariencia se oculta un hombre como yo, que los juicios que escucho y el comportamiento que veo emergen de un pensamiento como el mío. Sin embargo, aunque estos dos recursos aprobaran satisfactoriamente la prueba a la que les somete mi ser pensante, mi conclusión será siempre y solamente la creencia de que ese bulto semoviente ante mí es efectivamente un hombre, porque de su radical y fundante subjetividad, lo que verdaderamente le constituye como ser humano, nada puedo saber. Así, mediante razonamiento analógico y discursivo, el otro será siempre para mí la idea de un hombre, o mejor dicho, un *otro-yo*, pero nunca un yo que sea para mí radicalmente otro.

La concepción solipsista del yo como yo pensante y la del otro como *otro-yo*, sólo puede posibilitar entre los hombres una convivencia desconfiada y distante, en la que cada hombre se aísla y retrotrae sobre sí mismo. Ante el otro vale ser cauteloso y suspicaz. Si quiero certezas en las relaciones que establezca con esos *otros-yo* han de ser recelosas y contractuales, como bien puede observarse en las sociedades burguesas cuya gestación comienza en los albores de la modernidad.

*Yo pienso, luego sé que existo*, fue la máxima que permeó a la modernidad, pero pensar no fue exclusivamente concebido como acción intelectual; otros teóricos modernos, particularmente ingleses<sup>109</sup> entendieron la acción primaria del yo de otra manera, aunque siempre en tanto que actividad consciente o inconsciente que emerge desde la intimidad de mi yo, y que posibilita mi aproximación originaria al otro, no como pensar absoluto, sino como entidad *instintiva* y *sentimental*. Altruista, simpática y tendiente a la armonía en algunos teóricos o egoísta, utilitaria y conducente a la discordia en otros.

---

<sup>109</sup> Tomas Hobbes, Jonh Locke, Anthony Shaftesbury, Adam Smith, Jeremy Bentham, , John Stuart Mill; Adam Ferguson, Charles Darwin, W.K. Clifford, Williams James, G. S. T. Fullerton, H.H. Price, A. J. Ayer,

### 3.2 El otro como término de mi sentimiento

El otro será, para el pensamiento anglosajón, mi alter ego o el objeto exterior que sirve de estímulo y término para mi instinto o sentimiento primario. Necesario, por tanto, para que mi yo pueda satisfacerse, constituirse o plenificarse. Con esto se advierte una renovada manera de entender la realidad del vínculo interhumano, ya francamente saliendo del yoísmo en el que se había instalado el pensamiento a partir de Descartes, emergente de una región del hombre más viva y profunda que el razonamiento analógico.

Una nueva senda se abría en el pensamiento occidental, quienes se aventuraban a transitarla iban dejando atrás cada vez más lejos el arrogante yoísmo, para aproximarse modesta y paulatinamente hacia el reconocimiento de la contundente e innegable experiencia del otro que se presenta ante mí como realidad inmediata, prediscursiva.

Esta tendencia anglosajona se hacía presente también en otras latitudes.

### 3.3 El otro como ser en sí y para sí

Kant, por su parte y fiel a su método, distingue en el hombre una realidad *fenoménica* o aparential y otra esencial o *numénica*. Como todas las cosas, el otro hombre se presenta ante mí sólo aparentialmente. Su esencia como la mía, lo que las cosas y el hombre son *en sí*, permanece insalvablemente ininteligible.

Es justamente mi entendimiento el que a partir de categorías *a priori*; es decir, conceptos puros que se fundan en la estructura del entendimiento, previos a toda experiencia y que se aplican a ella y la regulan, cosmologiza el caos circundante y lo configura como mundo; pero sólo conceptualmente, como idea de la totalidad de la experiencia externa que da fundamento a la razón. El mundo, así configurado, sin ser objeto de conocimiento orienta el conocimiento en la idea de que hay un fundamento

último. Sólo contenidas en esta idea heurística de *mundo* puedo pensar la realidad objetiva y fenoménica. Yo mismo, en tanto que apariencia percibida por mí, soy objeto y fenómeno para mi entendimiento.

Es sólo como objetos, que los otros y yo podemos ser estudiados y conocidos. Es gracias a esta determinación del entendimiento que la ciencia es posible. Pero ninguna ciencia puede decirme lo que las cosas o cualquier entidad viva son en sí.

¿Cómo atravesar esta barrera infranqueable? ¿Cómo llegar a conocer el ser esencial de los otros y de mí mismo? La realidad *nouménica* del hombre queda inaccesible a la percepción sensorial y a la razón especulativa. Al hombre en tanto que *noúmeno*, en tanto que *ser moral o deber ser*<sup>110</sup>, a aquello por lo cual el hombre es fin en sí mismo y no medio, únicamente se puede acceder mediante la razón práctica<sup>111</sup>. Que no es otra que la misma razón pura, pero que como razón especulativa intenta aproximarse a lo que es, mientras que la razón práctica se mueve en el ámbito del *deber ser*.

Para la razón especulativa lo que es pende totalmente de “lo dado” a la intuición, lo que hace la razón es ponerlo frente a sí, hacerlo objeto. En el ámbito del *deber ser*, la razón no da objetividad, sino realidad a lo que no es, pero debe ser. No pende de conocimientos empíricos, prescinde de todo contenido venido de la cultura o de la época para centrarse en la forma, para determinar lo que debe hacerse más allá de todos los condicionamientos naturales y que debe hacerse por puro deber, por voluntad pura, no condicionada por el querer. Constituye a priori el hecho (*faktum*) moral, que aunque no sea un objeto de intuición, es inteligible, pero no tiene explicación teórica. La razón es el fundamento de ese deber por el deber, cuyos postulados a priori son incondicionados, absolutos y necesarios. Es la razón la que

---

<sup>110</sup> Esta condición de apertura corresponde únicamente a los seres humanos. Las cosas y demás entidades vivas, en tanto que *noúmenos*, son. Mientras que los hombres esencialmente son *deber ser*.

<sup>111</sup> Redacte lacónicamente la exposición referida a la razón práctica de Kant, así como la sección dedicada a Hegel, a partir de mis apuntes de clase, tomados durante los cursos de Filosofía impartidos por el Dr. Héctor Garza s.j.

dicta los principios subjetivos y objetivos que habrán de determinar a la voluntad, que es causalidad eficiente del *factum* moral.

Las condiciones de posibilidad del *factum moral*, son entonces la libertad y el hombre que como sujeto emprende o ejecuta ese *factum* sobre sí mismo en su relación con otros hombres. Ahora bien, el ser humano como objeto de ese *factum*, *debe ser*, no por naturaleza, sino por autonomía, por voluntad. Siendo objeto del *factum moral*, el hombre es en sí y para sí, no es algo dado sino algo por hacer-se, es persona.

El hombre, en tanto que libre, es indeterminación que se determina a sí misma. Lo que mueve a la voluntad a salir de la indeterminación y determinarse es el bien, que no es mero concepto sino bien real, exigido por el *factum moral*.

Así, la voluntad buena se determina por el deber, que es impuesto por la razón. Imperativo no condicionado por los efectos, sino categórico. Sólo las acciones que brotan de una voluntad buena son buenas, y no son buenas aquellas que se realizan para conseguir algún efecto. Para Kant, tales acciones serán inmorales y carecerán de universalidad y necesidad, porque la necesidad que yo esgrima para ejecutarlas estará condicionada y no podrá convertirse jamás en ley universal.

Percibo el mundo, o lo que creo es el mundo, ahí encuentro cosas. Entre las cosas que encuentro está el hombre, yo mismo y otros junto a mí. Pero ¿Qué son naturalmente esas cosas y esos seres? y previo a esta cuestión, ¿Cuál es la condición de posibilidad para conocerles? Lo que inició para Kant como problema de conocimiento le descubrió a la postre el *ser personal*, el *noúmeno* del hombre, accesible sólo a la razón práctica; es decir, a mi subjetividad en tanto que *ser moral*.

### **3.4 El otro como límite de mi yo**

Fichte, discípulo de Kant, comienza su periplo filosófico instalado justamente en el ser moral y el problema de la propia libertad. Entendida así la libertad, no era ya un

concepto abstracto y lejano, una idea, sino el manifiesto límite puesto por el yo, quien es esencialmente *actividad originaria* o ideal. Pero, ¿Porqué esa actividad es originariamente incondicionada y deja de serlo en su realización? En el hombre esa actividad incondicionada es finita. Poniéndose el yo, pone a la vez el *no-yo*, pero “*poner el no-yo no es crearlo de la nada, sino organizar activa y conquistadoramente el límite de mi yo frente a lo que me hace patente su constitutiva finitud [...] cuerpo y mundo son el material para el cumplimiento del deber*”<sup>112</sup>. Con esta poderosa intuición Fichte redimensiona la corporalidad del yo, ahora no solo aparential sino elemento fundamental en la determinación del yo mismo, puesto que a la actividad originaria, que es impulso y voluntad, sólo el cuerpo le puede patentizar su límite concreto y empírico “*en esa faena de proyección del yo [...] la facultad maestra es la imaginación; una imaginación a la vez creadora y responsable, determinadora del ser y transida de moralidad*”<sup>113</sup>.

Fichte distingue dos dimensiones del yo: la *yoidad*, el yo puro, el yo filosófico, la personal espiritualidad y racionalidad del hombre que actúa, siente y piensa, ante la que se contrapone el ello, que es la simple y pura objetividad cuya posición es incondicionada; la otra dimensión es la de la *individualidad*, que corresponde al yo del egoísmo cotidiano, la personal e intransferible mismidad que se contrapone a todas las restantes personas, es decir, un ello objetivo y exterior, a cuyo ser ha sido transferido el concepto de la yoidad. Así, de la síntesis entre el ello y la yoidad nace el tú. Fichte, es según Laín Entralgo, el primer filósofo que en rigor y expresamente formula el problema del tú. Con esta intuición tan aguda se ha dado un paso descomunal en lo que se refiere a la problematización del otro, sin embargo, no se ha logrado trascender con toda su radicalidad el aislamiento en el que el hombre se encuentra sumergido. Finalmente ese tú que se me presenta, sigue siendo “puesto” por mí.

---

<sup>112</sup> Laín Entralgo, Pedro, Op. Cit. p. 85

<sup>113</sup> Ibid. p.86

### 3.5 El otro como deseo-otro apetecido

Retornando a Kant, es posible advertir que entre lo que es y lo que debe ser se abre un abismo ontológico. Hegel viene a unificar todo lo que desde la perspectiva kantiana eran dualidades, imponiendo a la razón un dinamismo que se irá concretizando en historia, como estructura dinámica en la que el pensamiento es naturaleza y la naturaleza es pensamiento. Ya no se trata del yo trascendental kantiano, sino del yo absoluto, que es acción.

El espíritu absoluto, es el pensamiento puro, el ser, originariamente universal y abstracto, en tanto que absoluta indeterminación, infinitud constitutiva de la voluntad, noción anticipada por Fichte. En su dinamismo el absoluto necesariamente ha de objetivarse para alcanzar su determinación.

Ese dinamismo es pura negación, que inicia desde la absoluta indeterminación del ser, vacía de todo contenido, que para determinarse ha de negarse, colmarse de concreción. El ser así desaparece en su opuesto, y es ahora no-ser, que al negarse nuevamente vuelve al ser en un nivel de autoconciencia, completándose así la síntesis del devenir.

El *espíritu absoluto*<sup>114</sup> se despliega en el hombre como espíritu subjetivo y finito, es en un primer momento *alma*, y goza de autosentimiento, mas no de autoconciencia reflexiva, es el nivel más bajo, aún indiferenciado, del espíritu subjetivo. Su exteriorización es el cuerpo, alma y cuerpo son los dos aspectos más elementales del organismo humano. En un segundo nivel, el de la conciencia, el espíritu subjetivo se enfrenta con el objeto considerado como externo, después como autoconciencia se eleva a la autoconciencia universal, en la que reconoce a otros sujetos distintos e iguales a sí mismo. En este momento dialéctico, el espíritu vuelve a un nivel superior

---

<sup>114</sup> Copleston Frederick, *Historia de la Filosofía*, Tomo VII. Capítulo X.

que el del alma, ya no se trata del espíritu latente de aquel primer momento que fue su punto de partida, ni de fenomenología de la conciencia del segundo momento.

Por otra parte, la dialéctica del espíritu es privativa de los seres humanos. El animal es pura conciencia, puro sentimiento en sí, no llega nunca a ser autoconciencia, es por eso una realidad determinada, a diferencia del hombre, en el que el espíritu deviene en un perpetuo proceso tendiente hacia la plenificación de lo que el espíritu es.

El primer movimiento del espíritu humano es sentir que la naturaleza es una objetividad ajena, exterioridad que se me impone. Es el espíritu quien se objetiva en ella a través de la conciencia, para volver como autoconciencia, como naturaleza sabida a sí misma. Es mediante este proceso dialéctico que el espíritu se va apropiando de sí mismo, es decir, de su propio concepto, para llegar a ser no sólo espíritu *en sí*, sino también espíritu *para sí*.

A nivel de la conciencia, mediante la contemplación, el espíritu subjetivo queda como absorbido en el objeto, el objeto es así sabido, pero ¿Cómo logra trascender este nivel para poder volver a sí mismo dimensionado ahora como autoconciencia? Lo que posibilita al espíritu salir de esa condición en la que ha quedado como absorbido en el objeto y la ulterior regresión a sí mismo, es el *deseo*. El *deseo* empuja al espíritu a la acción, que es satisfacción de esa originaria apetencia. Es a través del *deseo* que el hombre se revela a sí mismo y a los otros en tanto que espíritu libre, autoposeyéndose.

Pero decir que la realidad humana se va autoconstituyendo a través del deseo, es decir que el ser humano no se constituye sino a partir de una realidad biológica, central de apetitos y pasiones. Sin embargo, a pesar de ser el mero deseo condición necesaria para la autoconciencia, no es condición suficiente. Para volver a sí mismo, el espíritu ha de apropiarse del objeto deseado. ¿En qué consiste esa apropiación?

Recordemos que el espíritu es acción, proceso que mediante negación tras negación deviene. De tal manera que para satisfacer el deseo es preciso que se niegue la cosa deseada. Y así negado, el objeto de mi deseo queda transformado<sup>115</sup> e interiorizado por mí, en tanto que espíritu subjetivo. Sobre el no-yo, es decir sobre el objeto, se ejecuta la acción negadora para entonces poder asimilarlo, interiorizarlo. El contenido que el yo se va dando a sí mismo depende del contenido de la cosa deseada y negada. Así, el deseo sobre un no-yo natural va conformando un yo natural, (quien se va constituyendo y plenificando como entidad natural, a partir de los nutrientes que asimila de aquello que come y bebe, del descanso que se prodiga durante el sueño, de la vigorosidad que consigue mediante la ejercitación, etc.) pero para constituirse como yo espiritual, su deseo debe trascender la coseidad y orientarse hacia un no-yo también espiritual.

El deseo que se orienta hacia otro deseante como yo, es decir, hacia otro deseo, es la única condición de posibilidad para la humanización o espiritualización. El deseo de otro deseo, en tanto que deseo otro (venido de la alteridad), posibilita que más allá de un mero yo natural, pueda constituirme en ser humano, en un yo que se nutre de deseos, que deviene, que no es, sino que va siendo, un yo libre e histórico. Ese yo autoconsciente que es por-venir, será su propia obra y de nadie más.

Lo anterior pone de manifiesto que la realidad humana es constitutivamente social, porque si no existiera una pluralidad de deseos, de deseantes, de espíritus subjetivos otros, yo no podría jamás trascender mi condición de ser natural para constituirme como hombre autoconsciente, libre e histórico.

¿En qué consiste efectivamente desear otro deseo para Hegel? Yo deseo del otro su deseo, deseo su reconocimiento; que me reconozca en tanto que ser espiritual, desligado de lo mero natural. Es del reconocimiento del otro de donde pende mi autoconciencia. Sé de mí mismo, en la medida que me veo en el otro, en la medida

---

<sup>115</sup> Hegel anticipa así, el concepto marxista de trabajo.

que el otro me reconoce como espíritu libre. Pero el otro aspira a obtener lo mismo de mí, este hecho llevará a una lucha sin tregua por el reconocimiento del otro, que tendrá en la historia colosales y graves repercusiones. Esta lucha encarnizada puede llevar a la muerte, como de hecho tantas veces ha sucedido. Pero si concluye con la muerte de ambos o de alguna de las partes, la lucha es completamente estéril.

Preciso que el otro conserve su vida, porque es a través de su reconocimiento que puedo adquirir autoconciencia. El objeto de la lucha no es matar al otro, sino negarlo mediante mi acción dialéctica que es *conservación-supresora*, conseguir su reconocimiento suprimiendo su autonomía, convirtiéndolo dialécticamente en mi esclavo. De esta forma, la relación que se establece entre dos autoconciencias sería para Hegel, una relación de *señorío-servidumbre*. Y es así necesariamente, debido a que sólo uno puede ser entidad reconocida, porque el espíritu sólo puede identificarse consigo mismo, ser autoconciencia, tras el acto de excluir todo lo que no es él, todo lo que es no-yo, que ahora marcado por la negatividad, queda a modo de objeto, cosificado.

Pero si quien me reconoce no es más una entidad libre, sino una cosa, ¿No sería yo entonces, autoconciencia mostrenca? “*Sólo la libertad de uno en el otro –dice Hegel– une interiormente a los hombres*”.<sup>116</sup> Yo no podría ser verdaderamente libre, si el otro, aquel que me reconoce, no fuese un igual a mí; es decir, autoconciencia, entidad autónoma. ¿Cómo puede ser superada esta contradicción?

Hegel no piensa que tan áspera y peligrosa lucha por el reconocimiento sea una necesidad permanente del espíritu humano; es tan sólo un momento necesario en la evolución de éste, y como tal sólo se da con evidencia en el *estado natural* de la humanidad, cuando los hombres viven como individuos y todavía no se ha constituido la sociedad civil. [...] El Estado garantiza a los hombres el mutuo reconocimiento de su libertad personal.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Laín Entralgo, Pedro. Op. Cit. p.103

<sup>117</sup> Ibid. p.104

Pero ningún Estado a lo largo de la historia ha garantizado la convivencia de los hombres en tales términos, Hegel posiblemente argumentaría que se trata de Estados imperfectos, en los que el espíritu absoluto no ha logrado suficiente plenificación en su acción dialéctica. De cualquier forma tendríamos que preguntarnos ahora si las relaciones entre los hombres pueden reducirse a la dialéctica del amo y el esclavo, o a la contradicción capitalista entre el burgués y el proletario como lo sugiere Marx.

Por otro lado, aunque Hegel se encuentra en la base de la teoría marxista, reconozco la invaluable aportación que Marx introduce al problema de la otredad. cuando se deslinda de los neohegelianos argumentando que el sistema de Hegel, ya reinterpretado, se había convertido en legitimador del poder del Estado y del capital, personificado en el burgués, Marx ve en ellos a los más firmes conservadores, porque no combaten contra el mundo que verdaderamente existe, sino que solamente se debaten entre interpretaciones del modelo hegeliano, olvidando que de donde se parte no es de dogmas, sino de bases reales, comprobables por una vía puramente empírica.<sup>118</sup>

Cuando se discutía sobre el hombre universal, Marx veía al hombre concreto, al obrero que vende su fuerza de trabajo, que padece jornadas extenuantes en la fábrica, alienado, sin poder tomar conciencia del *poder social extraño*<sup>119</sup> que lo tiene en esa situación. Si bien es cierto que el hombre es responsable de su propia edificación, en tanto que al irse constituyendo opta por las posibilidades que la realidad le despliega, también es innegable que las condiciones materiales, si no determinantes, sí condicionan su plenificación, puesto que restringen o constriñen fuertemente esas posibilidades.

En reacción a lo que Hegel y Marx sugieren, tendríamos que preguntarnos si las relaciones entre los hombres penden absolutamente de una entidad o estructura

---

<sup>118</sup> Marx C., Engels F. *La ideología alemana*, Quinto sol, México D.F. 2000

<sup>119</sup> Término que emplea Emilio Lamo de Espinoza para referirse a la alienación en *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 2002. p. 200

supraindividual, ¿Será la sociedad una realidad que existe en sí misma, trascendente a los hombres que la constituyen? ¿Es el Estado o la sociedad la que determina la conciencia de los hombres?

### 3.6 El otro como esfera del ser del tú y nosotros

Max Scheler<sup>120</sup> argumenta mediante análisis fenomenológico cómo la realidad del tú y el nosotros preexiste a la realidad del yo, ambas pertenecen a lo que él llama las *esferas del ser*<sup>121</sup>, que son los modos irreductibles entre sí, en los que la realidad se nos da.

Para Scheler, la esfera del tú y del nosotros es la categoría más fundamental de existencia en el pensar humano, en la que se encuentran incoados dos especies de saber, uno primario, acerca de la *esencia de la comunidad* y la *existencia de un tú generalizado*, es decir, la pura experiencia de la *tuidad*, y el saber empírico acerca de la existencia de un tú particular o de una comunidad histórica determinada. Esta intuición previa de la esfera del tú, no es idea innata, sino que procede de una experiencia psíquica originaria en la que se hace patente la tendencia hacia el otro en tanto que realidad concreta, como término natural de la vida psíquica. Así para Scheler, el yo de Robinson poseería la evidencia de un tú en general y desconocería la existencia de tús concretos y particulares; sería pues, la referencia intencional a un nosotros invisible y frustrado.

Durante la con-vivencia, los hombres acumulamos experiencias afectivas y sensoriales, que son justamente el contenido de esa esfera, originariamente intuida, del tú. Scheler se pregunta ¿Cómo pasamos del tú generalizado al tú concreto? Contrario a lo que postulaba el pensamiento moderno en relación a la percepción del

---

<sup>120</sup> Recorro para esta exposición no a la fuente original, sino al libro citado de Pedro Laín Entralgo. pp. 185-213

<sup>121</sup> Scheler distingue cinco esferas del ser: esfera de lo divino y absoluto, esfera del tú y nosotros, esfera del mundo exterior, esfera del mundo interior y la del cuerpo propio. Sus notas esenciales son: a) pese a su inmediatez, la necesidad de un acto personal específico para presentarse a la conciencia, b) la conciencia de una esfera determinada no puede reducirse a la suma de los contenidos empíricos que la integran, c) hay una intuición primaria de cada esfera, y es la experiencia vital la que va llenándolas de contenidos y dándoles concreción, d) no nos son dadas a la vez, sino en orden genético, y la concreción de las primeras de alguna manera determina los contenidos de las ulteriores.

otro, del que sólo poseo su apariencia física y es mediante razonamiento analógico que yo mismo, en tanto que soy lo único que tengo verdaderamente dado en el fenómeno de la percepción, puedo inferir la existencia del otro como un yo ajeno; Scheler ofrece una explicación diferente, en la que el hombre comienza viviendo más en los otros que en sí mismo, más como comunidad que como individuo.

Partiendo de la génesis psicológica de la idea del tú, entendida como génesis biográfica e histórica; es decir, como el paulatino desarrollo de la percepción del tú en cada individuo y como noción de relación interindividual que va transfigurándose progresivamente desde las sociedades primitivas hasta las sociedades “civilizadas”, tanto para el primitivo como para el niño, argumenta Scheler, no existe el fenómeno de lo muerto, todo en el mundo se presenta como algo animado, esta omnianimación del cosmos se manifiesta también en sus relaciones interhumanas. El niño vive como inmerso, diluido en la corriente psíquica del mundo en torno. Cuando dice yo, en realidad está diciendo nosotros, porque su yo es aún difuso; así, aunque en sus juegos se ocupe sólo de sí mismo, si se le escucha de lejos parecerá que mantiene un diálogo con alguien, a pesar de que el suyo sea en sentido estricto un monólogo.

Sin embargo, el niño no se percata de que lo que dice, piensa o siente pudo haberle sido transmitido por otros, o que pueden proceder de algo ajeno a sí mismo, sino que vivirá todas sus emociones y sus juicios como propios. Al crecer irá distinguiendo su propio yo del mundo psíquico circundante, al que podrá atribuir muchas de sus vivencias compartidas infantiles. De esta manera, el curso biográfico e histórico de la vida humana es, para Scheler, un paulatino proceso de des-animación, en el que en principio el mundo es lo que le pasa a un nosotros, gradualmente va surgiendo la conciencia de un yo ajeno y consiguientemente la de sí mismo.

Frente a la hipótesis del pensamiento moderno que sugiere que a cada hombre le es dado ante todo su propio yo y que en el conocimiento del otro nos es dado ante todo el fenómeno de su cuerpo, Scheler también se pregunta si nuestros pensamientos y sentimientos ¿Son siempre verdaderamente nuestros? A lo que responde

resueltamente que no, porque hay ocasiones en las que pensamientos de otros se nos dan como nuestros en las reminiscencias de lo oído y lo leído, así como durante la vivencia psíquica del contagio sentimental, también imputamos pensamientos o sentimientos nuestros a otros. Y hay casos también, al menos es lo que Scheler supone, en los que una vivencia se da sin que podamos atribuirla con claridad a nuestro yo o a un yo ajeno.

Según Scheler tampoco es muy sólida la afirmación de la constante prioridad del cuerpo del otro cuando nos encontramos con él, puesto que, atentos al fenómeno, yo percibo al otro no como un conjunto de signos formales o variaciones geométricas que después armo u ordeno racionalmente, sino como un todo unitario.

#### **4. Construyendo un mundo común**

La conquista de la libertad se convirtió para el ser humano en su más inestimable ganancia, pero al mismo tiempo significó una aterradora caída al vacío. El vértigo de la autonomía era patente entre los hombres, ahora despojados del consuelo y la guía de los universales. ¿Quién podría afirmar que Nietzsche murió en la sin razón? Cuando fue él quien se atrevió a enunciar lapidariamente la pesadumbre del siglo, “Dios ha muerto”, y si verdaderamente enloqueció al final de su vida sería porque ningún hombre puede ser capaz de soportar sobre sus hombros tan colosal responsabilidad.

Emancipado de todo orden transmundo, el hombre edificó un nuevo orden, una supraestructura envolvente, la Sociedad, el Estado, un sistema que lo trascendía y normaba, que no estaba ya fuera de este mundo, pero al que igualmente podía enajenar su libertad.

¿Dónde queda entonces la voluntad del hombre y su capacidad creativa y transformadora del estado de cosas circundante? ¿No será más bien que los hombres, componente fundamental de toda sociedad, constituyen originariamente

ese orden, ese mundo, lo legitiman por múltiples vías y son a su vez configurados por él? Peter Berger y Thomas Luckman proponen una teoría en la que describen, mediante análisis fenomenológico y tomando como punto de partida la vida cotidiana, cómo los hombres producen a la sociedad y se convierten también en su producto al participar en un proceso dialéctico social constituido por tres procesos: en el primero, al que estos autores llaman de *externalización*, la conciencia intencional de cada individuo, dominada principalmente por motivos pragmáticos, se exterioriza y concreta. En un proceso de *objetivación*, esas concreciones adquieren, mediante la habituación y la transmisión, un carácter anónimo e institucional. Finalmente, incorporan esas concreciones ya institucionalizadas mediante un proceso de *internalización*<sup>122</sup>. Estos tres momentos no son secuenciales en el tiempo, sino que caracterizan simultáneamente a la sociedad y a sus sectores.

En torno a la sociedad como realidad subjetiva Berger y Luckman sugieren que el momento de *internalización* constituye la base para la comprensión de los semejantes y para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa, y que comienza cuando el individuo asume el mundo objetivo<sup>123</sup> en el que ya viven los otros y lo reconocen como El mundo que, sin embargo, no se encuentra consumado, sino que puede ser modificado o recreado a pesar de los mecanismos de legitimación que lo sustentan. Porque al asumir ese mundo como si fuera algo dado y de anónima autoría “*no sólo comprendemos nuestras mutuas definiciones de las situaciones compartidas; también las definimos recíprocamente. Participamos cada uno del ser del otro.*”<sup>124</sup> A este proceso ontogenético los autores dan el nombre de socialización y la más importante, argumentan, ocurre durante la infancia de todo individuo, porque es entonces cuando le es presentado el mundo objetivo, cuyos contenidos varían de una sociedad a otra, le son transmitidas sus significaciones, identifica y se apropia de los roles sociales, y se le adjudica un lugar específico en ese cosmos “determinado”.

---

<sup>122</sup> Puede consultarse Berger Peter L. y Luckman, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina 1972.

<sup>123</sup> Conciencia intencional de los hombres que se ha objetivado a fuerza de hábitos en instituciones, entendidas en el sentido más amplio, porque incluye al lenguaje y a los mecanismos de legitimación y que ha medida que se transfiere va adquiriendo cada vez más un carácter de anonimato y rigidez.

<sup>124</sup> Berger Peter L. y Luckman, Thomas, Op. Cit. p. 165

## 5 Lo que queda en mí del otro. No sus ojos, sino su mirada

Para entender mejor cómo ocurre la actualización del otro en mí como realidad no fragmentaria, sino unitaria, recurramos a la distinción que hace Merleau Ponty de la psicología clásica y la nueva psicología frente al fenómeno de la percepción:

La psicología clásica considera nuestro campo visual como una suma de sensaciones a las que corresponde rigurosamente una zona de la retina, a este mosaico le confiere unidad la inteligencia y la memoria; sin embargo, las ciencias medico-biológicas y la nueva psicología han mostrado que nuestra retina no es homogénea, que en ella existen incluso algunas zonas ciegas, por ejemplo para algún color; sin embargo, no vemos las cosas decoloradas solo en alguna de sus partes, por lo que no debemos concebir nuestra percepción como un mosaico preescrito por las excitaciones retinianas sino como un sistema de configuraciones. Lo mismo podríamos decir de las percepciones del oído. Podemos, por ejemplo, aislar una melodía del ruido circundante o reconocerla aún si se cambian algunas notas y se mantienen las relaciones que configuran todo el sistema, por lo que esa melodía no es para nosotros tampoco una suma de notas, sino que cada nota cuenta por la función que ejerce en el conjunto.<sup>125</sup>

Mi percepción, no es pues, una suma de datos visuales, tácticos, auditivos; yo percibo de una manera indivisa con mi ser total, me apodero de una estructura única de la cosa, de una única manera de existir que habla a la vez de todos mis sentidos.<sup>126</sup>

Siempre percibo a las cosas del mundo enmarcadas en su contexto, no sé de ellas si no es por el espacio y el tiempo que habitan, desde el más inmediato hasta el que se dilata al límite de lo percibido. Aún el vacío que se extiende entre la cosa que fija mi atención y las otras que están junto a ella, o entre los recovecos de sí misma, se integra de alguna manera a su conjunto, a su estructura, que adquiere, a partir de la

---

<sup>125</sup> Merleau Ponty, Maurice, *Sentido y sinsentido*, Barcelona 1977 pp. 89-91

<sup>126</sup> *Ibd.*, p.91

atmósfera espacio-temporal que la envuelve, una dimensión vibrante y sin bordes rígidos. En mi percepción se configuran las cosas del mundo como realidades unitarias, asimismo, percibo al otro no como elementos fragmentarios de una corporalidad semoviente, que mi conciencia se encarga ulteriormente de armar y ordenar conforme a categorías o esquemas geométricos, sino como unidad físico-anímica indivisible que se presenta ante mí. Soy testigo de su intimidad no a partir de inferencia alguna, sino en la misma concreción de su dimensión psíquica que, como intimidad encarnada, se despliega ante mí en su conducta. Cuando percibo a un hombre soy capaz de reconocer y recordar, antes que los detalles morfológicos de su fisonomía, si aquel hombre atraviesa por una profunda aflicción, está iracundo o feliz. Antes de conocer la forma y el color de sus ojos, he percibido ya su intimidad a través de su mirada.

### **5.1 El otro como fuente de comportamiento, vía abierta para mí**

Contra el pensamiento objetivo, que erige a la consciencia como constituyente del mundo y del otro mediante razonamiento por analogía, podríamos objetar que en realidad nosotros no somos tan transparentes a nosotros mismos, es el otro que despliega ante mí su consciencia encarnada como conducta, así yo puedo inferir, como frente a un espejo, mi propio comportamiento. Merleau Ponty sugiere en este sentido una tesis interesante:

En lo referente a la conciencia, debemos concebirla, no como una conciencia constituyente y como un ser para sí, sino como una conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su comportamiento fenomenal y recibir una especie de "localidad".<sup>127</sup>

Este ser-en-el-mundo es, para Merleau Ponty, el constitutivo radical de la existencia humana, porque sólo teniendo en cuenta mi inexorable inserción en el mundo es como puedo describir y comprender mi conciencia. Para él, lo que condujo al

---

<sup>127</sup> Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997, p. 363

solipsismo fue la errónea escisión entre la naturaleza y la consciencia, inadmisibles si consideramos sin prejuicio nuestra propia experiencia, en la que la naturaleza penetra profundamente nuestra vida íntima y a la vez nos realizamos como personas en la naturaleza, nos vertimos en ella y la convertimos en mundo cultural, que es, ante todo, una realidad intersubjetiva, en la que el otro me es presente en todo momento.

Nuestros actos se sedimentan en el exterior y llevan la existencia anónima de las cosas. Así el mundo cultural, aunque ambiguo, nos es presente a todos, y a través de él experimentamos la presencia anónima del otro en la forma del *se*, que no es sino la fórmula impersonal que designa un yo en general o una multiplicidad de yos. Merleau-Ponty se pregunta entonces, ¿Cómo el yo puede ponerse en plural? Es decir, ¿Cómo mi propia consciencia puede ser captada en el modo del *tú* y por ende del *se*? Y ¿Qué es ese yo general? A lo que responde que el primer objeto cultural, aquel por el que todos los demás objetos existen, es el cuerpo del otro, que no es para mí cuerpo objetivo, sino realidad portadora de comportamiento, porque si el otro sólo fuera para mí un agregado de moléculas y células como me lo hacen ver la ciencias positivas, mi experiencia del otro sería únicamente la de un sistema de correlaciones objetivas que mi consciencia desnuda percibe y piensa.

En alusión a la etapa infantil, también este autor explica como la percepción del otro y del mundo intersubjetivo no representan problema alguno para el niño, quien vive en un mundo que cree accesible de igual modo para todos, no sospecha que estemos limitados a una subjetividad privada. Los demás son para él miradas sobre las cosas, y su mirada es casi material, al punto de preguntarse por qué al cruzarse no se quiebran<sup>128</sup>. Es hasta los doce años, según Piaget, que el niño se descubre como consciencia sensible e intelectual, a partir de la cual posee un particular punto de vista. Pero Merleau-Ponty se pregunta si no es necesario que estos pensamientos bárbaros sigan existiendo como capital indispensable en la adultez,

---

<sup>128</sup> Referencia que hace Merleau-Ponty a *La représentation du monde chez l'enfant* de Piaget.

porque de qué otra manera podría, por ejemplo la ciencia, construir una verdad objetiva si no fuera apoyándose en esta doxa originaria, y aún la lucha de las conciencias en la que cada una sospecha de la presencia de la otra y persigue su supresión y asimilación como pretendía Hegel, sólo puede iniciarse en un terreno común, que es el recuerdo de su tranquila coexistencia en el mundo infantil.

## 5.2 En libertad decido aislarme o abrirme a los otros

Pero el pensamiento objetivo plantea un problema más profundo y presumiblemente insuperable en el encuentro intersubjetivo: hay dos modos de ser, y sólo dos, el *ser en sí* y el *ser para sí*. Así el otro siendo un *ser en sí*, existiría también como ser para sí, exigiéndome para percibirlo realizar una operación contradictoria, porque tendría que situarlo en el mundo de los objetos y a la vez pensarlo como conciencia; de esta manera, el que piensa y el pensado se confunden, puesto que si soy yo quien constituyo al mundo, tendría que constituir también a la otra conciencia para pensarla, por lo que no hay cabida para el otro en el pensamiento objetivo.

Entre el “sujeto puro” y el “objeto puro”, Merleau-Ponty sugiere como tercera forma de ser, la corporalidad, que quitando pureza a aquel sujeto, le da existencia y realidad, porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo y el mundo es punto de apoyo de mi cuerpo.

Precisamos concebir las perspectivas y el punto de vista como nuestra inserción en el mundo, y la percepción, no ya como la constitución del objeto verdadero, sino como nuestra inherencia a las cosas. [...] Si experimento esta inherencia de mi conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las conciencias no ofrece ya dificultad. [...] Si mi conciencia tiene un cuerpo, [y sólo a través de él experimento a mi propia conciencia y a las cosas] ¿Por qué los demás cuerpos que yo percibo no estarían recíprocamente habitados por conciencias?<sup>129</sup>

Así entendido, el otro, según Merleau-Ponty, no puede ser ya una estructura de órganos y tejidos que se agote en funciones biológicas, sino una vía abierta, fuente

---

<sup>129</sup> Ponty Merleau, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997, p. 362

de comportamiento, con quien me proyecto en el mundo cultural. Entre los objetos del mundo cultural, la lengua desempeña un papel fundamental en la percepción del otro. Mediante el diálogo constituimos un terreno común. *“Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento en mi campo trascendental, ni yo en el suyo; somos colaboradores de una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra”*<sup>130</sup>. Aunque nuestros pensamientos nos pertenezcan, es a través del diálogo, de sus inquisiciones, acuerdos y objeciones, que hacemos surgir uno en el otro pensamientos antes insospechados, que forman conjuntamente un una región común en donde podemos coexistir.

Merleau-Ponty se pregunta si con esta nivelación del *yo* y el *tú*, en el que ninguno de los dos tiene preeminencia y se encuentran uno al otro en el mundo impersonal de la cultura, no se ha borrado la individualidad de las perspectivas. Cuando percibo al otro como comportamiento, por ejemplo su dicha o su impaciencia, nunca tienen el mismo sentido para él que para mí, para él son situaciones vividas, para mí presentadas. Aunque un movimiento de amistad me haga participar de su alegría o su zozobra, seguirán siendo suyos, porque las situaciones no pueden superponerse y si hacemos un proyecto en común, este proyecto en común no será nunca un sólo proyecto.

Por tanto las dificultades del pensamiento objetivo no cesan con el descubrimiento del comportamiento. De nada vale decir que la existencia del otro es un hecho empírico, aunque lo sea, siempre será un hecho para mí. Volvemos entonces a parar en el solipsismo, pero la soledad y la comunicación no tienen que ser dos términos de una alternativa, sino dos momentos de un único fenómeno, puesto que el otro, de hecho, existe para mí, es necesario entonces, que mi experiencia me dé de alguna manera al otro. En cuanto yo soy conciencia comprometida, lo dado para mí es una reflexión abierta a lo irreflexivo y la experiencia de una tensión hacia otro cuya existencia es indubitable en el horizonte de mi vida, aunque el conocimiento

---

<sup>130</sup> Merleau-Ponty. Op. Cit. p. 366

que de él posea sea imperfecto. La clave del enigma es, para Merleau-Ponty, que estoy *dado a mí mismo*, este fenómeno central funda a la vez mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro. *Estoy dado*, significa que me encuentro ya situado en un mundo físico y social, pero al estar *dado a mí mismo*, mi compromiso respecto a esa situación es mío. Porque soy libre, puedo guardar frente a toda situación de hecho una facultad de mantener las distancias, y este destino se selló en el instante en que fui arrojado al mundo.

Respecto al mundo social, mi libertad me permite quedar solo, vivir como extranjero entre los hombres, tratar al otro y a sus objetivaciones culturales como simple disposición de formas, destituirlos de su significación humana. Si libremente quiero atenerme a mi condición de ser pensante, podré poner en duda toda percepción y aislarme del mundo físico, pero toda experiencia se me aparecerá siempre como una particularidad que no agota la generalidad de mi ser y si niego algo, lo hago afirmando algo más general; incluso el rechazo de ser, sea lo que sea, supone algo que rechazar. Puedo, por tanto, construir una filosofía solipsista, pero al hacerlo supongo una comunidad de hombres y a ella me dirijo.

## **6 El otro como impronta de lo humano que hay en mí**

Xavier Zubiri aporta al problema de la otredad un argumento que permite sustentar, desde otra perspectiva, cómo los otros afectan mi vida y la modifican. ¿Cómo puedo ser yo a la vez que soy nosotros?, esta cuestión entraña la necesidad de conocer la realidad del hombre en tanto que ser social.

¿Qué significa que el hombre sea un ser social? ¿De dónde le viene esa sociabilidad? ¿Es algo aprendido?, algo así como un añadido que se adquiere dosificadamente a lo largo de la propia biografía, o es algo más radical, es decir, un atributo intrínseco y constitutivo de los hombres. Para Zubiri, la sociabilidad no se

trata de una mera adición extrínseca a la estructura de la persona, sino que es una de sus dimensiones estructurales<sup>131</sup>

En su *dimensión individual*, el hombre, que es *animal de realidades*, se concreta como particularidad intransferible en razón de sus notas naturales y apropiadas, y del singular sistema sustantivo<sup>132</sup> que constituyen. Siendo toda realidad en cuanto tal, individual, el hombre por ser realidad, es también formalmente individual, y lo es en dos sentidos: primeramente, en tanto que singular numeral, es *un* hombre entre otros, lo que determina su condición de mera alteridad. En tanto que cualificación constitucional, es un *cuál*, es decir que se encuentra de alguna forma configurado, sin que esto signifique clausura, por su particular sistema sustantivo psico-orgánico que le hace ser lo que es *de suyo*<sup>133</sup>. Así, el ser humano es individual no sólo por ser real, sino también, y más radicalmente, porque desde su constitución sustantiva es una *suidad*; es decir, se pertenece a sí mismo en su propia realidad; y siendo y poseyendo lo que es de suyo es respectivo a otras realidades dentro de la misma especie; es decir, está entre otros hombres con quienes comparte un mismo *phylum* que le pertenece, como a cada uno de sus congéneres, *de suyo*.

Con esta primera afirmación Zubiri enfrenta el problema de la otredad de una manera más radical que la prevista por sus antecesores modernos. La vinculación con el otro no se funda primordialmente en situaciones con-vivenciales, sino más radicalmente, en la propia filogénesis. La constitución filogenética del hombre posibilita que aprehenda realidades, es su hábitud radical. Con esta condición se inserta en un medio biótico en el que se apropiará de todas las hábitos con las que se irá configurando a sí mismo. Pensemos en un recién nacido que crece al amparo de lobos, posiblemente aprehenda realidades como cualquier ser humano, sin embargo, sus hábitos apropiados serán lobunas, no humanas. Por su *phylum* las cosas se le

---

<sup>131</sup> Zubiri habla de tres dimensiones estructurales de mi ser personal: la dimensión individual, la dimensión social y la dimensión histórica, no son dimensiones aisladas, sino que son, momentos constitutivos y formales de una misma estructura personal.

<sup>132</sup> Sostiene Zubiri que las cosas reales no son sustancias, ni sujetos sustanciales, sino sustantividades o sistemas sustantivos, constituidos por notas necesarias y suficientes que posibilitan que la cosa sea como es *de suyo*. Referencia a *Sobre la esencia* en la presentación de *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001.

<sup>133</sup> Para Zubiri, *ser de suyo*, es la forma suprema de ser individuo, que en el ser humano es personabilidad.

presentarán autónomas, siendo de suyo lo que son, sin embargo, aún con esta apertura estará incapacitado para relacionarse humanamente con el mundo, puesto que la intervención de los animales con los que convive imprimirán en él hábitos propios de una sensibilidad estímulo.

El hombre es *siendo* en apertura al mundo y a los otros desde su realidad personal. Optando entre las posibilidades que los otros le han provisto es como se va dando a sí mismo la figura que está siendo, es decir, lo que individual y diferenciadamente es *de suyo*. Esta condición de *suidad* redimensiona profundamente, a mi juicio, la noción de *rol social* que introducen en su estudio sociológico Berger y Lukmann, para quienes las acciones y las formas de acción tipifican y posibilitan que los individuos, una vez asumido su tipo o rol, puedan desempeñarse en un mundo social<sup>134</sup>.

Concediendo que así sea, y que los individuos asuman roles determinados en contextos sociales específicos como sucede en el teatro, que es una alegoría sugerida también por Berger y Luckman; tendría que ser, en todo caso y siguiendo a Zubiri, como efectivamente ocurre en el arte dramático, en donde ningún personaje es realmente el mismo personaje cuando es representado por un actor diferente cada vez y, más aún, no será tampoco el mismo personaje a pesar de que sea el mismo actor quien lo represente en sucesivas escenificaciones, porque la realidad del actor, es decir, del individuo, no es jamás la misma que fue ni que será más tarde. Y a pesar de esto mantiene, por la hiperformalización de su aprehensión que comparte con los otros, una constancia humana. Esta individualidad diferencial es, para Zubiri, una dimensión no de la personidad, sino de la personalidad; no sólo por corresponder a sus propios caracteres naturales y apropiados, “*sino formalmente por la reactualización de lo natural y de lo apropiado frente a toda realidad*”<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Berger Peter L. Y Luckman Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006 pp. 95-98

<sup>135</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 2001, p. 193

## 6.1 Personidad y personalidad

Para entender las nociones de personidad y personalidad es preciso recordar que los seres humanos aprehendemos impresivamente las cosas como reales debido a la inteligencia, una nota peculiar de nuestra realidad sustantiva que constituye en unidad organizada, coherente y solidaria con otras notas nuestro sistema psico-orgánico. Esta capacidad de aprehender las cosas como siendo de suyo lo que son, según la cual estamos constitutivamente abiertos a toda realidad y a nosotros mismos como realidad, posibilita que aprehenda y actualice mi sustantividad no solamente como mi forma de realidad, sino como realidad mía, a este momento de *suidad* llama Zubiri personidad. El arduo proceso de constituirnos en personas consiste justamente en ir apropiándonos de nuestras notas, en ir autoposeyendo nuestra sustantividad humana.

Vamos en este proceso configurando nuestra personalidad; es decir, nuestro modo de ser<sup>136</sup>, modo que no está establecido *a priori*, sino que lo vamos determinando con nuestras acciones a lo largo de nuestra biografía. La realidad en la que estamos permanentemente nos suscita y modifica nuestro tono vital, ante tal hecho ineludiblemente respondemos. La no respuesta es imposible, porque aún la omisión o la indiferencia son ya formas de respuesta.

Al aprehender las cosas como reales, éstas se nos hacen presentes de manera autonomizada, estamos con ellas y entre ellas en radical apertura, pudiendo establecer las relaciones más diversas. A diferencia de los animales que aprehenden las cosas como estímulos determinantes de respuesta, en los seres humanos ninguna respuesta está determinada. Un animal, por ejemplo, seguramente comerá cuando el hambre le suscite hacerlo y tenga acceso al alimento, pero un hombre

---

<sup>136</sup> El ser es ulterior a la realidad en cuanto tal. Ulterior porque se funda en lo que ya es realidad actual, determinada por sus notas que la constituyen como tal realidad sustantiva, desde la que se afirma frente a toda otra forma de realidad. Esta respectividad de las cosas reales no es el ser, sino un momento de la realidad misma, fundada en la apertura de cada cosa real, tampoco es relación ni interactividad, porque las cosas pueden interactuar y relacionarse entre sí, sólo porque primaria e inherentemente son respectivas unas a otras. Ibid. p. 156-158

puede incluso voluntariamente morir por hambre cuando con ello intenta reivindicar alguna causa.

Enfrentamos la realidad como posibilidades ante las que necesariamente optamos para ir constituyéndonos. Nuestra sustantividad psico-orgánica no es una realidad ya hecha, concluida, sino que va haciéndose. El hecho de que mi sustantividad sea abierta no quiere decir que sea absoluta indeterminación, porque mi apertura a la realidad y el ir haciéndome optando, siempre penderá de lo que ya estoy siendo.

No se trata del curso temporal, sino de la figura de mi ser temporal. Mi personalidad es aquello que soy habiendo sido todo lo que fui y como lo fui. [...] El hombre tiene un solo ser de índole gerundial, va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser.<sup>137</sup>

En cada una de nuestras acciones lo que hacemos no es propiamente optar por esta u otra acción, sino por un modo de ser; es decir, por un modo de estar en el mundo; así desplegamos nuestra vida, la vamos colmando de sentido conformando nuestra personalidad al tiempo que inadvertidamente plenificamos o menguamos nuestra personidad en su dimensión orgánica, sentimental, intelectual y volitiva.

En todo acto personal hay dos momentos.[...] un acto que califica, que configura, mi forma de realidad personal, [...] pero este acto tiene otra vertiente, aquella según la cual al hacer de mí lo que quiero, me afirmo en mi realidad propia en cuanto propia frente a toda otra realidad, [soy Yo]. Las dos vertientes del acto personal no son independientes. Porque el acto personal como momento de mi realidad personal es la manera concreta como me actualizo en el mundo. [...] Yo no soy mi vida, sino que mi vida es la yoización de mi realidad. [...] En este proceso se va determinando mi ser. No sólo soy así, sino que este así es de gran complejidad. [Las cualidades apropiadas quedan incorporadas a mi realidad, determinan mi ser] no son ya lo que voy haciéndome, sino lo que voy siendo. [...] Cada instante pone en juego mi personalidad toda entera, [la constitución dinámica de mi personalidad es] posibilidad siempre abierta de fijación definitoria.<sup>138</sup>

Cada individuo se afirma como diversidad frente a los otros hombres, con quienes, a su vez, comparte un mismo *phylum*. En su diversidad, cada individuo está vertido a

---

<sup>137</sup> Zubiri, Xavier, op. Cit. 168

<sup>138</sup> Consúltese la aperturalidad, modalidad, flexividad y figuralidad del ser. Ibid. pp. 160-186

los demás filéticamente, y es justamente el carácter filético de la versión a la realidad de otros hombres lo que posibilita la socialización, porque es gracias a este carácter que el hombre, diverso en tanto que individuo, es también asociado; es decir, posee constitutiva y formalmente un esquema común a todos los hombres. Es además de un ser individual, un ser comunal, que es donde se funda toda posterior comunidad y comunicación.

La dimensión de la *socialidad* es constitutiva del hombre, el hombre posee este carácter social *de suyo*. Así, cada hombre lleva dentro de sí a los otros hombres en forma de *socialidad*, dimensión que, según Zubiri, tiene tres momentos, cada uno fundado en el anterior: la *versión* de cada uno desde sí mismo a los demás, en virtud de la cual participan todos de la *convivencia*, y en la que cada uno está afectado por los demás en su *habitud*; es decir, en su modo de habérselas con los ellos.

Cada hombre se encuentra en el mundo con las cosas, unas determinadas, clausuradas, que utiliza en su hacer cotidiano; otras, que como él, son realidades sustantivas abiertas, los otros hombres, realidades que no utiliza o que no debería utilizar, aunque la historia tristemente nos muestra como en numerosas ocasiones el hombre se sirve de otros, los toma como medios para alcanzar fines que en nada contribuyen a la humanización de aquellos ni a la propia. Por la senda del dominio sólo conseguirá sujetarse a las necesidades cada vez más apremiantes de su voraz ambición, ¿Cómo puede un hombre ser libre de este modo? Si mi acto vital es un acto de autodefinición y autoposesión esta misma condición de autodefinición y autoposesión que tienen también los otros hombres con quienes con-vivo interviene constitutivamente en mi vida.

Nos necesitamos uno a otro para ser, no podemos ser libres solos, al posibilitar al otro el acceso a las cosas que le permitan irse autodefiniendo e ir autoposeyendo sus propias notas me estoy dando a mí también las mismas posibilidades.

## 6.2 La intervención del otro en mi vida

*Antes de que yo tenga la vivencia de los otros*, dirá Zubiri, *ellos ya han intervenido en mi vida*. Su versión hacia mí no es sólo vivencial o intencional, sino real y física. Este fenómeno de la versión a un medio específicamente biótico no es privativo de los seres humanos, cada ser vivo se vierte a un medio particular definido por su propia estructura. En el caso del hombre se trata de un medio bióticamente humano.

El periodo de gestación en los seres humanos no concluye al término de los nueve meses que dura el embarazo. A diferencia de los demás mamíferos, el hombre deja el vientre materno en estado de vulnerabilidad e indefensión, razón por la que requiere necesariamente de la concurrencia y cuidado de los otros para “ultimar”<sup>139</sup> su primer desarrollo. El niño se siente a sí mismo sintiendo este fenómeno biológico, que es donde se inscribe el encuentro con los demás. Sin embargo, el encuentro no viene de sí mismo, sino de los otros, quienes acuden a su necesidad de socorro.

Por ser inteligencia sentiente, el hombre está constitutivamente abierto a las cosas; por sentir precisamente la necesidad de socorro, el hombre está constitutivamente abierto al otro.<sup>140</sup>

También para Berger y Luckman, la socialización es un proceso ontogenético en el que se induce amplia y coherentemente a un individuo en el mundo objetivo. Y es la socialización primaria, la que ocurre en la infancia más temprana, la más importante, porque es entonces cuando le son transmitidas y presentadas al individuo las significaciones y definiciones como realidad objetiva, como *El mundo*. Entiendo que para Zubiri la infancia es también una etapa fundamental, sin embargo, si para Berger y Luckman la socialización primaria termina cuando el *otro generalizado*<sup>141</sup> se ha establecido en la conciencia del individuo, quien ahora en posesión de un yo y un mundo, puede formular una relación, de alguna manera, simétrica entre la realidad

---

<sup>139</sup> Entrecorrimiento *ultimar* porque el desarrollo humano no consiste en la consecución de etapas discretas, sino en un continuo irse constituyendo desde la gestación hasta la muerte.

<sup>140</sup> Zubiri, Xavier, op. Cit. 236

<sup>141</sup> Abstracción de los roles, que hacen posible que el individuo se identifique con una generalidad de los otros, es decir, con la sociedad

objetiva y la subjetiva, me parece que para Zubiri la socialización en tanto que versión, convivencia y hábitud, es inter-configuración continua y dinámica en la que los hombres van haciendo-se. Es más claro cómo esto sucede en la niñez, pero no es un fenómeno que se agote en ella.

Son los otros con quienes yo me encuentro en mi estado más primigenio quienes me van configurando psico-biológicamente, quienes, en palabras de Zubiri, van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son en tanto que sentido *humano* de la vida. Así, *los demás*, es lo humano que hay en la vida del niño y que desborda su propia realidad.

Con esta poderosa intuición Zubiri trasciende el solipsismo en el que el hombre moderno había quedado confinado. El otro hombre no es más un alter-ego, un otro-yo, que existe ante mí sólo por razonamiento analógico, como proyección de mí mismo. El otro hombre, realidad inmediata, pre-discursiva e irrecusable, no es por mí, no es mi idea de otro hombre, un fantasma evanescente que imagino como algo igual a mí. Es cierto que es un tú referenciado a mí, pero como soy también un yo referenciado al otro que se me hace presente, referenciado al tú. El otro no es otro-yo por analogía, sino que es el otro quien radical y primordialmente me configura.

¿Qué sería de mí al nacer sin la ayuda y el amparo amoroso de los otros? Yo, la más vulnerable de las criaturas perecería sin duda transcurrido poco tiempo. Son los otros los que posibilitan mi propia vida y los que me arrancan de la mostrenca condición puramente animal, imprimiendo inadvertidamente con su intervención desde mi nacimiento lo humano que hay en mí.

Los otros son para el niño, más que cosas, mediadores de las cosas que le afectan y producen en él diferentes estados; mediante su intervención real y física dirigen sus pasos configurando su realidad, lo van haciendo semejantes a sí. La huella del otro no es, sin embargo, simple reproducción o calca, participan en mi propia configuración no sólo los otros, sino un vastísimo, incesante y complejo entramado

de realidades en el que se incluye mi propia realidad con todos sus caracteres naturales y apropiados.

### 6.3 Diversos y sociales

En tanto que diversos los humanos somos individuos, mas nuestra diversidad no es solamente numeral, no es alteridad extrínseca. La diversidad no consiste únicamente en diferenciación de nuestras notas respecto a las notas de otros, sino en que siendo *realmente* diversos en nuestras notas *reales*, nos vertimos a los demás en cuanto realidades, con la apertura e inespecificidad que esto conlleva, por tanto ninguna de nuestras relaciones está determinada, sino que se van estableciendo a partir de nuestras mutuas acciones y omisiones. Nuestra asociación no es mera coexistencia, sino convivencia, en la que unos y otros intervenimos desde nuestra realidad en la realidad de los demás y afectamos en reciprocidad nuestro modo de habérmolas con las cosas y con los otros.

Si mi acto vital es un acto de autodefinición y autoposición real y física, esta condición, como autodefinición y autoposición que tienen los demás hombres, interviene constitutivamente en mi vida. [...] Mi situación es una co-situación, [es convivencia, puesto que de mi vida forma parte la vida de los demás].<sup>142</sup>

Mi dimensión individual y social son, sin prerrogativa de una sobre la otra, constitutivas de mi realidad. Ahora bien, en nuestra convivencia con los demás podemos estar vertidos unos a otros en tanto que otros, es decir, impersonalmente, el resultado de esta asociación impersonal es a lo que llamamos *sociedad*. Cuando nuestra asociación consiste en la versión de unos a otros no solamente en tanto que otros sino en tanto que personas, podemos hablar de una *comunidad personal*.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Zubiri, Xavier, op. Cit. pp. 223

<sup>143</sup> Ibid. pp. 194-196

#### 6.4 Convivencia, comunidad y comunión

Al hecho de que los seres humanos estemos vertidos unos a otros, y así convivamos, afectándonos mutuamente en nuestro modo de habérmolas con las cosas y con los demás, es a lo que Zubiri llama *socialidad*, que es la forma en que cada hombre lleva dentro de sí a los otros. Por esta dimensión constitutiva nuestra, en la que nuestro ser envuelve el ser de los demás, somos además de individuales, comunales; es gracias a este carácter intrínseco de nuestra realidad sustantiva que podemos establecer toda forma de comunicación y comunidad.

Decir que los otros ya han intervenido en mi vida acudiendo a mi necesidad de socorro aún antes de que yo me de cuenta de su presencia en tanto que otros y de mí mismo vertido a ellos, significa que el fundamento de nuestra versión a los demás es de orden primariamente biológico. Para mí al nacer, los demás antes que otros, son míos, agentes que con su intervención colman de sentido humano mi vida y la modulan. No pueden ser otros como yo por analogía, porque entonces yo no tengo ni idea de cómo soy, en todo caso se parecen entre ellos. Su intervención va produciendo y modificando estados en mí, organizando con esto un patrón de respuestas que posibilita la comunicación, incipiente en principio pero que puede volverse más compleja a lo largo de mi vida. Después adquiere el niño el carácter de ego, con lo cual los demás aparecen como otros egos, realidades que tienen un yo como el suyo. La sustantividad humana no está constituida por esta monadización, pero la forma como interviene su versión a los demás es el de cada cual.

Es vertidos a los demás que los seres humanos vivimos unos con otros. En términos sociales, solamente podemos ser cada cual en tanto que referidos a los demás. Pero el fenómeno radical de la convivencia no es mera yuxtaposición respectiva, aunque está claro que la convivencia es constitutivamente conectiva en la que mi estado es afectado permanentemente por el estado de los otros con quienes he establecido un pacto. ¿Qué hace posible ese pacto? Los argumentos clásicos que lo explican tanto en Hobbes como en Rousseau conducen a tres supuestos falsos: *La idea de que lo*

*natural son los individuos; la idea de que el nexa es siempre una conexión entre individuos; la idea de que esa unión es obra de una razón y una voluntad.*<sup>144</sup> Ni lo natural son los individuos, ni nuestro nexa es extrínseco, ni lo primordial de esa unión es la razón y la voluntad, sino nuestra dimensión constitutiva de *socialidad*, en la que cada hombre lleva dentro de sí a los otros hombres. Es en esta dimensión en la que se funda la posibilidad de todo pacto social.

El individuo interviene en lo social como cada cual, en el que ya está la referencia de los demás. La unión entre los hombres no es mera adición, ni está primariamente determinada por la razón ni por la voluntad, sino, en última instancia, por una necesidad biológica, según el carácter abierto e inespecífico de la realidad humana; por lo mismo, la forma de organización de la sociedad humana no está determinada y nunca podremos saber si hemos agotado los tipos posibles de sociedad; sin embargo, cualquiera que establezcamos, siempre estará fundada en la radical versión que los hombres tienen entre sí, iniciada desde el momento en que los otros plasman, con su intervención, lo humano con que nos encontramos al hacernos cargo de nuestra realidad desde la más prematura infancia.

Desde niños, al hacernos cargo de las situaciones que vivimos, quedamos, por nuestra mutua versión respecto de lo humano en nuestra propia realidad, constitutivamente vinculados a la realidad de los demás. Esta vinculación es ante todo a los demás hombres, gracias a ella adquirimos también el vínculo con otras cosas físicas decisivas para nuestra vida.<sup>145</sup>

Con todo el haber socialmente apropiado en dependencia indisoluble con mis hábitos radicales, voy configurando mi propia mentalidad, entendida como modo de vivir, que conlleva una manera particular de entender la vida.

---

<sup>144</sup> Zubiri, Xavier, op. Cit. p. 248

<sup>145</sup> Cuando Zubiri habla de cosas físicas no debe entenderse sólo en el sentido de cosas materiales, sino de aquellas cosas que afectan físicamente mi dimensión individual, social o histórica; piénsese, por ejemplo, en la vinculación que pudiéramos tener con la tierra, con la cultura, con las tradiciones, con la escuela donde estudiamos, o con los objetos que nos evocan situaciones de convivencia con alguien.

Exteriorizados los modos de sentir y de pensar la vida, pasan a formar parte del acervo que encuentran los hombres dentro de su haber humano, se convierten en tradición<sup>146</sup>, en posibilidades que otorgamos a los otros con quienes compartimos el mundo para su propia constitución personal.

Es así como nos vinculamos, dando o negando a los demás posibilidades para la vida mediante la tradición, y afectando ineluctable y recíprocamente nuestras realidades.

Una manera más radical de vincularnos ocurre cuando el otro no representa para mí sólo otro individuo, sino una persona con quien puedo compenetrarme y tener una experiencia de comunión. En donde la distancia que nos demarca parece desvanecerse, volverse tan sutil que puedo ver en el otro a mí mismo. Aquel es ahora mi prójimo, con quien siento engarzadas las vicisitudes de mi propio destino. Ya no somos meros *cada cual* en colectividad, sino tú y yo, somos nosotros, una comunidad.

## 6.5 Experiencia de comunión

La experiencia no es mera percepción sensible de contenidos reales, sino el acceso efectivo a lo que la razón pretende conocer en su búsqueda. La razón sólo puede emprender su marcha apoyada en aquella primordial actualización de contenidos reales; sin embargo, la experiencia de lo que las cosas son en su realidad profunda no es algo dado, sino conquistado.

Quando hablamos de tener mucha o poca experiencia de algo, no nos estamos refiriendo a la diversidad de actos perceptivos de una misma cosa, sino a ese modo de aprehenderla en profundidad. El logro que constituye la experiencia es un logro de profundización, en el que la cosa queda actualizada como realidad mundanal.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> La tradición es el acto en que se da a una persona un haber determinado. Las tres dimensiones de la tradición son: la constitutiva, la continuativa, y la prospectiva. Zubiri, Xavier, op. Cit. pp. 265-268

<sup>147</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, p. 225

Lo dado a la intelección son los contenidos de las cosas en su formalidad de realidad. No solamente son datos o notas sensibles, sino notas reales, que como reales, lo hemos dicho ya, se nos hacen presentes en respectividad a otras notas de cosas reales.

Cada cosa abre, desde sí misma, un ámbito dentro del cual cobra su posible respecto a otras cosas. Y es a partir de estas cosas en el campo, abierto como medio y ámbito de intelección, que intentamos perfilar lo que la cosa real sería *en realidad* o lo que *podría ser* como momento del mundo. El perfil que delineamos es en sí mismo irreal, esto quiere decir que todo el tiempo, ineludiblemente, nuestra intelección ha de dar un rodeo por la imaginación<sup>148</sup> para ir confiriendo un sentido a las cosas entre las que estamos.

Cuando intentamos determinar lo que la cosa real es en realidad, la inserción y actualización de lo irreal consiste en realización del sería, es decir, en inteligir la realidad del sería que se ha tornado en *es* por *constatación*. Cuando lo irreal que se inserta no es un *sería* sino lo que la realidad *podría ser* fundamentalmente, la realización de ese esbozo no es constatación, sino *probación física*. Se prueba lo que las cosas podrían ser en su realidad profunda. Esta probación física es, para Zubiri, *experiencia*.<sup>149</sup>

En la experiencia probamos si el esbozo, que hemos construido para explicarnos el *por qué* la realidad es lo que es y se comporta como lo hace, se verifica en ella plausiblemente o no. Dotamos de este modo a la realidad de estructura fundamental. Pero debemos tener presente que no por ser construido se trata de algo arbitrario, sino que esbozamos impelidos por la propia realidad que se ha tornado en sistema de referencia al que se constriñe y desde el cual crea libremente mi razón.

---

<sup>148</sup> Imaginar no es construir quimeras o figuras fantásticas, sino delinear el perfil de lo que la cosa real *sería* en realidad o *podría ser* en la realidad. Lo perfilado es irreal, no *arreal*; tiene realidad en el sentido de ser algo construido a partir de notas reales procedentes de otras cosas del campo, tomado como medio y ámbito de intelección por el *logos* o como sistema de referencia por la razón. Lo que la imaginación edifica depende del contexto en que se ha vivido. Se nutre, pues, del haber humano apropiado socialmente.

<sup>149</sup> Zubiri, Xavier, *Op. cit.*, p.225

Se trata de la misma cosa real que antes aprehendía primordialmente y a la que he determinado ya mediante el logos. Pero ahora, esta cosa se ha tornado en objeto a merced de una nueva actitud intelectual, intento ávidamente descubrir su fundamento, su unidad coherencial primaria, y cómo es que con esa estructura fundamental suya se inserta en el mundo.

La cosa real se ha convertido en objeto real. [...] es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo.[...] El “ob” es como un puerto que hay que salvar, y que una vez salvado nos sitúa en la vertiente propiamente mundanal. Atravesar se dice en griego *peiráo*, en latín *perior*. De aquí deriva el vocablo mismo *puerto*. Este atravesar el puerto, en que la probación consiste, es por esto *ex-perior*, *ex-perienciar*.<sup>150</sup>

Experimentamos la realidad en su complejidad dinámica de distintas maneras. Intentamos aproximarnos a su fondo sustantivo transitando el método, que es la vía desde lo campal hacia lo que mundanalmente aquella realidad podría ser. Pero la vía que recorreremos no es algo prescrito, sino que penosamente la vamos haciendo y descubriendo en nuestro afán de conocer la realidad en lo profundo.

Cuando el esbozo de posibilidad nos sale al encuentro, es decir, cuando pareciera que nos viene a las manos lo que la cosa podría ser en su realidad profunda al objetualizar el campo, ese esbozo es una *obviedad*. Mas no siempre es posible experimentar de esta manera la realidad mundanal; generalmente ocurre que el objeto nos abre un dificultoso camino hacia su fondo, en este caso, la experiencia ya no será experiencia de lo obvio, sino de lo viable, que puede revestir a su vez diferentes modos.

Zubiri distingue en *Inteligencia y razón* cuatro diferentes maneras de experimentar lo viable: el experimento, que es inteligir manipuladamente lo real campal para forzarlo a mostrar su índole profunda; la comprobación, que consiste en la demostración de realidades postuladas, como es el caso de las matemáticas; la conformación, que

---

<sup>150</sup> Ibid. p. 227

concierno al conocimiento de mi propio fondo, a la experiencia de mi propia realidad; y la compenetración, abundaremos únicamente en esta última por interesar al tema que nos ocupa.

Debemos tener en cuenta que los modos diversos en que experimentamos la realidad no se dan aisladamente. Científicos esclarecidos han dicho más de una vez que al lograr, mediante la comprobación, asir en sus formulaciones un fragmento de la realidad y vislumbrar el entramado armónico de su naturaleza, experimentan una conmoción inusitada, también poética, que les posibilita tener experiencia de sí mismos de otro modo, sentir su pertenencia e imbricación profunda con la realidad que les desborda.

Al sentir el estremecimiento que produce la belleza de una fórmula matemática luminosa o de un trío de Schubert, Heisenberg tenía una consciencia lúcida de no estar experimentando una conmoción meramente subjetiva. Notaba que en su sentimiento se estaba actualizando la armonía de la naturaleza misma. [...] Kepler se sentía profundamente conmovido cuando lograba descubrir una fórmula que presentaba una gran belleza merced a la armonía de sus interrelaciones. Pero esta armonía era vista por él como la expresión viva de la armonía del universo.<sup>151</sup>

Del mismo modo ocurre con la experiencia del poema. Antes de que la compenetración se produzca, es necesario que hayamos comprobado que aquella realidad postulada en ficción se corresponde de algún modo con la realidad inteligible en la que estoy, sólo entonces puedo experimentar mi compenetración con otros hombres y con el mundo, y fundada en esta, experimentar también mi propia y nueva conformación personal.

La compenetración es uno de los modos en que experimentamos la realidad en lo profundo, que consiste en asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia *interioridad*. De esta manera son viables para nosotros las realidades vivas, particularmente humanas. Por supuesto, no se trata de una penetración física, de una comunicación de sustancias o algo parecido, sino de un estar compenetrado con

---

<sup>151</sup> López Quintás, Alfonso, *El sentido estético y fruición de la realidad*, ensayo publicado en *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996. pp. 162-163

la realidad de la que se tiene experiencia. Es lo que expresamos al decir que miramos a través de los ojos de otra persona o que calzamos sus zapatos; aunque en estas expresiones subyace siempre el riesgo de estar proyectando sobre el otro nuestro propio sentir.

Esta experiencia nos permite conocer, de alguna manera, la intimidad de las personas con quienes imprevisiblemente estrechamos nuestro vínculo, aunque no es privativa de las realidades humanas.

...se extiende a la vida meramente animal y en cierto modo vegetal; al fin y al cabo, describimos la vida de un animal realizando dificultosamente la experiencia de compenetrarnos con él dentro de los límites de su constitución biológica.<sup>152</sup>

Cuando digo que conozco a un amigo, a mi hermano o a mi propio pueblo, no me estoy refiriendo al conocimiento de los hechos que integran su biografía o su historia. Puedo sin duda conocerlos, pero esto no es lo que determina en última instancia que nos compenetremos, porque además de ser imposible agotar su realidad y dar cuenta exhaustiva de sus experiencias vividas, no son estos datos positivos los que me llevan a vincularme profundamente a ellos. La imagen de un hombre, por ejemplo, padeciendo el infierno de la guerra, puede llevarme a una experiencia de compenetración y con ella co-sentir su pena; he tenido un atisbo de su realidad en lo profundo a pesar de no conocer ni su nombre, a pesar de no haberle visto nunca antes en mi vida.

La pregunta que surge ahora es de qué manera nos damos unos a otros para así poder compenetrar nuestras realidades.

---

<sup>152</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, p. 250

## 6.6 Comunicación y expresión

En la convivencia se hace patente nuestra insoslayable habitud de alteridad. Nacimos vinculados, en permanente afectación y modulación de nuestras mutuas realidades. Somos depositarios y herederos de un haber humano que otros nos han legado y que, una vez apropiado y seguramente transformado, también transmitiremos.

Es vertidos unos a otros que vivimos, que edificamos constelaciones simbólicas con las que intentamos vehementemente conferir sentido a nuestra vida, sentir nuestra pertenencia al mundo, saber quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde dirigimos nuestros pasos. Esta intimidad, inadvertidamente configurada a lo largo de nuestra vida, ha de exteriorizarse mediante la expresión. Las palabras que proferimos, el más sutil gesto corporal puede develar nuestra situación íntima, poner de manifiesto algún contorno de la filigrana que constituye nuestra personalidad.

Todo ser vivo exterioriza mediante sus respuestas las modulaciones de su tono vital; sin embargo, el conjunto de sus respuestas no pueden ni deben entenderse por igual como expresiones. La expresión es una exteriorización, pero no toda exteriorización es ya, en sí misma, expresión.

La exteriorización es un fenómeno biológico. Toda vida, en una u otra forma, se exterioriza por una razón elemental: lo que define al animal es su sentir, que es un fenómeno unitariamente sensorial y motor. [...] Todo sentir, por ser estimulante, abarca inexorablemente una respuesta.<sup>153</sup>

Cuando los seres humanos sentimos dolor o gozo, no sólo sentimos tales modificaciones tónicas, sino que sentimos que ese gozo o ese dolor son nuestros, sentimos que nos afectan como fenómenos reales, y de ese modo también los exteriorizamos. Lo que hacemos al expresarnos es poner de manifiesto nuestra realidad.

---

<sup>153</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998, p. 276

En el caso de la emoción aparente, las exteriorizaciones acontecen en mí, pero no responden a nada que sea reduplicativamente mío. En este sentido, la emoción aparente es expresión, pero en modo negativo: es una exteriorización que no expresa nada.<sup>154</sup>

A esta declaración pudieran oponerse algunos dramaturgos formales, no abundaré en esta hipotética discusión por no ser el tema que nos ocupa; por mi parte, yo coincido con Stanislavski respecto al teatro vivencial. No creo que debamos confundir la expresión aparente con la actuación. En un montaje escénico, por ejemplo, es posible que los actores representen situaciones ajenas a su propia realidad, sin embargo, para alcanzar una interpretación verosímil e intensa recurren a sus propias experiencias, a situaciones por las que sí han atravesado y que han motivado en ellos emociones homólogas a las que demanda su personaje. De este modo, efectivamente viven sus papeles y conmueven al público.

A través de la expresión nuestras emociones y pensamientos adquieren cuerpo y patencia para los demás. Sin los otros no habría expresión, y no solamente porque mi realidad manifiesta sea aprehensible para ellos, sino porque radicalmente fueron ellos quienes con su intervención me enseñaron a expresarme de determinada manera. Ellos han expresado su realidad sobre mí y la han introducido en mi vida.

No quiere decir que las emociones no existan sin expresión, pueden exteriorizarse de diversas maneras, pero es en la expresión, inteligible a otros con quienes comparto una misma habitud humana, que ponemos de manifiesto nuestra realidad. Pensemos en Víctor de Aveyron, el niño criado por lobos cuya conducta fue estudiada por Jean Marc G. Itard, quien escribía intrigado cómo aquel muchacho, de hábitos más bien, si se quiere, lobunas, no mostraba turbación frente situaciones adversas; el chico, por ejemplo, no lloraba ante la hostilidad con la que era tratado en la institución para silentes donde fue inicialmente acogido.

---

<sup>154</sup> Ibid. p. 277

## 6.7 La expresión poética

Expresivamente es como nos damos unos a otros para poder compenetrarnos. Palabras, gestos corporales, miradas, los modos en que nos expresamos son diversos, pero siempre ponen de manifiesto nuestra realidad íntima, que se vuelve así aprehensible para otros. Es en este carácter expresivo de nuestra realidad que se funda el fenómeno de la comunicación. No se trata de una comunicación de sustancias, ni de un efluvio que nos trasciende para disponer nuestro ánimo a la empatía. En tanto que realidad manifiesta, es una realidad físicamente aprehensible para otros, quienes intentarán interpretarla a partir de su propio haber humano adquirido.

Cuando veo el llanto de una persona y supongo que está triste, *in modo recto* me refiero no al llanto, sino a la realidad triste y plorante que está en aquella expresión. Precisamente por esto la aprehensión en una comunicación no tiene el carácter de una mera información; es la raíz de lo que se da en toda interpretación.<sup>155</sup>

El poema es una vía por la que el artista se expresa. En su obra se vierte y se nos comunica para que confrontemos nuestra realidad con la suya o con la que nos propone. Para que miremos nuestra propia realidad a través de aquel esbozo de lo que la realidad podría ser en su fondo, construido por él según su experiencia de mundo y de sí mismo.

Ante la expresión, cualquiera que sea, ineludiblemente respondo también expresivamente, pues al no existir la expresión más que en alteridad, la expresión es constitutivamente co-expresiva. Puedo, por ejemplo, incluso quedar impávido por la extrañeza que me provoca el poema, y ésta será ya una forma de respuesta expresiva ante aquella realidad fijada por el poeta en figura, en silencio y sonido, en espacio y tiempo ingeniosamente apresado.

---

<sup>155</sup> Ibid. p. 280

En la experiencia poética asistimos a la convergencia de nuestras realidades, la del poeta por mí interpretada y la mía propia. No es que nuestras realidades se agoten en el contenido del poema, eso es imposible, sin embargo, el poema que nos conmueve parece revelarnos intensa e inusitadamente nuestra intimidad, nos la vuelve diáfana, aunque sea inexpresable mediante palabras. ¿Cómo dar cuenta cabal de aquel entendimiento más bien fruitivo que racional?

Por ejemplo, la lectura de un haikú con una disposición de ánimo despierto, nos abre la posibilidad de asir vívidamente el misterio de nuestra relación con la naturaleza. Tres líneas, solo diecisiete sílabas que parecen contener todo el enigma al que con enorme dificultad nos aproxima un tratado de ecología. Por la primera vía aprehendemos poéticamente la realidad, por la segunda de manera intelectual. No se trata de búsquedas excluyentes, sino complementarias. Tampoco es mejor una que otra; ambas son necesarias al ser humano para situarse en la realidad. De hecho la actualización fruitiva de las cosas en nuestro sentimiento precisa que las hayamos aprehendido intelectivamente.

La conmoción poética nos permite no solamente penetrar nuestra intimidad personal. La poesía hace posible trascenderla, llevarnos evocativamente al mundo para presenciar su fondo, actualizar su realidad profunda en nuestra dimensión sentimental y sentirnos en él enraizados, siendo parte de su compleja y vibrante trama.

## CAPÍTULO 3

---

---

### **En la experiencia poética se nos revela lo que somos y se nos invita a ser aquello que somos**

#### **1. La realidad es Inteligible, fruable y determinable**

Estamos en la realidad, ineludiblemente. Parece una sentencia sombría e inadmisibile; enseguida replicamos “yo puedo escapar de ella por diversas vías, la imaginación, la poesía, el sueño”. Mas debe entenderse aquí *realidad* en el sentido justo que sostiene Zubiri: la realidad no es un piélago de cosas entre las que estamos, no es imposición determinante y opresiva sobre nosotros, no somos de ella títeres abúlicos. La realidad es la formalidad en que las cosas se nos presentan siendo de suyo lo que son, autónomas en el más radical de los sentidos, y esto incluye mi propia realidad. Podemos liberar sus contenidos, desrealizarlos imaginativamente y construir con ellos esbozos de posibilidad, lo que la realidad podría ser en su fondo, no para evadirnos de ella, sino para aprehenderla en profundidad.<sup>156</sup> Esos esbozos teóricos o poéticos con los que intentamos alcanzar el fundamento de lo real no pretenden ser sólo sustrato eterno, invariable, sino también posibilidad que adviene, utopía transitable y transformadora. Es verdad que la realidad me determina, pero yo también la determino a ella.

La realidad es para nosotros inteligible, ávidamente intentamos desentrañarla. Queremos comprenderla, quedar sabiéndola, y saber también cómo estamos en ella, cómo nuestra realidad se entrelaza con ese fondo suyo, intuyendo que, quizá, su fundamento pudiera constituir con nuestra sustantividad un sustrato común.

Pero los seres humanos no somos sólo intelección, sino un sistema unitario psicosomático en el que la realidad se actualiza también como algo apetecible y

---

<sup>156</sup> Consúltese el tema *Lanzados hacia el fondo de lo real* del Apéndice B

determinable en lo que se refiere a nuestra dimensión volitiva, y como algo fruable en nuestra dimensión sentimental. Estas tres dimensiones no son estratos divisibles que funcionen autónomamente, podemos miraras así, justamente por nuestra hiperformalización, porque aprehendemos impresivamente realidades; puedo yo, por tanto, aislar las notas de las cosas que se actualizan en mi intelección, tomarlas como autónomas aunque constituyan una estructura unitaria.

Tampoco se trata de tres realidades sino de una sola, actualizada de diferente modo en nuestra sustantividad psico-orgánica. ¿Cómo ocurre esto? En principio precisemos brevemente en qué consiste, según el sistema zubiriano, nuestra propia realidad.

## 1.1 Nuestra sustantividad humana

Pensemos, como primera aproximación, en el carácter biológico de esta realidad nuestra, porque siendo somáticamente como nos actualizamos en el mundo, es también nuestro cuerpo lo más manifiesto para nosotros.

El cuerpo interviene en la vida del hombre de muchas formas, pero primariamente como principio de constitución y principio de actualidad de lo que es el hombre en su concreta realidad. [...] el cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto del puro organismo animal [...] por la presencia en él de una inteligencia constitutivamente sentiente.<sup>157</sup>

El sentir, lo hemos dicho ya en el primer capítulo, es un proceso biológico inherente a todo ser vivo, constituido por los tres momentos estructurales de suscitación, de modificación tónica y de respuesta. El sentir es la condición de posibilidad para que todo organismo aprehenda las cosas necesarias a su propio desarrollo psíquico y biológico. La diferencia radica en el modo de aprehender tales cosas, determinado según el grado de formalización alcanzado en la evolución filética del organismo. La formalidad de la aprehensión en las plantas se da de manera trófica, a los animales

---

<sup>157</sup> Ellacuría, Ignacio, *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, Cuadernos salmantinos de filosofía, Madrid, España 1976, p. 29

las cosas les suscitan como estímulos determinantes de respuesta. Este proceso se complica y enriquece gracias al desarrollo del cerebro en los animales de orden superior. Dotado de un cerebro hiperformalizado, el ser humano aprehende las cosas como realidades.

Antes dije que los seres humanos no somos sólo intelección, tal afirmación puede conducir a equívocos, por esta razón aclaro que no me estoy refiriendo a la capacidad de proferir juicios, ni a la de crear conceptos, ni a la de inferir o cualquier otra cosa parecida, y no es por que éstos no sean actos intelectivos, de hecho lo son, pero no es lo primario de la intelección. Recordemos que nuestro sentir es intelectivo o, si se quiere, que nuestra intelección es sentiente, porque en la propia estructura del sentir como suscitación las cosas se actualizan en una alteridad peculiar, como realidades. Nuestra aprehensión fundada en el momento de suscitación es, indivisa y unitariamente, un acto de sentir en tanto que impresión y un acto intelectivo en tanto que aprehendemos con la formalidad de realidad.

La intelección no es la única dimensión que nos define como seres humanos, pero es justamente ésta la que determina que las cosas que nos suscitan tengan la formalidad de realidad, y así se actualicen también en mi dimensión sentimental y volitiva.

La intelección como aprehensión de lo real [...] es el momento primario y radical. [...] En sentido estricto, es el modo concreto que posee en el hombre el primero de los tres momentos esenciales de todo acto de aprehensión, el de suscitación, frente a los de modificación tónica y respuesta, [determinados ambos por la suscitación].<sup>158</sup>

Es debido a la radical apertura en que se me presentan las cosas que yo tengo que hacerme cargo de la realidad. A diferencia del animal, mis respuestas no están determinadas biológicamente, por lo que estoy obligado a optar entre un sinnúmero de posibilidades; es decir, a relacionarme volitivamente con las cosas y con otros

---

<sup>158</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 10

seres vivos, incluyendo a mis semejantes. Asimismo, puedo hacer conscientes las emociones que experimento y que son resultado de la fuerza con que se me impone fruitivamente la realidad.

El ser humano es desde un inicio un sistema, constituido por notas físico-químicas y psíquicas, éstas últimas van conformándose activamente en unidad estructural con las primeras. Lo orgánico es un momento intrínseco y formal de lo psíquico.

En este proceso morfogenético un momento singular lo representa la aparición del cerebro. [...] No es el órgano productor de la *psique*, sino el órgano que, desde su actividad psico-orgánica sensitiva, abre la entrada en acción de la *psique*. El cerebro no entiende, ni tiene sentimientos, ni decide, sino que coloca al hombre en la situación de tener que hacerlo.<sup>159</sup>

Es gracias a la inteligencia que las cosas se me actualizan abiertas, respectivas; yo las aprehendo también en apertura, estoy entre ellas y en función de ellas, de tal modo que al imprimirse en mi sensibilidad modifican mi tono vital y trastocan mi estado anímico; es un sentirme afectado en mi realidad por lo real.

La inteligencia, en unidad estructural con el sentimiento y la volición, constituyen las notas psíquicas de la sustantividad humana. Es preciso aclarar que una nota no es nota formalmente por su contenido, sino por estar articulada con las demás, es decir, cada nota, es *nota de* un sistema; sin embargo, no todas las notas tienen el mismo rango, algunas son sólo *advertencias*, cuando presuponen el sistema ya constituido, otras son *constitucionales*, y las que integran el sistema básico reposando sobre sí mismas, definidas por su unidad clausurada cíclica y por su suficiencia, son las notas *constitutivas*.<sup>160</sup>

De este modo se conforma toda realidad, incluyendo la sustantividad humana, cuyas notas constitutivas son de carácter físico-químico unas, y otras de carácter psíquico. Las primeras integran el subsistema de lo orgánico, fundamento material de función

---

<sup>159</sup> Ellacuría, Ignacio, Op. Cit. p. 106

<sup>160</sup> Consúltese *Sobre la esencia* de Xavier Zubiri

somática o presencial en el que se apoya el subsistema psíquico. Ambos subsistemas no son autosuficientes, sino que forman un solo sistema estructurado según una precisa *organización*, en la que cada nota mantiene una posición funcional en el sistema y se encuentra en estrecha *solidaridad* e interdependencia con las demás. La estructura unitaria se actualiza en la realidad como *corporeidad*, que no consiste solamente en lo que llamamos cuerpo, sino en la presencia física de la realidad organizada y solidaria que es todo el hombre como sistema psico-orgánico.

Ahora bien, el contenido de las notas que nos constituyen como tal sustantividad no agota toda nuestra realidad; estas notas nuestras hacen que seamos *talitativamente* lo que somos, nos dotan de un determinado perfil, estamos por ellas clausurados de algún modo, sin embargo, es a partir de estas mismas notas que nuestra realidad personal está abierta a la realidad toda. Zubiri se refiere a esta apertura física cuando habla de la función *trascendental* de lo real. No se trata de una oposición entre mi realidad y la realidad, porque yo estoy también en ella. Las notas reales son de suyo abiertas, ante todo, a su propio carácter de realidad, así, mi apertura hacia lo real es también apertura hacia mi mismo.

Esta apertura en que se nos actualiza lo real determina la inespecificidad de nuestras respuestas, por lo que estamos obligados a hacernos cargo de la realidad optando, y es en este proceso que nos vamos realizando, que nos vamos dando lo que habremos de ser.

## **1.2 Vivir es poseerse**

Zubiri se aproxima a la esencia de la realidad humana a través de un análisis de su actividad, en la que pueden distinguirse dos vertientes no excluyentes, sino co-determinadas, la primera tiene que ver con la aprehensión de las cosas y las relaciones que establecemos con ellas según nuestro sentir intelectual, integrado unitariamente por los momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta, esta

vertiente constituye nuestro comportamiento. En la otra, el ser humano en su comportamiento con las cosas se dirige hacia sí mismo, en una actividad de *autoposesión* de su realidad. Esto es justamente la esencia de su biografía.

Vivir es poseerse, autopertenecerse realmente a sí mismo como realidad. La vida como transcurso es mero argumento de la vida; en la vida se posee el hombre a sí mismo dinámica y transcurrentemente. [...] En esta realización dinámica de su vida el hombre precisa el rodeo de la irrealidad mediante los proyectos de su pensar fantástico. [...] el hombre interpone el esbozo de un proyecto dentro de un sistema de posibilidades, que se realiza no por mera actuación, sino mediante una opción.<sup>161</sup>

En su actividad, dinámicamente va el hombre configurando su propia realidad. En todos sus actos de aprehensión participan sistemáticamente los tres momentos esenciales de suscitación, modificación tónica y respuesta, correspondientes a su dimensión intelectual, estética y ética; sin embargo, sin perder su carácter estructural unitario, los dos momentos ulteriores están determinados por la intelección, que es aprehensión impresiva de realidades.

Todas las acciones constituyen una acción única: comportamiento; todos los modos de habérselas con las cosas constituyen una habitud única: enfrentamiento. [...] La inteligencia sentiente es la habitud radical humana en su enfrentamiento con las cosas. [...] El análisis no debe detenerse en el orden de la inteligencia, sino que abarca igualmente al sentimiento, a la volición y a la praxis humana; en todos ellos subyace ese enfrentamiento con la realidad. El hombre es animal de realidades por donde quiera que se le mire.<sup>162</sup>

La intelección determina que las cosas que nos suscitan se actualicen en nosotros como realidades, de esta manera las modificaciones tónicas que padecemos son afectos de lo real, sentimientos y nuestras respuestas, determinación volitiva de lo real.

---

<sup>161</sup> Ellacuría, Ignacio, Op. Cit. pp. 129-130

<sup>162</sup> Ibid. p. 113

### 1.3 Verdad, belleza y bondad, tres modos de actualización de lo real

Tanto la intelección como el sentimiento y la voluntad, son momentos de la acción, una y única, de realización personal del hombre. Son por tanto conexos y análogos. Si bien, el momento determinante de esta acción es la intelección sentiente, puesto que posibilita la actualización de las cosas como reales, recíprocamente, el sentimiento y la volición determinan a la intelección sentiente, en tanto que momentos de una única acción. Si podemos hablar de ellos de manera autónoma es por la propia formalidad de realidad y porque son esencialmente diversos.

Las maneras como la realidad está presente a estas tres dimensiones constitutivas y radicales del hombre son distintas por la índole misma de aquél a quien se refieren. Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de *verum* [lo verdadero], tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum* [lo bueno], tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum*.<sup>163</sup>

La belleza, la verdad y lo bueno no son cualificaciones extrínsecas de las cosas, sino los tres modos en que la realidad se actualiza en el hombre. La realidad en su actualización a nuestra intelección, sentimiento y voluntad es verdadera, bella y buena en sí misma; es decir, queda a partir de lo que es de suyo como ámbito veritativo, frutivo y optativo. No se trata de valores, en todo caso, es por esta condición inherente y radical en los seres humanos, consistente en aprehender realidades en estos tres modos diferentes aunque conexos entre sí, que podemos dotar de valores a lo real, valores históricos y por tanto siempre sujetos a los avances de la ciencia y a los cánones morales y estéticos de la época y la cultura.

Las cosas, en su propio carácter de realidad, se encuentran abiertas a formas distintas. [...] El *pulchrum* [es decir, la realidad como ámbito de lo bello] es algo abierto. La belleza de las cosas no es algo cerrado. Cosas que nos parecen bellas hoy, serían probablemente bastante deficientes como belleza para un griego.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Zubiri Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p.355

<sup>164</sup> Zubiri Xavier, *Op. Cit.* pp. 372-373

Por considerarla esencial en la experiencia poética orientaré nuestro análisis a la dimensión sentimental humana; es decir, a la actualización frutiva de la realidad. Pero ha de tenerse siempre presente que la intelección, el sentimiento y la voluntad constituyen una estructura unitaria, funcionan como un sistema y no pueden separarse empíricamente. Su aislamiento sólo puede ser conceptual, lo haremos aquí con el propósito de entender en qué podría consistir esa dimensión nuestra y de qué manera hace posible que experimentemos conmociones poéticas.

## **2. Dimensión sentimental humana**

Zubiri es enfático al argumentar que el sentimiento no es formalmente un fenómeno tendencial, sino algo más elemental, aunque más difícil de explicar. Se trata de la forma en la que uno está, el sentimiento es un *estado*.

¿Y qué se entiende por estado? Por lo pronto, diremos que se trata de un modo de sentirse realmente en la realidad. Esta respuesta puede resultar extraña, por lo que es necesario precisarla. Diremos también que el sentimiento pertenece a nuestra intimidad, pero no debe entenderse lo íntimo como algo oculto, sino como mío. La intimidad es el momento de *suidad* que afecta todos los fenómenos de la vida del hombre. Recordemos que para el ser humano el momento aprehensor no consiste en sentir simplemente estímulos que modifican su tono vital ante los que responde para restaurar su equilibrio, sino en inteligir algo como realidad que se le impone tónicamente con ese carácter, viéndose obligado a responder optando.

Aunque el hombre comparte la condición de sentir con el animal, este último solamente podrá sentirse afectado mas no sentirá esas afecciones como propias; si el hombre puede hacerlo es porque las afecciones que padece son suyas y penden de una realidad tonificante, no importa si estas afecciones son externas o internas: como realidad, está abierto también a sí mismo. Para el animal, el calor, por ejemplo, calienta; es un signo térmico determinante de respuesta. Esto no significa que el animal no pueda ampliar su elenco responsivo, pero las nuevas respuestas siempre

estarán condicionadas por la incorporación de un nuevo estímulo asociado con una acción determinada. Para un hombre en cambio, el calor es caliente y se siente caliente al estar afectado por él. Es el propio calor el que le envuelve, el que le prodiga bienestar con un influjo generoso venido desde su propia contextura térmica, y envuelto en esa sensación también se siente a sí mismo complacido, experimentando un placer al que reconoce como suyo. Sintiéndome como me siento y sintiendo aquello que siento como mío, siento mi mismidad, me siento entonces siendo yo; actualizo mi propia realidad personal respecto de toda posible realidad.<sup>165</sup>

Aunque podrían inducirse estados anímicos mediante sustancias químicas, por ejemplo la depresión o la euforia, recordemos que nuestra configuración personal no se reduce a mera biología. Tendríamos que llamar *afección* a ese cambio de tono vital y no propiamente sentimiento. La modificación del tono vital es una condición biológica que el hombre comparte con todos los animales. Zubiri subraya que el momento específico y propio del sentimiento consiste en que aquello que modifica nuestro tono vital no es estímulo; esto es, que su alteridad no se agota en el proceso de sentir, sino que su afección se presenta en la formalidad de realidad. De este modo, la modificación tónica que padezco ante la afección me atempera o acomoda anímicamente a lo real. En términos generales el sentimiento envuelve un momento de realidad. Esa realidad funciona como un tono.

Sentimiento es estar atemperado a la realidad. [...] atemperar, consiste en *acomodar una cosa a otra* [según el significado que ofrece la Real Academia Española]. Los sentimientos están conectados con la realidad en forma *genitiva*, como cuando se dice, por ejemplo, que la idea es *de* la realidad. Análogamente digo que el sentimiento es sentimiento *de* la realidad.<sup>166</sup>

El genitivo *de* consiste en *actualización*, que es la unidad del hacer que las cosas queden y del quedar de las cosas. Se trata pues, de una co-actualización de la realidad y del sentimiento, del mismo modo ocurre con la realidad actualizándose indivisamente en la intelección y en la voluntad, puesto que el hombre es un sistema

---

<sup>165</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 169-169

<sup>166</sup> Zubiri Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, p.336

unitario a quien las cosas se le hacen presentes y quedan según el modo que le es propio a cada dimensión constitutiva suya. La misma cosa actualizada en mi acto de aprehensión primordial se actualiza en mi dimensión sentimental de un modo diverso, es ahora la *mera realidad atemperante actualizada en el acto primordial del sentimiento atemperado a la realidad*<sup>167</sup>. Ya no hablamos propiamente de intelección, sino de fruición de lo real.

La actualidad queda modificada por aquello en quien se actualiza. Y estos modos, precisamente por ser de actualidad, son modos de la realidad misma de las cosas, califican a la realidad misma. No es lo mismo la realidad en su modo de actualización en la inteligencia que en la voluntad. [...] La realidad es el *de suyo*, y este *de suyo* queda actualizado no solamente en forma de verdad o de bondad, [en nuestra dimensión intelectual y volitiva respectivamente,] sino también en forma de atemperante.<sup>168</sup>

No se trata de tres realidades, sino de una que se actualiza unitariamente en nosotros de tres modos diferentes. Ante la intelección las cosas se presentan como reales. Es por esto que la intelección funda las actualizaciones sentimental y volitiva. Frente a la voluntad la realidad queda como algo apetecible y determinable mediante las acciones que ejecutamos optando. Esta elección y renuncia es un carácter necesario y por tanto siempre presente en nuestros actos, aunque la mayoría del tiempo no lo advirtamos. En el sentimiento la realidad queda como temperie. Se nos impone modificando nuestro tono vital. Su impronta trastoca nuestra forma de estar en ella y nos mueve a acomodárnosle anímicamente.

## 2.1 Los sentimientos

Si consideramos nuestros sentimientos en tanto que actos que ejecutamos, evidentemente son muchos, por ejemplo el amor, la ira, la tristeza, pero si nos atenemos únicamente a la realidad que en todo sentimiento se actualiza, solamente existen dos modos, el gusto y el disgusto. Esta doble dimensión fruitiva no son dos sentimientos más, sino que todo sentimiento envuelve en alguna medida esta doble

---

<sup>167</sup> Casado, Julián, entre otros autores, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996, p. 96

<sup>168</sup> Zubiri Xavier, *Ibid.* p. 340

modalidad del gusto o el disgusto. La fruición es entonces la satisfacción acomodada a la realidad que se actualiza en el sentimiento. Es el disfrute en esa actualidad.

El hombre es el único animal que no puede determinarse sino a la intemperie, es decir, en el cielo raso de la realidad.<sup>169</sup>

Los sentimientos que padecemos son los modos como nos acomodamos a la realidad que nos afecta. Permanentemente la realidad se nos actualiza, y en cada momento demanda de nosotros una disposición anímica ante ella, determinada por nuestro modo de habérselas con las cosas. Esta habitud de sentir felicidad, pesadumbre o indignación frente a realidades concretas pende de mi propia historia, de lo que hasta ahora he podido hacer de mí en este decurso vital en el que voy constituyéndome a cada paso, donde los otros están presentes marcando mi biografía con su impronta, y a quienes me vuelco también ineludiblemente.

Al igual que la intelección, el sentimiento es una unidad estructural en despliegue, una unidad estructural de maduración. En mi opinión, a la aprehensión primordial corresponde el sentimiento estético, que es incoativamente sentimiento campal y sentimiento mundanal; en esta última actualización asistimos al reconocimiento de nuestra propia realidad rebasada, trascendida, vinculada estrechamente con otros a quienes nos re-ligarnos compasivamente.

### **3. El sentimiento estético**

El despliegue de la intelección, el sentimiento y la voluntad en el orden campal y mundanal pueden o no ser simultáneos, por esta razón es que en muchas ocasiones padecemos sentimientos que somos incapaces de determinar conceptualmente. O posiblemente no reconozcamos a nivel campal ningún concepto atribuible al nuevo sentimiento padecido. Me siento mal, podemos decir, pero no es que esté triste, no reconozco ahora nada que me angustie o me aflija; sin embargo, no estoy bien.

---

<sup>169</sup> Zubiri Xavier, Op. Cit. p. 342

Las cosas que se actualizan en mi dimensión sentimental quedan como realidades temperantes cuyo contenido modula mi estado anímico. Por ejemplo, sumergirme en un claro y cálido río bordeado de fragante hierba, me producirá placer por la tibieza y el ondulante correr del agua. Son los contenidos que esa realidad posee los que a mí me producen determinado sentimiento. Sin embargo, se puede tener una fruición de las cosas reales de una manera distinta; puedo complacerme en algo real no por las cualidades que tiene, sino simplemente por ser real, porque antes de poder determinar qué sentimiento me suscitan sus contenidos, ya se ha actualizado indefectiblemente en mí, imponiéndoseme y afectando mi tono vital. Éste es, según Zubiri, el sentimiento estético.

No quiere decir que los contenidos de las cosas y la formalidad de realidad en que éstas se me hacen presentes sean atributos separables, actualizables cada uno por su cuenta, eso es imposible porque la aprehensión humana será siempre aprehensión de contenidos en la formalidad de realidad. Sin embargo, siento complacencia estética cuando no reparo propiamente en los contenidos de la cosa real, no importa cuáles sean éstos, sino por el hecho de ser real, por ser algo que es de suyo lo que es, abierto a infinitas posibilidades de vinculación.

En estos términos es claro que el sentimiento estético no se restringe al terreno del arte. Yo puedo complacerme en cualquier realidad, no importa el medio al que ésta se circunscriba, cuando, sin considerar las cualidades que efectivamente posee, tengo una complacencia en ella simplemente por ser real, porque antes de que yo pretenda determinarla o emitir cualquier juicio sobre ella, la realidad ya se ha actualizado en mí ineludiblemente como ámbito de fruición.

El sentimiento estético no es un sentimiento más entre los demás sentimientos, sino una dimensión presente en todos ellos, una dimensión constitutiva suya. No tiene, por tanto, prerrogativa sobre los demás sentimientos, sino que es de todos ellos un

componente. En lugar de referirnos a esta dimensión estética como si fuera un sentimiento más, habría que decir *lo estético de todo sentimiento*.

Lo que llamamos los *otros* sentimientos son los diversos *actos* y formas de atemperamiento a lo real. Como tales actos son actos y estados *míos*. Pero *todo* sentimiento tiene una dimensión distinta, aquella según la cual no es un acto o estado mío, sino que es intrínseca y formalmente la actualidad de lo real. Y según esta dimensión, todo sentimiento envuelve una fruición o disgusto. [...Lo estético] es el momento real de todo sentimiento, es la fruición de lo real como real.<sup>170</sup>

Al actualizarse en mí, la realidad me atempera a ella. No se trata de que la realidad sea la causa de mi sentimiento, ni el término intencional de éste, se trata mas bien de mera actualización de lo real en mi dimensión sentimental, actualización que los poetas luego expresan a través de su obra.

### **3.1 Actualización frutiva de lo real en su apertura e inespecificidad**

El arte o la poesía no son un fenómeno puramente subjetivo, como tampoco lo son la lógica o la ética. Son, en todo caso, expresiones que envuelven tanto a la realidad en cuanto actualizada en mi sentimiento, en mi inteligencia y en mi voluntad respectivamente, como a la manera en que la realidad queda en mí, determinada por el modo de habérmelas con las cosas, modo que pende necesariamente de mi propia biografía. En este sentido la expresión poética será, sin duda, un acto mío, pero no solamente. Es verdad que en mi expresión manifiesto el modo como la realidad se me ha actualizado, pero el modo en que la realidad me atempera pende también de lo que aquella realidad es de suyo, de la actualización de sus contenidos en mí, aunque la ponderación de aquellos contenidos la haga yo ateniéndome, de manera más o menos inadvertida, a mi propia experiencia de mundo.

De manera análoga a la aprehensión primordial, en el sentimiento estético la realidad se nos actualiza de modo indiferenciado. La fruición que sentimos ante ella no atiende en este momento a los contenidos a partir de los cuales intentamos

---

<sup>170</sup> Zubiri Xavier, Op. Cit. pp. 346-349

afirmarla intelectivamente en el orden campal, como tampoco somos capaces de determinar sentimentalmente qué afecto específico padecemos. Nuestro sentimiento se encuentra abierto ante la realidad como ámbito del *pulchrum*, ámbito de belleza que es también abierto, inespecífico y temperante de nuestro tono vital.

Se trata, al igual que la aprehensión primordial, de un momento que nos colma, un estado necesario y constitutivo del sentimiento campal y mundanal, puesto que en y desde él se abre toda posibilidad de actualización ulterior; sin embargo, es un estado en el que resulta muy difícil permanecer, pronto queremos determinar intelectiva y sentimentalmente la realidad en la que estamos. Quedarnos en ese estado primordial suscita en nosotros una sensación de abandono en lo real. Nos sentimos absortos, embebidos y fluyendo emocionalmente en su contextura, imposibilitados para reconocer nuestros propios confines respecto a aquella realidad que se nos actualiza.

### **3.2 La conmoción sentimental**

Semejante a lo que ocurre en nuestra dimensión intelectual, la realidad nos retiene y fija nuestra emoción en ella. Llamaré a este primer momento envolvente, momento de *conmoción*. Este retenimiento sentimental, al igual que el intelectual, admite grados que van desde la indiferencia hasta la absorción. Es lo que sucede, a mi parecer, cuando vulgarmente decimos que determinada realidad no nos mueve nada; o en el otro extremo, cuando la realidad se nos impone de tal modo que nos estremece.

¿En qué radica que aquella realidad me sea sentimentalmente indiferente o se me imponga al límite de la absorción? Antes expliqué que el sentir consiste en impresión; es decir, en sentirnos afectados por algo otro que se nos impone con determinada fuerza de imposición. Esta estructura es la misma en todos los seres vivos, lo que nos distingue a los seres humanos es que las cosas se nos presentan con una alteridad particular, siendo de suyo lo que son; es decir, con la formalidad

de realidad. La intelección hace posible esto, por ella nuestro sentir no es mero sentir, sin embargo, esta formalidad no es una condición que se restrinja únicamente a nuestra dimensión intelectual, aunque esté fundada en ella.

Las cosas nos atemperan sentimentalmente también como realidades. ¿En qué consiste la fuerza con la que la realidad se nos impone? Evidentemente la realidad nos conmociona de modo diverso a los seres humanos. Un acontecimiento puede serme indiferente, mientras que a otro puede marcarlo de por vida. Si yo he quedado indiferente ante la misma realidad que a otro ha comprometido, es porque esa realidad se ha impuesto en nosotros con una fuerza diferente. La fuerza con que la realidad se impone no depende necesariamente de la intensidad física de las notas que constituyen el fenómeno real. Podría, por ejemplo, experimentar como turista un terremoto en el Distrito Federal sin que aquella sacudida afecte severamente mi ánimo, contrario al estupor que mi vecino estaría padeciendo como sobreviviente del sismo de 1985. Por otro lado, el olor casi imperceptible del atole blanco que mi vecino prepara y que se filtra por mi ventana, quizá a él no le provoque emoción alguna pero a mí me conmovería profundamente porque traería a mi memoria la imagen de mi abuela consintiéndome con ese cocimiento dulce después de la escuela.

No es que la realidad, erróneamente sustantivada, sea más condescendiente con uno que con otro, esto sería absurdo, sino que nuestras vidas nos han determinado de tal modo que tenemos proclividad a padecer algunas realidades más que otras. Reitero que no se trata de algo solamente subjetivo porque, aunque lo que sentimos pende de nuestra biografía, el sentir es siempre co-actualización de nuestra estructura psico-orgánica y de lo real, son sus notas las que me suscitan. Radicalmente mi biografía es continua determinación de mi modo de habérmelas con las cosas, continua configuración de mi yo en la realidad.

Resulta muy complicado evocar emociones sentidas sin atribuirles o relacionarlas con contenidos de la realidad. Este hecho ilustra claramente, en mi opinión, lo difícil

que es también permanecer conmocionados, detenidos en el estado extático del sentimiento estético, o mejor dicho, lo difícil que es quedarnos retenidos en lo estético de todo sentimiento sin atender propiamente a los contenidos de aquella realidad que se nos impone, de permanecer en la fruición de lo real, de manera desinteresada diría quizá Kant.

Cuando la realidad se nos actualiza demanda de nosotros su determinación, tanto intelectual como sentimental y volitiva. No es que seamos sus marionetas, porque su actualidad es necesariamente co-actualidad suya y mía; es mi actitud frente a ella tanto como el inexorable poder con el que se me impone y del que no puedo abstraerme, lo que hace posible su re-actualización en el orden campal y mundanal, su distensión en contenidos liberados con los que afanosamente intento colmarla de sentido, no sólo conceptual, sino también anímico y ético.

#### **4. El sentimiento campal**

En la intelección campal tomo distancia *en* lo real, no para abandonarlo, sino para liberar sus contenidos y revertir afirmando que lo que antes era realidad indeterminada, es ahora esto y no lo otro. Un movimiento semejante a la evidencia lógica de la intelección ocurre en nuestro sentimiento. Es la realidad en su apertura y mi necesidad de acomodarme tónicamente a ella lo que me obliga a re-actualizarla campalmente, lo que me lleva a determinar las cosas frutivas de la realidad que se ha tornado en *temperie* ante mi sentimiento; a traer a mi presente todo el pasado emocional que ha nutrido mi memoria afectiva. *Es lo real temperante actualizado entre las otras cosas temperantes en el campo de la realidad como temperie.*<sup>171</sup>

Cuando la realidad se actualiza en mi intelección a nivel del logos la cosa real aprehendida primordialmente se vuelve cosa sentido, es ahora algo que interviene sin desconcierto en mi vida, porque así me ha habituado el contexto en el que me he

---

<sup>171</sup> Casado, Julián Op. Cit., p. 96

formado. Sin embargo, la determinación lógica de la cosa no es lo único que acontece en el orden campal, yo mismo, condicionado también por mi habitud, he aprendido a sentirme de determinada manera ante tal realidad.

#### **4.1 Actualización de la realidad como ámbito de fruición en mi sentimiento**

La inteligencia y el sentimiento, al igual que la voluntad, son dimensiones conexas en el ser humano, por tanto, al determinar lo que las cosas reales son, determino también a nivel sentimental si aquella realidad es, por ejemplo, penosa, amable, hilarante o angustiosa.

La realidad se actualiza como ámbito de fruición en mí, son sus contenidos los que me suscitan y en su apertura, hacen desplegar evocativamente los sentimientos que he experimentado ante realidades semejantes.

Siento la realidad y me siento en ella de una manera particular, la manera que corresponde a mi personal e intransferible modo de habérmelas con las cosas. Entiendo que lo que siento es *en realidad* felicidad o tristeza, soy capaz de decir entonces que estoy contento o afligido, que esta realidad me deleita o me entristece. Pero aunque no dé nombre a mi estado, aunque no lo piense siquiera, la realidad, fruitiva como también es, se ha impuesto en mi dimensión sentimental y me ha obligado a acomodarme a ella. Inadvertida y sigilosamente dispone mi ánimo a su acontecer misterioso. Me siento en ella saboreándola.

#### **4.2 Actualización fruitiva del poema**

¿Ocurre lo mismo con la realidad del poema? ¿Podrán sus contenidos actualizarse en mí tan vívidamente como ocurre con la realidad que aprehendo fuera del poema? Sin pretender dar definiciones del arte, Zubiri aproxima en uno de sus textos sobre estética una reflexión reveladora de lo que la obra de arte fundamentalmente podría ser:

[...] lo esencial, a mi modo de ver, de la obra de Arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, [como argumentaba Hegel] sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad. [...] no es una expresión de la vida del espíritu, sino una expresión de la manera como en esa vida se hace actual lo real; es una expresión de la actualidad de la realidad misma. [...] La expresión de esta actualidad constituye precisamente el Arte.<sup>172</sup>

La actualidad de la realidad en nuestra sustantividad hace posible que la obra de arte sea, al mismo tiempo, expresión de la actualidad de la realidad y de la manera como en el espíritu del artista se hace actual lo real. La expresión del artista que se ha concretado en obra es al mismo tiempo demanda de su espíritu e impronta de lo real en él, no son dos cosas que se suman, sino una sola. La realidad va conformando ese espíritu que se vuelca a su vez sobre lo real como expresión transformadora. Cada poeta explora a su manera su realidad personal, social e histórica, y cada uno a su manera también la expresa. No existe un método único para aproximarse a ese fondo ni para representarlo, hay los que emprenden su búsqueda con puntilloso rigor reflexivo, y otros que trazan sus vías intuitiva y espontáneamente.

No abundaré más en la creación del poema puesto que no es el tema que nos ocupa,<sup>173</sup> quisiera explorar la experiencia poética desde la perspectiva de quien contempla el poema, o más ampliamente, la realidad poética. Decir esto tampoco es completamente exacto, porque la misma realidad puede ser poética a los ojos de algunos y no serlo para otros. ¿En qué radica que la realidad tempere el sentimiento de los hombres de diferente modo, o que el contenido de un poema, supeditado a un contexto determinado, pueda trascender el tiempo en el que fue creado para conmovernos a antiguos y contemporáneos de manera similar? Dimos respuesta a esta pregunta en el primer capítulo, pero lo hicimos desde la dimensión intelectual. Quisiera ahora hacer el análisis de lo que ocurre en nuestro sentimiento cuando la realidad se nos actualiza como temperie, advirtiendo que no abandonaremos

---

<sup>172</sup> Zubiri Xavier, Op. Cit. pp. 350-351

<sup>173</sup> Si el lector tiene interés en conocer cuál podría ser el fundamento de la construcción de la obra de arte desde la perspectiva zubiriana puede consultar el ensayo *El espacio pictórico, su construcción y variabilidad* del pintor Julián Casado, publicado en *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 93-122

completamente la intelección, puesto que es esa dimensión nuestra la que nos sitúa propiamente en la realidad, posibilitando entonces que las cosas modifiquen nuestro tono vital como realidades frutivas.

El poema es siempre una *libre realidad postulada* por el poeta, pero ninguna postulación agotará los contenidos de lo real, por tanto la realidad tendrá siempre más propiedades que las definidas en su postulación. El artista dota de sentido a la realidad a partir de su propia habitud, misma que hace posible que la realidad se le imponga de un particular modo frutivo. Esa actualización de lo real como temperie será la que posteriormente exprese en su obra. Por su parte, el contemplador del poema interpretará los contenidos de aquella realidad postulada colmándola nuevamente de sentido. El modo que uno y otro tienen de habérselas con las cosas, ganado en sus concretas biografías, es determinante de la amplitud y riqueza de los contenidos reales que constituyen su campo y su mundo, así como de los trayectos que siguen al ser lanzados por lo real en su apertura hacia otras cosas campales y mundanales a partir de las cuales confieren sentido y fundamento a la realidad.

[...] la fruición estética no sólo depende de la capacidad sentimental de cada persona, sino que depende también, y en gran medida, de la actitud y de la habituación frutiva, casi siempre consecuencia de una penosa educación, [...] la actualidad de lo real en el acto de su aprehensión, está intrínsecamente determinada por el modo de estar psico-biológicamente constituido el aprehensor mismo. Y esto, no sólo por lo que “naturalmente” le constituye en tal realidad personal, sino también, y especialmente, por todo lo “apropiado” y naturalizado en su personal realidad; por la concreta constitución de su individualidad personal, configurada en una concreta sociedad y en un determinado tiempo histórico, por las posibilidades “apropiables” que le fueron ofrecidas.<sup>174</sup>

A cada individuo el poema le suscita sentimentalmente de un modo personal e intransferible, pero al mismo tiempo aquella realidad postulada por el poeta nos vincula con otros hombres. Esta condición paradójica puede entenderse si consideramos que nuestra configuración personal además de depender de nuestra constitución y disposición biológica, pende de los hábitos, símbolos, valores y

---

<sup>174</sup> Casado, Julián, entre otros autores, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 100-101

atributos apropiados de otros hombres. Conformamos nuestra individualidad en sociedad, que es a su vez heredera de posibilidades que le han legado sociedades precedentes. Es mediante esta tradición de posibilidades que vamos urdiendo la historia, que podemos entender e interpretar la realidad en la que estamos, que nos situamos en un mundo relativamente común.

Asumimos erróneamente que dotar de sentido a la realidad es colmarla de conceptos, este prejuicio es consecuencia de la *logificación* de la intelección; no se trata de atribuir conceptos a lo real, sino del movimiento intelectual en el que afirmamos lo que las cosas reales son en realidad<sup>175</sup>. Asimismo podríamos hablar del sentido emocional que atribuimos a la realidad por las cualidades que ésta misma tiene, y que se nos imponen modulando nuestro ánimo. No lo consideramos, quizá, por su condición inefable, pero ese sentido emocional con el que, de algún modo, dotamos a la realidad en la que estamos, puede embestirnos y erigirse en nuestro sentimiento como una revelación, una epifanía de lo que la realidad frutiva es o podría ser en su fondo.

El poeta construye su poema a partir de la materia, del color, del sonido, del lenguaje, no importa el medio o el soporte en el que se concrete su expresión, éste será físicamente aprehensible como la realidad que habitamos de ordinario. Pero no es sólo a esta actualización física a la que me refiero cuando pregunto si los contenidos del poema podrán experimentarse de forma tan viva como la realidad que re-presentan, porque está claro que los contenidos del poema tienen una inmediatez de diferente orden que la realidad representada. Heidegger reflexiona en torno a esto en *La esencia de la poesía*, cuando argumenta que a pesar de que no podamos calzar los zapatos de campesina pintados por Van Gogh, son esos zapatos, bidimensionales e inútiles como objeto, los que nos llevan a la difícil realidad de aquella mujer en sus afanes, los que nos arrojan a la humedad del surco terroso y a la necesidad de su mesa empobrecida.

---

<sup>175</sup> Consúltense en el Apéndice B: Las cosas reales se tornan cosas sentido y Los serías o simples aprehensiones: percepto, ficto y concepto

Pareciera que la expresión poética apresara la realidad, que el poema suspendiera temporal y espacialmente su fluencia; mas no para convertirse en prisión esterilizadora, sino en venero de posibilidades, donde la realidad puede desplegarse más allá de los confines simbólicos con los que el poeta ha esculpido su expresión.

Si bien es cierto que la inmediatez de las cosas reales es diferente a la inmediatez de la realidad expresada en el poema, los contenidos de éste último, sin embargo, se nos imponen a nivel neuronal tan vívidamente como la realidad que en él se postula, así lo ha demostrado un reciente estudio de imagenología cerebral realizado por psicólogos y neurocientíficos de las Universidades Washington en St. Louis, de Denver y Minnesota.<sup>176</sup> La investigación, centrada en la lectura de textos literarios, confirmó que se produce la misma actividad en el cerebro ante pasajes y vicisitudes por las que atraviesan los personajes literarios que la que experimentamos en actividades reales semejantes.

Según el estudio, el lector interpreta y recrea las situaciones ficticias descritas en la obra integrando a ellas su propia experiencia. En este proceso se generan simulaciones mentales que involucran a las mismas regiones cerebrales que operan cuando realizamos acciones similares en el mundo real. Por ejemplo, las acciones que implican relaciones con objetos, como cuando el protagonista de la historia tira de una delgada cuerda, se asociaron con aumentos de actividad en una región en los lóbulos frontales, vital para el control de los movimientos de sujeción. Y los cambios de locaciones, como atravesar una puerta y entrar a la cocina, mostraron una mayor estimulación en áreas que se “encienden” cuando el sujeto observa imágenes o escenas.

Comentando este estudio Jean Philipp Hillenbrand, investigador de la UNAM y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, cita también el caso de las llamadas

---

<sup>176</sup> Consúltense el artículo escrito por Guillermo Cárdenas Guzmán publicado el lunes 2 de agosto de 2010 en *El Universal*, bajo el título *Es literal: la narrativa se percibe como realidad*.

neuronas-espejo, situadas en zonas del cerebro que muchos investigadores asocian con la empatía: “*Si vemos una cara triste en una persona se activan áreas vecinas a las que usaríamos para mover músculos y generar un rostro igualmente triste o bien para procesar a nivel emocional lo que nos provoca ese gesto. Esto es similar al proceso neurofisiológico de la lectura, pues permite imitar ciertos estímulos en forma activa para así entenderlos*”.<sup>177</sup>

Es obvio que nuestro vientre no sangra como el de *Buterfly* cuando la escuchamos cantar *Con onor muore*, ni nuestra piel transpira ni se colorea de magulladuras siguiendo a *Don Quijote* en su insólita penitencia por *Sierra Morena*. Pero si hemos escuchado el aria y leído el pasaje literario fijando en sus contenidos toda nuestra atención emocional, la desolación que sufre aquella joven y el ardoroso amor que siente el caballero andante se impondrán en nuestro ánimo con tal fuerza que padezcamos junto con ellos la suerte que están viviendo. Entonces las emociones sentidas se albergarán en nuestra memoria y no podremos reconocer sentimentalmente con el tiempo si aquella experiencia fue algo que leímos, que escuchamos o que hemos vivido. Es por esta razón que siempre he creído que la experiencia poética expande nuestra biografía y la enriquece, que nuestra participación comprometida en la recreación del poema nos hace vivir, nos colma de experiencias que posiblemente no tendríamos en la ordinariez de nuestra vida.

#### **4.3 Es la realidad la que puede ser o no poética**

No reduzcamos el análisis a la realidad contenida en el poema, porque es la realidad misma, en tanto que temperante, la que se actualiza de manera fruitiva en nuestro sentimiento. Es la realidad la que puede ser o no poética para nosotros, y es justamente su condición de apertura la que hace posible que los poetas la desmigajen y edifiquen, con sus contenidos liberados, sutiles filigranas líricas.

---

<sup>177</sup> Ibid.

En resumen, durante la intelección campal la realidad se torna en medio y ámbito en el que tomamos distancia de lo real, no para abandonarlo, sino para liberar sus contenidos, de tal manera que quede abierto a su determinación a partir de los contenidos, también liberados, de otras cosas en el campo; es decir, a partir de los serías con los que revertimos sobre lo real afirmando que la cosa real que me suscita es *en realidad* esto y no lo otro. Pero en el momento campal no solamente determinamos la realidad, sino que determinamos también cómo nos sentimos en ella.

De manera análoga a la intelección, en nuestro sentimiento la realidad se actualiza campalmente como temperie. Los contenidos reales así liberados se imponen con cierta fuerza en mi dimensión sentimental, son ahora principios de determinación temperamental con los que revierto sobre la realidad padeciéndola, sintiendo ante ella fruición o disgusto. Esa fuerza con que la realidad se me impone depende de sus notas y de mi propia habitud, de cómo he ido configurando mi modo de habérmelas con las cosas en el transcurso de mi vida. Es por eso que, al igual que nuestra intelección lógica, nuestro sentimiento campal está lastrado de pasado. Recorro, más o menos inconscientemente, a experiencias vividas frente a realidades semejantes para determinar si esta realidad presente me indigna, me entusiasma o me aflige.

Mi dimensión intelectual y mi dimensión sentimental no están aisladas. La realidad compromete mi estado de ánimo porque las cosas reales tienen sentido para mí. Si así no fuera, si no lograra determinar lo que las cosas que me suscitan son, no sería porque en mi intelección no se haya desatado el movimiento lógico que me llevara a afirmarlas, sino porque no existe en mi campo nada aún que pueda constituirse en un “sería”. Quizá no adquiriera sentido, pero aquella realidad insólita se ha actualizado ya en mí, causándome extrañeza y dejando mi ánimo pasmado, sumido en un estado de turbación.

¿Cuál es el sentido de la vida? Gravísima cuestión que nos atormenta desde el principio de los tiempos, desde que el hombre se sintió echado en el abismo de la

indeterminación, en el caos del sin sentido tanto interior como exterior. Como ciegos pretendemos a tientas aproximarnos al fondo de la realidad, trazamos con ese propósito vías infinitas que nos prometen alcanzar su corazón, su fundamental sustrato, la estructura que permite que se yerga ante mí como la siento.

El sinsentido es y será siempre nuestra inquietante condición, como condición inexcusable es también la búsqueda de sentido. En esa paradoja nos debatimos sin tregua, ambicionando deshilvanar y entender cómo se entreteje la complejísima contextura de lo real, de qué manera nos ciñen y envuelven sus nudos prodigiosos y absurdos. Encuentro respuestas, fundamentos que me aproximan a su fondo. Y sin embargo no se agota. Basta pensar en cuántas preguntas retornan eternamente en la historia de los hombres o incluso en nuestra propia biografía.

Por qué deseamos tanto permanecer, siendo nuestra realidad finita; por qué teniendo el hombre como habitud radical la alteridad, vive ensimismado; de qué manera puedo ser libre y autónomo sin caer en un solipsismo egoísta que aniquile a mi prójimo. Parecería que la realidad no tiene sentido en sí misma, que somos nosotros quienes estamos obligados necesariamente a dárselo a lo largo de nuestra vida. No obstante, esta necesidad y obligación pende también de la propia realidad, porque es ella la que en su apertura nos impele a conferirle sentido.

Individual, social e históricamente buscamos lo esencial de las cosas, y a pesar de no encontrar nunca respuestas últimas, nuestras búsquedas jamás serán infructuosas, porque es justamente este paradójico devenir el que nos lleva a constituirnos gradual e inadvertidamente en *autores, actores y agentes* de nuestra propia realidad y de la realidad en la que estamos.

## **5. El sentimiento mundanal**

La búsqueda de la realidad profunda de las cosas no es algo que libremos en el campo, es necesario ir más allá, transitar la realidad en su dimensión mundanal.

Nuestros hallazgos en esta marcha no son como pedruscos encontrados junto al camino porque nos han salido al paso, su posibilidad radica en una nueva actitud y disposición nuestra frente a la realidad temperante, ¿En qué consiste esa actitud? En el campo pretendíamos determinar la realidad para volverla familiar y así situarnos en ella sin desconcierto, tanto intelectual como sentimentalmente. Sin embargo no basta, queremos saber no sólo qué es aquello que se nos presenta y ante lo que nos acomodamos tónicamente de tal o cual forma, sino por qué es lo que es y se nos presenta como lo hace, erigiéndose de tal modo en la realidad que sufro o gozo. Ninguna determinación campal agotará los contenidos de la realidad, siempre serán como una máscara imperfecta incapaz de representar cabalmente su inabarcable dinamismo. La realidad en su apertura impele nuestro ánimo, también abierto e insatisfecho, a tratar de entenderla afectivamente; esta exigencia se constituye en una actitud de búsqueda, tanto intelectual como sentimental.

Los fundamentos teóricos a los que llegamos intelectivamente no son suficientes para explicarnos la realidad, porque su impronta en nosotros es también, y especialmente, fruitiva. De hecho, si lo pensamos bien, las cosas más importantes de nuestra vida se libran siempre en el terreno afectivo. Buscamos transformar la realidad cuando ésta ya es insostenible anímicamente, cuando hemos llegado al límite, mientras esto no suceda bien podemos permanecer en el estado en el que vivimos. Ernesto Sabato tenía razón al enunciar que la verdadera sabiduría no consiste en acumular datos y fórmulas que expliquen positivamente los fenómenos del mundo, porque aunque la ciencia nos enseña muchas cosas, no nos enseña a vivir ni a morir, ni a indagar sobre el bien o el mal, o el infortunio o nuestro destino. A este tipo de saberes, más hondos y quizá más necesarios a nuestra vida, no los buscamos por la vía estrictamente intelectual.

No faltarán “sabios de laboratorio” que pretendan reducir nuestras vivencias emocionales a su mera condición biológica mediante argumentos racionales y científicas, sin embargo dudo que alguno de ellos pueda, ateniéndose con honestidad a su propia experiencia, explicar plausiblemente sus afectos sin

considerar la dimensión sentimental humana. Quizá su reticencia se deba a que, desde una posición opuesta, se han esgrimido también infinidad de respuestas sentimentalistas y frívolas que pervierten y distorsionan la realidad. El sentimiento es conexo a nuestra dimensión intelectual, no puede ser de otro modo, porque es la intelección la que hace posible que las cosas se me presenten como realidades, que se me actualicen frutivamente como autónomas y pueda entre ellas y en función a ellas ir conformando mi habitud anímica en el mundo.

La dimensión intelectual no consiste primordialmente en proferir juicios, inferir fórmulas o enunciar tratados, sino en aprehender impresivamente realidades. Nuestro enfrentamiento con la realidad es siempre, de manera irreductible, intelectual, sentimental y volitivo. Podemos, sin embargo, condicionados por nuestra biografía, desarrollar más una dimensión que otra o incluso verla diminuida y mermada. Nunca se perderán del todo puesto que constituyen justamente nuestra humanidad, que no está clausurada sino haciéndose en continua apertura; pero una formación severamente adversa a la que estuviéramos sometidos podría malograr alguna de nuestras dimensiones, convirtiéndonos a la postre en seres mostrencos, desalmados o abúlicos. Es aquí donde radica el sentido ético de la capacitación, no me refiero a la educación formal, sino al cúmulo de posibilidades que otorgamos a otros, y con ello a nosotros mismos, para vivir humanamente.

Con las posibilidades que me han sido dadas me hago cargo de la realidad. La responsabilidad frente a mi vida y la de otros no significa propiamente rendir cuentas de mis actos, su sentido es más profundo; debe entenderse justamente como la acción de responder, y esto es inevitable. En nuestro enfrentamiento con la realidad cada una de nuestras acciones es en sí misma una respuesta, aunque esa respuesta sea la quiescencia, es decir, el no hacer nada. Nuestras acciones no son siempre intencionales ni por definición éticas, en el sentido corriente del vocablo, porque es respondiendo que, incluso inadvertidamente, otorgamos posibilidades de humanización a otros, sin embargo también podemos con nuestras respuestas constreñir o negar esas mismas posibilidades.

Análogo al modo estructural del acto de intelección en el que las cosas reales son aprehendidas en su remisión al fundamento último que las constituye<sup>178</sup>, en el sentimiento mundanal la realidad actualiza temperantemente su fundamento último, es decir, accedemos al fondo que la constituye como realidad fruitiva.

¿Cuál es ese fondo experimentado en la actualización mundanal del sentimiento? Antes de aproximar una respuesta, o mejor dicho, un esbozo de posibilidad de lo que la realidad temperante actualizada en el sentimiento mundanal podría ser en su fondo, es preciso recordar que lo real temperante actualizado en nuestra dimensión sentimental se presenta indivisamente en dos modalidades, fundadas ambas en nuestro particular modo de aprehender las cosas como reales. Las dos modalidades en las que la realidad temperante queda en el sentimiento son: la actualización fruitiva de lo real por las notas que posee, es decir, sus cualidades, y la actualización fruitiva de lo real simplemente por ser real, independientemente de los contenidos que la cualifican talitativamente. A esta última modalidad corresponde, según Zubiri, la dimensión estética de todo sentimiento.

La actualización fruitiva de lo real simplemente por ser real, no quiere decir que aprehendamos la realidad sin contenidos, eso es imposible, o que no repararemos en sus notas aunque estén ahí, sino que antes de reparar en ellas e intentar determinarlas, éstas ya se han impuesto en nuestro sentimiento. Toda determinación incluye intrínsecamente a los contenidos de lo real; los conceptos, por ejemplo, a los que podría considerárseles vacíos de contenido, son siempre remitentes, penden de lo real y son a su vez principios de inteligibilidad de lo real, como lo son también el percepto y el ficto<sup>179</sup>. Del mismo modo ocurre con los sentimientos, todos ellos envuelven de manera intrínseca los concretos contenidos de lo real.

---

<sup>178</sup> Apéndice B a partir del tema *Lanzados hacia el fondo de lo real*

<sup>179</sup> Consúltese el capítulo *Estructura de lo aprehendido a distancia* en *Inteligencia y logos* de Xavier Zubiri

En los seres humanos, la intelección y la fruición son siempre aprehensión impresiva de las cosas cuyo contenido, indefectiblemente, se nos presenta con la formalidad de realidad, imponiéndosenos de tal manera que aquel contenido produce en nosotros una conmoción que admite grados. La absorción o indiferencia de mi acto ante lo real dependerá de sus contenidos presentes o evocados y de mi propia habitud. En la actualización frutiva de lo real, simplemente por ser real, lo que se actualiza propiamente es la apertura de la realidad temperante, su radical respectividad que nos impele al campo como ámbito de fruición.

Las cosas reales fruidas se tornan principios temperamentales con los que intento, y en el mejor de los casos consigo, determinar mi estado anímico actual. No son las propias cosas las que se tornan sentimientos, como tampoco ocurre en las simples aprehensiones intelectivas, sino la actualización del contenido concreto de aquellas cosas reales en mi dimensión sentimental, enriquecida a partir de mis experiencias vividas. Entre las fruiciones que han nutrido mi memoria emocional mediante experiencias semejantes, puedo yo encontrar el sentimiento que mejor se adecue a lo que en este momento padezco, de lo contrario permaneceré en el estado de conmoción del sentimiento estético. No siempre es posible determinar mi estado anímico, algunas veces nos encontramos ante la circunstancia de que no existe en el campo ningún sentimiento que pueda erigirse en un sería. Lo que sentimos es enteramente nuevo, quedamos en un estado de pasmo, conmocionados. La conmoción es homóloga a la contemplación en la dimensión intelectual. No es un estado infrecuente, de hecho, la realidad permanentemente nos conmociona, sin embargo es difícil permanecer en él; lo mismo ocurre en la aprehensión primordial, pronto estamos en el logos, afirmando, determinando intelectual y sentimentalmente nuestra situación.

Voy aprendiendo en el decurso de mi vida a experimentar diferentes sentimientos frente a diversas situaciones. Los sentimientos son principios temperamentales con los que enfrento las circunstancias vividas. En mi estado anímico actual se realiza la

determinación que mejor consigue restituir su equilibrio. Viene a mí de manera evocativa, porque el sentimiento como la intelección está lastrado de pasado.

Determinado mi sentimiento, no en términos conceptuales sino temperamentales, es como logro acomodarme tónicamente en la realidad. Es así como vivimos, adecuando permanentemente nuestro estado anímico ante las circunstancias que se nos presentan, aunque este proceso nos sea inadvertido. Podríamos quedarnos en este estadio campal, sin embargo no nos basta, necesitamos penetrar la realidad padecida, entenderla sentimentalmente en lo profundo; somos impelidos del campo al mundo por la apertura de sus contenidos, que se han actualizado en mi propia realidad. En esta actualización ulterior ya no pretendo solamente determinar mi estado anímico, sino entender sentimentalmente su fundamento. Por qué puede la realidad hacer cimbrar mi estructura. Qué en su fondo me conmueve de tal modo que me siento en ella gozándola o padeciéndola; es decir, sabiéndola no sólo en términos intelectivos<sup>180</sup>.

Es un error creer que a la realidad profunda de las cosas accedemos únicamente de manera racional. Yo me sitúo en el mundo según mi habitud, es decir, según mis propios caracteres naturales y apropiados; de ellos pende mi mentalidad, la manera en que concibo el mundo y actúo en él. El modo que tengo de habérmelas con las cosas podría ser, por ejemplo, más sentimental que racional; así emprendería yo mi búsqueda, y mis hallazgos serían tan radicales y profundos como los hallazgos racionales de los científicos o los filósofos. Porque hurgaría también en la realidad pero de otra manera, y de otra manera sería también la posibilidad que entrego a los otros mediante mi esbozo.<sup>181</sup>

Cuando hablo de acceder a la realidad profunda de las cosas no me estoy refiriendo a alcanzar un trasfondo oculto o misterioso, sino a la aproximación al fundamento de

---

<sup>180</sup> Consúltese del Apéndice B: *En qué consiste el saber*

<sup>181</sup> Podríamos citar como ejemplo, además de los poetas, a los pueblos indígenas, quienes han construido su cosmogonía primordialmente a partir de una habitud sentimental, manifiesta en el sentido comunitario de su vida y en el aprecio que sienten por su tierra. Su propia vida se erige en posibilidad para nosotros.

lo real, lo que hace que lo real sea lo que es. Siempre será una aproximación; nunca tendremos certeza de haber encontrado su fondo, en principio porque el fundamento será siempre una construcción nuestra, mas no una construcción arbitraria, sino un esbozo de lo que lo real podría ser en su fundamento, creado libremente a partir del sistema de referencia que es la propia realidad.

### **5.1 El ámbito de fruición se torna sistema referencial**

A pesar de no tener certeza de alcanzar el fondo de lo real lo buscamos, porque nuestra condición humana es ávida e inquiriente y la realidad, abierta, dinámica y profusa como es, no se nos da toda, nos impele en su apertura a buscar en ella, nos mueve a desentrañarla, a transformarla. Lo que esencialmente cambia es nuestra actitud ante la realidad, no nos basta con determinar, nombrándolo o no, el sentimiento padecido.

Nuestro sentimiento no es un estado meramente subjetivo, lo que nos conmueve es el contenido concreto de la realidad, es su actualización en nosotros la que atempera nuestro ánimo; estrictamente mi sentimiento es esta actualización. Campalmente determinamos el estado en que nos encontramos, sin embargo, el sentimiento que reconocemos padecer es incapaz de abarcar cabalmente a la realidad en toda su profusión frutiva.

Los contenidos de la realidad fruida nos remiten hacia su realidad profunda; de manera análoga y conexas a la marcha intelectual, sentimentalmente emprendemos también una búsqueda. La realidad, ámbito de fruición en el sentimiento campal, se torna sistema referencial.<sup>182</sup> No se trata de hurgar sentimentalmente en una realidad nueva, sigue siendo la misma realidad campal afrontada ahora mediante una nueva actitud que nos coloca tensivamente sobre ella; la tensión de esta re-actualización radica en que podemos mirarla con cierta “objetividad”, como si estuviera fuera de

---

<sup>182</sup> Consúltese: Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 210-217

nosotros, sin embargo seguimos inexorablemente en ella, nuestra propia realidad personal está inserta y participa en su dinamismo.

La cosa fruida en el campo se torna en objeto de mi sentimiento, no es su término sino que uno y otro están co-actualizados. La objetualidad de la realidad en términos fruibles es análoga a la objetualidad intelectual<sup>183</sup>, la cosa sufre una especie de transformación: de estar en el campo a estar situada sobre el ámbito de fruición que es ahora su fondo, el sistema referencial desde donde esbozaremos las posibilidades para comprenderla también afectivamente. Esta transformación concierne a una a la cosa real fruida y a nuestra dimensión sentimental. No se trata de elaborar una representación de la cosa sino de actualizar otro modo de presentación; alzada sobre ese fondo la realidad fruida nos remite a algo allende, es decir, hacia la realidad profunda o fundamentante que es el mundo<sup>184</sup>.

La cosa real campal, actualizada ya como real *en* la aprehensión primordial y re-actualizada campalmente *entre* otras y *por* otras cosas en forma de afirmación [o de sentimiento cuando consideramos al campo como ámbito de fruición], esta proyectada ahora sobre el fondo de la realidad profunda, [...] sobre un ámbito de fundamentaldad. El campo de la cosa real se abre a un mundo en el que está fundamentado. [...] el *ob* [de su objetualidad] no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal.

¿Qué se busca sentimentalmente en el allende que nos abre el campo? Se busca lo real mundanalmente considerado. El sentimiento padecido a nivel campal es estrictamente individual, es lo que estoy sintiendo yo. Impelidos por la apertura de lo real temperante encontramos en el campo el *sería* anímico que mejor se adecua a mi estado. A nivel mundanal la apertura de lo real nos lleva a reconocer ese sentimiento padecido y determinado ya no solamente como algo mío, sino como algo que siendo mío me sitúa afectivamente en el mundo.

Me encuentro en la realidad vinculado a las cosas y a los seres que la constituyen, estoy con ellos, entre ellos y en función de ellos conformando una urdimbre única co-

---

<sup>183</sup> Ibid. pp. 174-186

<sup>184</sup> "Mundo es la respectividad de lo real en cuanto real". Cit. Ibid. p. 202

sentida; afectando en reciprocidad nuestros particulares tonos vitales. Mi situación sentimental es ahora co-situación, tengo un atisbo temperamental de mi propia realidad como momento del mundo. Soy yo padeciendo un sentimiento particular, de indignación o de gozo por ejemplo; empero, descubro cómo con este sentimiento mío me enfrento a la realidad que me resulta indignante o placentera, cómo mi propia realidad se hilvana sentimentalmente en el mundo. Mi sentimiento, individual como el padecido campalmente, adquiere ahora una dimensión comunal. Somos nosotros enfrentando a la realidad que nos atempera a cada uno de manera diversa y personal; sin embargo el estado anímico de los otros, manifiesto en su comportamiento, atempera también mi propio ánimo. Nuestras realidades se co-actualizan y co-determinan sentimentalmente. Sintiendo a los otros en su pena o su gozo me siento también a mí mismo.

La dimensión comunal del sentimiento lleva contenida la dimensión individual, ésta no se pierde. No se trata de optar entre una u otra modalidad, sino de una excedencia, sigue siendo un sentimiento mío pero rebasado. Esta doble vertiente del sentimiento comunal hace posible nuestra empatía con otros. Ciertamente somos diversos, nuestros sentimientos son individuales; sin embargo, es en comunidad que cada uno va edificando su propia conformación anímica. He aprendido con otros a entristecerme o regocijarme ante determinadas realidades. La dimensión individual del sentimiento mundanal permite que mi estado anímico, siendo mío, pueda ser semejante al de otros, que padezcamos en consonancia circunstancias comunes. Por otro lado la dimensión comunal, más radical que la anterior, lo que hace es situarnos en comunión; nos lleva al cuidado de los otros. Es por ella que, a pesar de no experimentar sentimientos semejantes ante una situación que nos sea común, puedo sentirme obligado a su procuración. Los movimientos sociales que se masifican ilustran claramente esta doble vertiente sentimental; yo puedo sumarme afectivamente al movimiento cuando consiento con otros en que las causas reivindicadas son legítimas; o pedirles, de lo contrario, que no se dejen arrastrar.

Desde el campo trazamos vías de acceso al fundamento de la realidad que no son solo intelectivas<sup>185</sup>, sino también sentimentales. Las vías que trazamos no son unívocas sino problemáticas y requieren de nosotros una disposición particular. No basta que la realidad se nos actualice permanentemente y en su apertura nos lance al mundo, es necesario que la aprehendamos con una actitud inquiriente y un ánimo inquieto; esta disposición y su frecuencia pende de los contenidos de la realidad y de nuestra propia habitud. Generalmente permanecemos entre las cosas familiares del campo.

Emprendemos la búsqueda en y desde el sistema referencial que son las cosas reales previamente fruidas, a ellas refiero mi actual sentimiento. Pero si antes he determinado también mi estado anímico *desde* otras fruiciones padecidas en el campo ¿qué diferencia existe entonces entre la actualización campal y la mundanal? Aunque en ambos casos somos impelidos por la realidad hacia otras cosas reales, fruidas y aprehendidas intelectivamente, el *desde* campal no es idéntico al sistema de referencia. La actualización campal es intelección y fruición de constatación: afirmamos que la cosa real aprehendida es esto *en realidad* y me atempera de este modo. Determinamos lo que las cosas son y cómo nos acomodamos tónicamente a ellas desde un elenco de constataciones de lo que la cosa real y mi sentimiento padecido *serían*. En cambio en la actualización mundanal, el sistema de referencia no es un elenco de constataciones sino un sistema de posibilidades, son lo que la realidad aprehendida *podría ser* como momento del mundo<sup>186</sup> y los modos afectivos con los que *podría* enfrentarme a ella.

## 5.2 El esbozo sentimental de posibilidades

Apoyados en el sistema de referencia como principio y canon de nuestra búsqueda trazamos una vía de acceso a la realidad profunda, fundamentante de la realidad

---

<sup>185</sup> Consúltese *El Método* en *Inteligencia y Razón*, pp. 202-209

<sup>186</sup> *El campo y el mundo no son dos estratos numéricamente independientes: el campo es el mundo sentido. [...] Las ingenuidades de la razón se reducen siempre a una misma cosa: a pensar que el mundo es formalmente idéntico a lo sentido de él, al campo. [...] El campo no es de por sí estructura del mundo, sino mero sistema de referencia.* Cit. *Inteligencia y razón*, p. 212

campal aprehendida. La direccionalidad de ese trazado no está determinada, es la concreción del *hacia* dónde emprendemos nuestra marcha y esta marcha es creadora, descubre, tantea, se abre paso en la insondable respectividad de lo real.

El término formal de esta marcha, emprendida desde la dimensión intelectual, es lo que la cosa campal *podría ser* como momento del mundo; la vía sentimental me lleva al modo afectivo con el que *podría* enfrentarme a esa realidad mundanal. Por tanto, el mundo, que es la respectividad misma de lo real como real, se actualiza en mi intelección y en mi sentimiento como ámbito de posibilidades.

A partir de esas posibilidades no solamente descubro lo que la realidad es y podría ser mundanalmente, y el modo en el que me siento o podría sentirme en esa realidad, sino que también descubro las posibilidades de que mi dimensión intelectual y sentimental puedan cobrar nuevas formas de intelección y sentimiento mundanal.

Nosotros tenemos posibilidades intelectivas [y sentimentales] que los griegos no tenían. No es que no supieran [o no padecieran] muchas de las cosas que nosotros sabemos [o padecemos], sino que no pudieron saberlas [o padecerlas] como nosotros podemos<sup>187</sup>.

Los contenidos de lo real no son los mismos que entonces; la propia apertura de la realidad la vuelve dinámica. Es justamente la actualización de esos contenidos la que modula nuestra intelección y nuestro ánimo. Hay fundamentos y estados anímicos posibles que sólo pueden ser inteligidos y asumidos si son alumbrados mediante nuevas posibilidades de intelección y sentimiento.

Recordemos que la realidad actualizada en mi sentimiento es la misma que la actualizada en mi intelección, sólo que en mi dimensión sentimental se actualiza como temperie. Mis sentimientos son los modos en los que me acomodo tónicamente a ella, son el estado en el que me siento realmente en la realidad. Por tanto, lo posible es *a una* lo que la cosa podría ser mundanalmente y lo que es una

---

<sup>187</sup> Zubiri, Xavier, op. Cit. p. 219

posibilidad mía de conocerla y fruírla. La unidad de estos dos aspectos de lo posible se actualiza en el esbozo; el esbozo es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades. Es justamente en esas posibilidades, sugeridas por el campo convertido en sistema referencial, que fundamos nuestro esbozo, es decir, la intelección del posible fundamento y el atemperamiento del posible estado anímico que nos provoca la realidad.

¿Cómo se esboza la actualidad de lo real en su posibilidad? Debido a que aprehendo las cosas como realidades puedo liberar y autonomizar sus contenidos, no solamente los del fenómeno real convertido en objeto de mi intelección y de mi sentimiento, sino también los del sistema referencial y los de mi propia realidad personal. Los contenidos así liberados me sugieren formas fecundas de iluminar el mundo, construyo a partir de ellos esbozos de posibilidad de lo que la realidad podría ser en su fondo; busco de este modo comprenderla, no sólo intelectual sino también afectivamente, saber por qué la realidad es así y por qué no es de otro modo, preguntarme si no podría ser diferente, y esbozar incluso esa nueva posibilidad.

La posibilidad así alumbrada tiene un contenido propio. Este contenido [...] es siempre algo construido. [...] Podrá ser que la construcción consista tan sólo en aceptar como posibilidad lo real encontrado. [...] Cada posibilidad sólo es posibilitante en sistema con las demás. [...] La crisis de una posibilidad pone en crisis el sistema entero.<sup>188</sup>

Yo puedo, por ejemplo, sentir indignación ante un hecho social que considero injusto; en mi indignación hay algo muy concreto que me abre lo real como momento del mundo, es decir, son sus contenidos los que atemperan mi ánimo de este modo y me llevan a preguntarme porqué acontecen así las cosas y si no podrían ser diferentes. ¿Por qué me indignan esos contenidos? Porque yo sé que existen otras posibilidades que le han sido arrebatadas a quien padece la injusticia, porque sé que la realidad ofrece más. Yo puedo ver esas otras posibilidades que la realidad me

---

<sup>188</sup> Ibid. pp. 220-221

sugiere si así me predispone mi habitud, de lo contrario, permanece indolente ante aquella iniquidad.

El sistema de posibilidades por ser libremente construido es de limitada fecundidad. Pero tiene además otra limitación: es un sistema elegido entre otros.<sup>189</sup>

Construimos el esbozo desde un sistema referencial, su amplitud o estrechez pende de nuestro modo de habérnoslas con las cosas, puesto que en ese modo convergen todos los haberes ganados a lo largo de nuestra vida, tanto intelectivos como afectivos.

El sentimiento humano no sólo acompaña a la intelección y es conexo a ella, sino que también la fuerza a trazar nuevas sendas que la lleven a encontrar otras formas de construir la realidad. Las utopías emergen primordialmente del ánimo insatisfecho de los hombres; no son quimeras delirantes, aunque así quieran hacérselo creer quienes pretenden conservar la realidad tal como está, sino posibilidades realizables, que bien podrían advenir porque han sido construidas a partir de los propios contenidos de lo real.

Nuestros hallazgos en el mundo no son sólo comunicables intelectivamente porque la intelección no es la única vía de acceso a lo real. La realidad se actualiza en nosotros también de manera temperante, por tanto la vía sentimental es perfectamente transitable y tan radical como la intelectual. Los problemas más significativos que vivimos los seres humanos tienen que ver con crisis en nuestra dimensión sentimental, en ella nos jugamos buena parte de lo que somos.

En nuestro sentimiento la realidad se nos despliega de otra manera y nos hace saber de otro modo. No sólo construyo en el mundo el posible estado anímico que me demanda la realidad para enfrentarme volitivamente a ella, también puedo esbozar la

---

<sup>189</sup> Zubiri, Xavier op. Cit. p. 221

posible intimidad afectiva de los otros con los que convivo y con quienes puedo compenetrarme para enfrentarla en comunidad.

### **5.3 La experiencia del esbozo sentimental**

La vía sentimental que trazamos nos conduce a un acceso efectivo de la realidad profunda. Nuestro acceso es formalmente experiencia, es el modo de aprehender sentimentalmente la realidad en profundidad. No es algo que se dé en automático, sino que se trata de una conquista personal de profundización en la que logro encontrar entre todos los esbozos sentimentales posibles el que mejor dispone mi ánimo para enfrentar la realidad que me conmueve.

Necesariamente lo real está contenido y es inherente al modo como me siento, porque todo esbozo sentimental construido pende de los contenidos concretos y físicos de la realidad temperante actualizados en mi ánimo; por esta razón el esbozo tiene siempre una doble dimensión: es sentimiento mío pero es también sentimiento sobre algo. El sentimiento mundanal que padezco sigue siendo un estado anímico mío, como el padecido a nivel campal; sin embargo, es sentimiento que, siendo mío, me sitúa de determinado modo en la respectividad de lo real.

Existen diferentes modos de experimentar la realidad<sup>190</sup>, no los trataremos aquí, porque lo que a nosotros nos interesa dilucidar es ¿en qué podría consistir la experiencia poética? Que es siempre una profundización en la realidad lograda por la vía sentimental. No se entienda con esto que aisladamente transitamos esta vía, puesto que nuestro sentimiento se apoya y es conexo a nuestra intelección. Las cosas nos conmueven porque se nos actualizan como realidades, y podemos determinar nuestros sentimientos porque los padecemos ante lo que lo real temperante es en realidad, es decir, cuando aquella realidad fruida tiene un sentido para nuestra vida.

---

<sup>190</sup> Consúltese *Inteligencia y Razón* de X. Zubiri, pp. 222-257

Las dimensiones intelectual, sentimental y volitiva constituyen en nosotros un sistema unitario, en cualquiera de sus modos se co-determinan recíprocamente, de tal manera que lo real temperante actualizado en el sentimiento mundanal está determinado de manera intrínseca por el modo racional de intelección.

El sentimiento mundanal construye intelectivamente un esbozo de lo que podría ser la realidad estética actualizada en el sentimiento desde las sugerencias de todo lo real campalmente fruido; y su elaborada exteriorización, [la expresión de lo real temperante actualizado en el sentimiento mundanal] no es otra cosa que el proceso experiencial en el que se lleva a cabo la probación física de ese esbozo desde todas las posibilidades expresivas de ejecución ofrecidas a la capacidad del artista por su mundo.<sup>191</sup>

En esto consiste la *poiesis* poética, el proceso en el que, intelectual, sentimental y volitivamente a nivel mundanal, el artista crea el poema y comunica a través de él la realidad.

Pero la actualización de la realidad temperante en el sentimiento mundanal no es privativa del poeta, sino que es condición de todos los hombres. A todos, la realidad se nos actualiza inteligible, fruable, apetecible y determinable. No hace falta repetir que cada ser humano siente fruición por lo real dependiendo de su habitud. Cito como ejemplo el caso de un premio Nobel de física, Leon Lederman, quien expresó su sobrecogimiento ante la posibilidad de que un esbozo teórico sobre partículas elementales fundamente de algún modo la realidad cósmica:

Martes, cuatro y media de la madrugada. Corrimos abajo e hicimos girar físicamente el telescopio de electrones noventa grados. [...] ¡Bingo! ¡El patrón se desplazó como habíamos predicho! [...] Costaba mantener el experimento en marcha. Volvieron mis síntomas respiratorios y de sudor. [Garwin y yo] éramos los depositarios de una nueva y profunda información acerca del mundo. La física había cambiado. [...] El resultado fue difundido por las portadas de todos los periódicos importantes [...] pero nada de todo aquello podía compararse al sentimiento de euforia mística que a las tres de la madrugada sintieron dos físicos al momento en que descubrieron una nueva y profunda verdad.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Casado, Julián, Op. Cit. p. 98

<sup>192</sup> Lederman Leo, *La partícula divina*, Dralontos, Traducción castellana, Barcelona, 1994, pp. 389-390

La posibilidad de experimentar teóricamente el fondo de lo real mantenía a los científicos en una expectación pasmosa. Su embeleso no consistía solamente en esperar con avidez que una teoría se probase físicamente en lo real y se constituyera de forma plausible en su fundamento. El propio Lederman cita cómo nada podía compararse al sobrecogimiento sentimental que tuvieron él y su colega cuando vislumbraron como testigos solitarios, aunque sea parcialmente, la conformación del cosmos y de las leyes que rigen su ordenación. Su experiencia no fue sólo intelectual, sino también, y especialmente, afectiva.

Una visión semejante significa presenciar las cosas ya no solamente como reales, ni como lo que son en realidad, sino como momentos del mundo. Si nuestro esbozo sentimental fundamenta la realidad fruida, experimentamos una actualización prodigiosamente diáfana de su contextura temperante; con las cosas que se actualizan de este modo está también mi propia realidad, constituyendo en respectividad con aquellas un solo tejido. En la fruición mundanal nos sentimos vinculados con las demás cosas reales, comprendemos emocionalmente cómo nuestra propia realidad se inserta en el mundo y se hilvana en su trama.

Esta actualización mundanal de la realidad frutiva en mi dimensión sentimental tiene un carácter sobrecogedor, porque me lleva a entreverme perteneciendo a algo que me sobrepasa, que me envuelve y me colma. Es sentir anímicamente mi realidad rebasándose a sí misma; trascendida y en articulación con la nuda realidad.

### **5.3.1 La experiencia poética**

El sentimiento mundanal es la actualización de la respectividad de lo real temperante en mi dimensión sentimental<sup>193</sup>. La estructura dual del sentimiento mundanal es determinante en la experiencia poética, puesto que en esta actualización experiencial

---

<sup>193</sup> Su estructura es dual: es a una, sentimiento mío y sentimiento sobre algo.

pruebo a *una* el esbozo de intimidad afectiva de los otros y el esbozo sentimental de mi propio estado anímico como momentos del mundo.

Entre las cosas a las que somos respectivos y con las que nos vinculamos anímicamente de algún modo, están los otros seres humanos, nuestros semejantes. Nuestra semejanza no radica en que seamos iguales. Justamente nuestras diferencias hacen posible que convivamos y que conformemos comunidad, en ella cada uno es cada cual, y algunas veces nuestras búsquedas particulares pueden por ventura coincidir. Ante ellos me expreso y me abro también a su expresión, una y otra no son sino manifestación de nuestras realidades ya intervenidas recíprocamente con nuestras acciones, aunque de esto no nos demos cuenta. Al otro lo interpreto y me interpreta, buscamos entendernos al dotar de sentido, desde nuestra propia habitud, las señales, los signos y los símbolos de nuestras mutuas expresiones.

El lenguaje simbólico conlleva un ejercicio vital de alteridad y de comprensión del otro, porque interpretarlo es intentar comprenderlo desde su diferencia. [...] El vínculo que se desarrolla en el diapasón de diferencia y semejanza es un denominador común que sustenta una igualdad en la disparidad. En la disimilitud tocamos la vulnerabilidad, la conciencia de finitud, que posibilita la compasión.<sup>194</sup>

No me basta con conocer al otro intelectivamente, saber que es un hombre y comprender incluso por qué lo es. Su persona también se actualiza en mí sentimiento como realidad temperante. Nuestras realidades están abiertas una a la otra no solamente en su dimensión intelectual, sino también ética y sentimental. En la actualización mundanal la realidad campal fruida se ha tornado en mensura, a partir de sus sugerencias construyo un esbozo que me permita acceder a la realidad sentimental profunda de aquel ser humano gozante o doliente ante mí.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Fragmento tomado del ensayo *Hacia la compasión por medio del lenguaje simbólico*, de Ana Barberena, publicado en la revista del ITAM *Estudios*, No. 92, vol. VIII, primavera 2010.

<sup>195</sup> Sin embargo, .aunque nuestro contexto fuera el mismo, aunque compartiéramos un mismo bagaje simbólico y nuestras circunstancias fueran en todo idénticas, a pesar de eso, no podemos nunca estar plenamente seguros de que nuestro esbozo afectivo coincide a cabalidad con la realidad sentimental profunda de los otros hombres. Este hecho da cuenta a cabalidad de la apertura en que la realidad se nos presenta y de la apertura también en que cada ser humano la enfrenta en su propio proceso de conformación personal.

Quizá no podamos estar seguros de que con nuestro esbozo afectivo comprendamos verdaderamente lo que aquel hombre padece en el fondo. Acaso solamente lo intuyamos, nos aproximemos como quien toca una figura de niebla. Siquiera siendo así, la realidad sentimental de aquel hombre se ha instalado ya en mi ánimo, dejamos de ser extraños uno para el otro. La probación física de mi esbozo afectivo, todo lo imperfecto que pueda ser, es ya un encuentro íntimo entre dos personas, es experiencia de compenetración.

No es que el sentimiento del otro penetre mi realidad como una comunicación de sustancias, lo he explicado ya páginas atrás, cuando hablé de la *experiencia de comunión*. La compenetración consiste, lo repito, en asistir a la visión de lo real lograda desde su propia *interioridad*. Aunque no sienta exactamente lo que él padece, sí siento con él su aflicción o su complacencia, según mi propia capacidad sentimental y las posibilidades fruitivas que esbozo mundanalmente, determinadas por mi habitud personal y la riqueza de mi sistema referencial temperante. Esa riqueza pende necesariamente de una dificultosa e inadvertida capacitación afectiva conquistada a lo largo de mi vida.

En la compenetración con el otro experimento también mi propia realidad anímica vinculada a él y en respectividad con la trama infinita del mundo. No se trata de una mera aprehensión fruitiva de mi realidad, o de una mera determinación de cómo me siento en realidad, sino de una actualización de lo que soy como forma de realidad. Experimento sentimentalmente mi propia conformación, la forja y apropiación de mi realidad personal.

El ser humano, siempre inacabado, se ve obligado a optar entre las cosas del mundo que se le presentan como posibilidades para irse determinando e ir determinando también la propia realidad en la que está.

---

|

La libertad del hombre se funda y radica en no ser más que posibilidad. Realizar esa posibilidad es ser, crearse a sí mismo. [...] La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia.<sup>196</sup>

En ese instante incandescente la realidad muestra su fondo, se revela intensamente, cargada de nuevos e inusitados significados, redimensionada. El ave se hace vuelo y la risa, música. En la experiencia poética descubro al mundo y me descubro en él, novísimos ambos, naciendo el uno para el otro.

La experiencia poética consiste en esta doble modalidad experiencial: es *a una* experiencia de compenetración y experiencia de conformación. Es la actualización frutiva de la realidad anímica de los otros y de la mía propia como momentos del mundo en mi dimensión sentimental; esta sobrecogedora actualización dispone mi ánimo a la acción ética. ¿Cuál será mi respuesta al enfrentarme a la realidad fruida? Depende del modo que tenga de habérmelas con las cosas. Sin embargo, aunque nuestras acciones éticas no estén determinadas, en la experiencia poética la realidad siempre nos sugiere posibilidades humanizantes, podemos verlas o no, pero ellas están ahí; porque en esta epifánica experiencia se devela el mundo y nuestra realidad personal como una única urdimbre, y nuestro destino como destino común. Las posibilidades que otorgue o niegue a otros en su camino personal de humanización son las mismas que me doy o me niego a mí mismo. Creo que Octavio Paz se refería justamente a esto cuando declaró que la poesía es objeto de comunión, y que en la experiencia poética se nos revela lo que somos y se nos invita a ser aquello que somos.

---

<sup>196</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, en Obras completas, edición del autor, 1er tomo, Fondo de Cultura Económica, colección Círculo de lectores, 2ª. Edición, México, 2003, pp. 162-164.

## 6. La compasión y el saber poético

La unidad de nuestra dimensión sentimental es homóloga a la unidad de la intelección<sup>197</sup>. No es una unidad de estratificación sino de maduración, en el que cada modo de fruición de la realidad es incoativo del siguiente y se incluye formalmente en él. La maduración se despliega para cubrir una insuficiencia, no de realidad temperante sin más, puesto que ésta se tiene desde el primer modo, es decir, desde el sentimiento estético de la realidad; pero lo real así fruido no nos actualiza el modo como nos sentimos en realidad ni en la realidad. La actualización campal y mundanal del sentimiento y la realidad temperante no hacen sino colmar la insuficiencia del sentimiento estético. Pero es la insuficiencia del sentimiento estético la que nos lleva a fruir la realidad campal y mundanalmente.

El sentimiento es formalmente una mera actualización de lo real según lo que sus contenidos me atemperan de suyo. Esta estructura determina la actualización de lo que mi sentimiento es en realidad y de lo que es como momento del mundo. Las dos actualizaciones ulteriores modalizan el acto de fruir la realidad, es decir, el sentimiento mismo resulta modalizado y también el estado anímico en que quedamos. Siguiendo a Zubiri designaremos las actualizaciones campal y mundanal con una sola expresión: El sentimiento padecido *realmente*. La actualización de lo real temperante determina su re-actualización, pero ésta re-actualiza a su vez la primera actualización. Es decir, re-vertimos desde lo que afectivamente sentimos realmente, sobre nuestro sentimiento estético de la realidad temperante. En esta reversión el segundo estado anímico envuelve al primero.

En la intelección esta reversión envolvente es la comprensión, en ella *inteligimos*, [por ejemplo] *el color verde desde el fotón, volviendo a este color verde real desde lo que realmente es. [...] La aprehensión del verde queda comprendida por el fotón. [...] En la comprensión de la cosa real queda incorporado a ella lo que realmente*

---

<sup>197</sup> X. Zubiri, op. Cit. p. 219-225

es.<sup>198</sup> En esta incorporación consiste justamente la comprensión, que es lo que nos faltaba en la primordial actualización intelectual, donde aprehendíamos los contenidos de lo real pero no los comprendíamos.

De manera análoga a la reversión intelectual, revertimos en el sentimiento. Mi estado anímico es realmente el modo en que me siento ante la realidad temperante fruida en respectividad. Mi pasión sentida ya no es sólo pasión mía sino compasión, es un co-sentir la realidad temperante con otros. No es que todos tengamos el mismo sentimiento ante ella, sino que la misma realidad se actualiza en mi ánimo y en el de los otros, aunque nuestro sentimiento padecido sea diverso. En la compasión la respectividad fruida de lo real queda incorporada en mi sentimiento como una dimensión suya. La compasión no es un sentimiento entre otros, sino una dimensión de mi sentimiento padecido realmente, como lo es la dimensión estética de todo sentimiento a nivel de la aprehensión primordial. Revierto sobre lo real fruido compasivamente.

Entendemos la palabra compasión siguiendo su raíz latina *compassio*, derivada de *compatitor* que significa “padecer con otro, conjuntamente”, *passio*, de pasión bajo la forma de “perturbación o ánimo muy intenso”, pero también como “padecimiento o sufrimiento”. El termino conserva el significado de la *συμπάθεια* (simpatía) griega como “participación en el sentido del otro, comunidad de sentimientos o impresiones; reacción o correspondencia entre ciertas cosas”. Se nos revela así, la condición más original de la *compassio*, que es ser afectado, es decir, mueve a ponerse en el lugar de otro en tanto que se reconoce como semejante. La compasión es acto, y en tanto acto humano porta consigo el sentido de dignidad al asumirse la finitud. *El otro soy yo.*<sup>199</sup>

La compasión del sentimiento es una dimensión dual, por un lado es padecer con otro su pasión; sentirme, con él, afectado por la realidad, aunque nuestros sentimientos no sean semejantes. Por otro lado es ímpetu, disposición de nuestro ánimo a la *praxis* ética, impulso que nos lleva a hacernos cargo de la realidad de algún modo. No podemos calificar a los sentimientos como buenos o malos en sí mismos. Su bondad o malignidad dependerá del modo en que enfrentemos la

---

<sup>198</sup> Ibid. p. 329

<sup>199</sup> Barberena, Ana, op. Cit.

realidad según el impulso de nuestro sentimiento compadecido realmente. Yo puedo odiar con otro la infamia a la que es sometido, e intentar transformar su situación mediante la realización de un esbozo que posiblemente restituya la justicia y vuelva justos a los impíos; pero puedo también odiar con él a otros y desear su aniquilación. La compasión nos impone la necesidad de responder, abriéndonos en esta exigencia la posibilidad de envilecernos o humanizarnos.

Todo acto sentimental nos deja en un estado anímico, que es un quedar retenidos fruitivamente por lo real y en lo real temperante. En la experiencia poética quedamos en un estado peculiar: Sabiendo poéticamente la realidad. Saber tiene la connotación de ver y de saborear<sup>200</sup>; mediante esta experiencia inusitada vemos y saboreamos entrañablemente el mundo, sus contenidos parecieran revelarnos el verdadero sentido de la vida; asistimos sentimentalmente a esta sobrecogedora epifanía y en ella quedamos trémulos. Quizá un poema exprese mejor en qué consiste el saber que nos da la experiencia poética:

Diego no conocía la mar. El padre, Santiago Kovadloff, lo llevó a descubrirla.  
Viajaron al sur.

Ella, la mar, estaba más allá de los altos médanos, esperando.  
Cuando el niño y su padre alcanzaron por fin aquellas cumbres de arena, después de mucho caminar, la mar estalló ante sus ojos. Y fue tanta la inmensidad de la mar, y tanto su fulgor,  
que el niño quedó mudo de hermosura.

Y cuando por fin consiguió hablar, temblando, tartamudeando, pidió a su padre:  
- ¡Ayúdame a mirar!<sup>201</sup>

Durante la experiencia poética aprehendo la realidad ahora redimensionada, profunda e intensa; mas no es sólo la realidad la que se ha colmado de una insólita sobrecarga, porque aquellos nuevos contenidos que parecen intensificarla le pertenecían ya a ella *de suyo*. Es mi mirada la que se ha transfigurado y vuelto diáfana, posibilitando que el mundo penetre mi ánimo inmensurable hasta alcanzar

---

<sup>200</sup> X. Zubiri, op. Cit. pp. 246-248

<sup>201</sup> Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, Siglo veintiuno editores, 15ª. Edición pág. 3.

su fondo. Durante un instante prodigioso la realidad se me impone con una fuerza inusitada; a pesar de su fugacidad, cimbra mi humanidad al límite de trastocarla.

Al nombrar las cosas en el poema, el poeta pone en suspenso lo real. No sólo lo que está frente a mí, sino también aquello que no veo, que ha permanecido oculto por mi familiaridad con las cosas a las que ordinariamente miro aisladas y de las que conozco sólo un costado. En el poema se desvela la sutil conjuración que las vincula y me vincula a ellas.

La palabra es un puente mediante el cual el hombre trata de salvar la distancia que lo separa de la realidad exterior.<sup>202</sup>

A través de la poesía reconocemos nuestra condición original, que es, como escribió Paz, condición paradójica, otredad que nos mueve a realizar lo que somos. *El poema permite un conocimiento a la vez más hondo y también más matizado de los demás hombres y del mundo.*<sup>203</sup> En la poesía me encuentro siendo un nosotros, en ella somos en comunión. Cuando sus imágenes nos llevan a conocer la miseria de un hombre, sentimos con ellas la miseria del mundo, que es la nuestra, por obra o por indiferencia.

La poesía tiende puentes. Por ella, los hombres dejamos de ser islas.

---

<sup>202</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, en Obras completas, edición del autor, 1er tomo, Fondo de Cultura Económica, colección Círculo de lectores, 2ª. Edición, México, 2003, p. 63

<sup>203</sup> Xirau, Ramón, *Poesía y conocimiento*, El Colegio Nacional, México, D.F., 1993, p. 19.

## CONCLUSIÓN

---

---

Al termino de la segunda guerra mundial un regimiento de soldados franceses celebra en una taberna su “última adquisición” al enemigo; una muchacha alemana que es convertida en objeto de escarnio. Al centro de un escenario escucha aterrorizada lo que aquellos hombres vociferan. No comprende su lengua pero sabe que está en peligro. Sobreponiéndose al miedo la joven comienza a cantar. Su voz, apenas audible, va llenando gradualmente el espacio. Uno a uno, los soldados callan. Arrobados por la dulzura del canto entonan el estribillo de la copla. La letra es incomprensible para ellos y aún así los ha hermanado. Algunos lloran. Al recinto lo inunda una única voz.

Lo que he narrado es el final de “Senderos de gloria”, una película que vi hace muchos años. En ella ilustra Kubrick la estupidez y los horrores de la guerra. Confieso que al ver la escena fui sobrecogida por un temblor que me llevó también al llanto, era un llanto noble porque estaba anidado de esperanza. Pensé entonces que así debía ser el arte verdadero, que su función última debía ser hermanarnos y ayudarnos a vivir.

Cuando comencé mi periplo intentaba encontrar el porqué de ese temblor tan necesario a nuestra vida; entonces reflexionaba en torno al arte porque es algo que me interesa, pero progresivamente se fue dibujando un camino en el que podían, sin excluirlo, encontrarse cosas más allá del ámbito artístico. Porque el arte habla de la vida, de las cosas grandes y pequeñas que nos comunican y nos llevan a reconocernos habitando un mundo común. A veces el arte nos suscita ese temblor que es la poesía, mas no es sólo en los poemas que esta prodigiosa experiencia consigue desatarse; es la propia realidad la que puede ser o no poética.

En la experiencia poética se nos revela nuestra condición original; en ella nos reconocemos vinculados, siendo uno con otros; nos mueve a imaginar e intentar

construir una realidad digna de ser vivida para todos. Esta imperiosa necesidad sólo puede hacérsenos presente por la vía sentimental.

Con soberbia nos colocamos por encima de todo, atribuyendo este derecho a una presunta facultad racional. Enarbolando a la razón como bandera suprema creímos en occidente conquistar nuestra esencia. Miramos hacia el futuro con avidez de progreso y en esta voraz travesía hemos ido acumulando logros que consideramos inestimables frente a los despojos que van quedando a nuestro paso, nada valen, ahí están los alzados, los inconformes, los analfabetos, los haraposos, los salvajes, los nadie; indolentes y ciegos avanzamos amparados en el dogma de que la naturaleza y la capacidad humana para el sufrimiento son infinitas.

Qué necios hemos sido al creer que la realidad se nos actualiza sólo racionalmente, que nuestros hallazgos en ella son logros absolutos del intelecto. ¿Y para que sirven sus conquistas? Tienen, sin duda, un magnífico valor, pero ninguno de ellos me dará por sí mismo consuelo cuando mi ánimo así lo demande, ni me explicará suficientemente el gozo o la pena que entrañablemente me agite. La ciencia podrá esclarecerme el porqué de los fenómenos del mundo, pero enmudecerá cuando la inquiera sobre las pasiones con las que lo vivo. *“Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra”*, hace años leí este fragmento de Hölderlin y no estaba segura de entenderlo a cabalidad, ahora creo comprenderlo. Primordialmente nos jugamos la vida en el terreno de los afectos, son ellos los que determinan buena parte de lo que somos.

Es gracias a la intelección que al sentimiento humano se le presentan las cosas como realidades fruibles, pero es justamente el sentimiento el que mueve a la razón a construir el mundo que habitamos y que habremos de legar. Las búsquedas sentimentales que emprendemos son tan radicales como las intelectivas, acaso más hondas, porque nos imponen la necesidad de responder. Son nuestros afectos los que nos llevan a inconformarnos radicalmente frente a la realidad padecida, son ellos y no la intelección ejercida aisladamente los que nos disponen a la acción ética.

Nuestras respuestas no están determinadas porque nuestra humanidad no admite clausuras, salvo la muerte, pero en la experiencia poética la realidad siempre nos sugerirá posibilidades humanizantes, porque en ella se nos devela nuestra conformación personal compenetrada a los otros con quienes convivimos y proyectamos nuestro destino.

Invito al lector a probar este esbozo en su propia experiencia anímica, con el anhelo de que se constituya en sugerencia de nuevas y fecundas posibilidades que lo lleven a saber compasivamente la realidad, y a situarse poéticamente en ella.

## APENDICE A

---

### Debate sobre la localización cerebral de las funciones biológicas

Hace más de cien años, durante un Congreso Médico Internacional, realizado en Londres el 4 de agosto de 1881, los científicos Goltz y Ferrier sostuvieron un debate en torno a la localización de las funciones en la corteza cerebral. Goltz se negaba a aceptar la idea de la localización, y defendía su postura argumentando que después de un daño cortical, en sus perros lesionados era posible advertir sólo secuelas residuales que no imposibilitaban la restitución de sus funciones. En contraposición, Ferrier demostró convincentemente que las lesiones locales producidas en sus monos a nivel cortical producían la pérdida de funciones específicas.<sup>204</sup>

Un siglo después, en agosto de 1981, en la Universidad Hertford en Oxford tuvo lugar un nuevo debate, ya nadie dudaba sobre la doctrina de la localización; es decir, que diferentes partes de la corteza cerebral ejecutan distintos roles especializados, sin embargo, no llegaron a un acuerdo unánime en cuanto a la separación y el número de partes de la corteza, ni sobre la naturaleza de sus funciones. La nueva discusión se centraba en dilucidar si existen principios de organización cortical comunes a todas las áreas sensoriales de la corteza.<sup>205</sup>

Contamos en la actualidad con un vastísimo cúmulo de información sobre la corteza cerebral, además de sofisticadas técnicas que nos permiten identificar la estructura y el comportamiento del cerebro ante estímulos específicos, como la tomografía axial computarizada, que permite a los científicos crear imágenes tridimensionales de un encéfalo sin realizar cirugía, o la imagenología por resonancia magnética, para producir imágenes internas del encéfalo, con sus protuberancias, pliegues y

---

<sup>204</sup> Ensayo de C.G. Phillips, S. Zeky y H. B. Barlow publicado originalmente en *Brain*, con el título "*Localization of function in the cerebral cortex. Past, present and future*", y cuya traducción aparece en la compilación de Norma del Río: *Experiencia y organización cerebral* de la UNAM, México, 1993, pp. 19-78.

<sup>205</sup> Ensayo de C.G. Phillips, S. Zeky y H. B. Barlow, Op. Cit.

fisuras<sup>206</sup>, técnicas que hoy hacen posible que conozcamos con más certeza que ocurre en nuestro cerebro cuando soñamos, hablamos o experimentamos emociones.

En el ensayo que Phillips, Zeky y Barlow publicaron a mediados de los ochenta sobre la localización de las funciones cerebrales, los autores especulan sobre una teoría de la función cortical que abarca la especialización de las distintas áreas del cerebro y la *plasticidad*<sup>207</sup> que subyace a la restitución de las funciones perdidas y a la adaptación ante nuevos requerimientos ambientales. Concluyen su ensayo con una situación imaginaria e ingeniosa que da cuenta del avance de las neurociencias en lo que se refiere al estudio de la localización de las funciones y la plasticidad cerebral: si un hombre muy longevo y con un apasionado interés por la corteza cerebral interrogara a los neurobiólogos a intervalos de cien y cincuenta años, hace un siglo podría haber preguntado: ¿Qué hace la corteza cerebral?, y la respuesta habría sido: “Estamos estudiando regiones completas de la corteza para determinar si partes diferentes tienen las mismas o diversas funciones.”, si hiciera la misma pregunta cien años después, es decir, a mediados de los ochenta cuando fue publicado el ensayo, la respuesta habría sido: “Estamos estudiando áreas diminutas de la corteza, pequeños grupos de células, para descubrir si hay una operación básica, una función común a todas las áreas del cerebro”, hace cincuenta años pudo haber dicho: “Ustedes me han mostrado que hay áreas receptoras primarias y áreas de asociación, pero ¿Pueden decirme cómo interactúan las áreas del cerebro para revelar la integración evidente que existe en una experiencia particular, en el pensamiento y en la conducta?” La respuesta entonces, como ahora, no podría ser del todo afirmativa. Aún hoy, a pesar de todos los avances en fisiología y neurociencias, nuestro cerebro sigue representando para nosotros un inquietante misterio.

---

<sup>206</sup> Para mayor información sobre las diferentes técnicas empleadas para el estudio del sistema nervioso puede consultarse: G. Morris Charles, A. Maisto, Albert, *Psicología*, Pearson, Educación, México, 2005, pp. 68-70.

<sup>207</sup> Existía cierta tendencia a considerar los mapas como representaciones pasivas inalterables, pero Michael M. Merzenich, profesor emérito de la Universidad de California describió en 1983 experimentos que indican la naturaleza potencialmente plástica del mapa en la corteza sensorial y motora en monos. Existen diferencias profundas entre los mapas de un área y otra, Merzenich formuló una pregunta fundamental: ¿cuál es el principio de organización que mantiene juntos a dichos mapas? ¿hay un principio común a todas las áreas?

## Estructuras cerebrales y emociones

Por su carga emocional y los trastornos producidos en el sistema nervioso autónomo, es claro, declara Francisco José Rubia, que la experiencia mística implicará aquellas áreas cerebrales que se ocupan de las emociones; es decir, el sistema límbico, cuyo origen probablemente se remonta a hace más de ciento cincuenta millones de años<sup>208</sup>, por lo que evolutivamente es una de las estructuras filogenéticas más antigua, así como el sistema nervioso vegetativo, que es involuntario y se encarga del control visceral, intervando fundamentalmente la musculatura lisa. El sistema límbico trabaja conjunta y armoniosamente con el sistema nervioso espinal, por lo que es casi imposible una separación anatómica entre ellos, puesto que para mantener en equilibrio las constantes vitales internas frente a los cambios ocurridos en el entorno, el sistema nervioso vegetativo toma los cambios producidos en el organismo por la actividad del sistema nervioso espinal.<sup>209</sup>

El sistema nervioso vegetativo se divide en tres partes: el sistema nervioso intestinal, el sistema nervioso simpático, que se encarga de los mecanismos que aportan energía y facilitan su utilización, y el sistema nervioso parasimpático, cuya función es complementaria y opuesta a la función del sistema anterior; es decir, contribuye al almacenamiento y preservación de la energía. La mayoría de las vísceras y glándulas están inervadas a los dos últimos sistemas, funcionando generalmente de forma antagónica, de manera que el sistema nervioso simpático prepara, por ejemplo, *al organismo para la lucha o la huida, activando las vísceras mediante la producción de adrenalina, que se traduce en un aumento de la frecuencia cardiaca, de la presión arterial, de la respiración y del tono muscular*; por el contrario, el sistema nervioso parasimpático, *regula el sueño, promueve la digestión, distribuye los nutrientes vitales por todo el organismo y controla el crecimiento celular*<sup>210</sup>, por lo que se les ha considerado como sistema de alerta y sistema de reposo

---

<sup>208</sup> Sagan, Carl, *Los dragones del edén, especulaciones sobre la inteligencia humana*, Grijalbo, México, 1984, p.76

<sup>209</sup> Rubia, Francisco, *La conexión divina*, Crítica, colección Drakontos, Córdoba, España, 2004,. p. 162

<sup>210</sup> Rubia, Francisco, Op. Cit.. p. 164

respectivamente, manteniendo en equilibrio las funciones básicas del organismo; *“esta tendencia a la constancia se denomina homeostasis y está controlada fundamentalmente por lo que ha sido denominado el ganglio central del sistema nervioso autónomo, es decir, el hipotálamo”*<sup>211</sup>, considerado por muchos autores como parte del sistema límbico, que recibe y envía información desde y hacia los órganos internos y las glándulas.

El hipotálamo situado en la base del tálamo sólo constituye el 1% del volumen total del cerebro; sin embargo, desempeña funciones vitales como los procesos metabólicos y la temperatura corporal. Por su estrecha conexión con la amígdala, el hipocampo y la hipófisis, el hipotálamo controla además del sistema nervioso vegetativo, el sistema endocrino y sus hormonas, de ahí que su estimulación por medios químicos o eléctricos produzca alteraciones en la conducta emocional, metabólica o sexual.

En 1980, Avram Goldstein examinó a ochenta y ocho estudiantes de la Universidad de Stanford, en California. Les interrogó a propósito de aquello que les provocaba sensaciones agradables, las cuales describían como una especie de vibraciones. La música parecía ser desencadenante de sensaciones placenteras. Goldstein comparó la intensidad de las vibraciones antes y después de inyectarles naloxona, una sustancia que bloquea las endorfinas o morfina endógenas.<sup>212</sup>

Las sensaciones placenteras que tenían los estudiantes en condiciones normales desaparecían después de haberseles suministrado la naloxona. Debo advertir que no es mi intención reducir la experiencia poética a un flujo de neurotransmisores en el organismo, es ésta una primera aproximación desde el ámbito de la biología.

Tanto el sistema límbico como el hipotálamo son estructuras cerebrales primigenias que, aunque con diferencias fisio-morfológicas considerables, se encuentran en todos los mamíferos y mantienen una conexión estrecha y recíproca con la corteza

---

<sup>211</sup> Ibid. p. 165

<sup>212</sup> Duran, Xavier, *Los secretos del cerebro, Ideas sentimientos y neuronas*. Premio Europeo de Divulgación Científica, Editorial Algar, Valencia, España. 1999, p. 97.

cerebral, alcanzando esta última, según afirma Rubia sin entrar en detalles, un mayor desarrollo evolutivo en los seres humanos, “*lo que provoca que los estados emocionales se hagan conscientes, generando lo que llamamos sentimientos*”<sup>213</sup>. En qué consiste exactamente ese mayor desarrollo fisio-morfológico no es una pregunta que interese contestar aquí, ese será asunto de las neurociencias y de la antropología. Lo que nos interesa dilucidar es en qué consiste la experiencia poética y ¿Por qué ante un poema dos psico-organismos no reaccionan igual si ambos tienen la misma estructura biológica? El ejemplo anterior, aunque ilustrativo, resulta sin embargo insuficiente para afirmar lo que es esta vivencia, porque es justamente en condiciones normales; es decir, fuera del laboratorio, que los seres humanos experimentamos ocasionalmente la poesía. Es la propia realidad<sup>214</sup> la que nos suscita y posibilita que en nuestro organismo se desencadenen todo flujo de neurotransmisores.

---

<sup>213</sup> Rubia, Francisco, *Ibid.* p. 168.

<sup>214</sup> Habremos de entender *realidad* de la manera precisa que apunta Xavier Zubiri, con este propósito consúltese el apéndice B

## APENDICE B

---

---

### Zubiri, realidad e inteligencia

Realidad no es un piélago de cosas allende a mi percepción, sino el modo en que las cosas quedan en la aprehensión humana como siendo *de suyo* lo que son, con un *prius* que determina que aquellas cosas se actualicen en mi aprehensión como algo otro, autónomo, cuyos atributos o notas le pertenecen a la cosa antes de estar presentes en mi sentir. De tal forma que su contenido queda reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Al modo de quedar en la aprehensión es a lo que Zubiri llama *formalidad*, que es diferente en cada ser vivo. Desde esta perspectiva no se trata propiamente de que los estados emocionales se hagan conscientes en los seres humanos a diferencia de lo que ocurre en los animales, sino de que la propia aprehensión animal es constitutiva e inherentemente distinta de la aprehensión humana.

¿En qué consiste, según Zubiri, esta diferencia? En principio debemos decir que la aprehensión sensible es común al hombre y al animal. Sentir es en ambos casos un proceso estrictamente unitario constituido por tres momentos esenciales: el momento de *suscitación*, que puede tener un carácter endógeno algunas veces y otras exógeno; la suscitación recae sobre el estado vital en que el animal se encuentra y lo trastoca, es a lo que Zubiri llama momento de *modificación tónica*, al que le sigue un tercer momento de *respuesta*, en el que el animal intenta reestablecer el equilibrio de su tono vital. La respuesta puede ser incluso la quiescencia, el no hacer nada. Estos tres momentos constituyen el sentir no como decurso temporal sino como estructura procesual determinada por la estructura formal del primer momento, al que Zubiri también llama estructura formal de la aprehensión porque es la suscitación la que desencadena todo el proceso sentiente.

Puesto que la aprehensión es impresiva, podemos decir que lo constitutivo del sentir es impresión, en la que formal y estructuralmente el sentiente es afectado por algo

otro que se le impone con determinada fuerza de imposición. A esto otro es a lo que Zubiri llama nota, es decir, lo que está *gnoto*, por oposición a lo *ignoto*.

Pero la alteridad en la que se presenta la nota o la constelación de notas, no debe tomarse solamente en su carácter abstracto de ser alter, algo meramente otro. Esta nota tiene ante todo un contenido propio, su color, su temperatura, su dureza, etc., pero este contenido no es sólo otro, sino que está presente en la aprehensión del sentiente como algo otro. A este modo de quedar en la aprehensión es a lo que Zubiri llama *formalidad*. Así, las cosas se presentan con un contenido y una formalidad determinadas por la índole del animal, por el sistema de receptores que éste posee. Pero el *quedar* de las cosas en la aprehensión no depende de los receptores en sí mismos sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de habérselas llama Zubiri *habitud*. El término de un receptor es el contenido, el término de una habitud es la formalidad que debe entenderse como la autonomía en la que se presenta aquello que afecta al sentiente, determinada esta independencia por su modo de habérselas con las cosas.

En el animal y en el hombre las aprehensiones sensibles se distinguen por el modo según el cual el contenido está presente, está autonomizado; es decir, según el modo en el que las notas aprehendidas le son independientes; a mayor formalización, mayor independencia del contenido.

La formalización alcanzada durante el desarrollo evolutivo es diferente en cada animal, no se presentan las cosas con la misma independencia para una ameba, que para un cangrejo, o para un perro que para un hombre. Cuando la impresión consiste sólo en determinar el proceso sensible, en modificar el tono vital del animal y desencadenar determinada respuesta, esta impresión se presenta con la formalidad del estímulo, propia del animal. No quiere decir que esta impresión no posea los tres momentos estructurales de *afección*, *alteridad* y *fuerza de imposición*, pero en la afección meramente estímulo la alteridad en la que se presenta la nota o constelación de notas consiste solamente en suscitar determinada respuesta. La

cosa, si bien se presenta como algo otro, su alteridad se agota en el sentir. Para el animal, el calor, por ejemplo, calienta; es un signo térmico determinante de respuesta. Para un hombre en cambio, el calor es caliente y se siente caliente al estar afectado por él.<sup>215</sup>

## Inteligencia sentiente

La formalidad del ser humano posee un momento de *suidad* que en la formalidad estimúlca no está presente, para el hombre ninguna respuesta está determinada, por lo que está obligado a optar entre las posibilidades que se le presentan, siendo esta radical apertura, esta hiperformalización, de la que pende justamente su dimensión volitiva. Este quedar de las notas en la sensibilidad humana como realidades, como algo otro que es *de suyo* lo que es y que, desde sí mismo me afecta y se me impone con determinada fuerza de imposición, funda la intelección en cuanto tal. Desde esta perspectiva propuesta por Zubiri la intelección ya no puede considerarse más una facultad separada y opuesta al sentir, no se trata tampoco de una capacidad para inferir o emitir juicios y crear conceptos, sino que inteligir es propiamente aprehender las cosas con la formalidad de realidad. La aprehensión humana en tanto que impresión es sensibilidad y en tanto que aprehensión de las cosas con la formalidad de realidad es intelección, así, el sentir humano a diferencia del puro sentir animal, es sensibilidad inteligente o intelección sentiente. Impresión de realidad es formalmente sentir e inteligir. La intelección, entendida como aprehensión de las cosas siendo *de suyo* lo que son, pertenece al propio proceso del sentir, por tanto, el sentir y el inteligir constituyen en los seres humanos una unidad estructural indisoluble en la que se funda nuestra aprehensión de la realidad.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 169-169

<sup>216</sup> Puede consultarse Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, 1982, Madrid, pp 69-74.

Acerca del sentimiento y los modos de actualización de la realidad se habla más exhaustivamente en el tercer capítulo.

## Actualidad

En esta aprehensión estamos en lo aprehendido y lo aprehendido en nosotros; este *estar presente* es la esencia de la *actualidad*. A este estar presente de algo en algo no debe tomársele como mera relación extrínseca entre cosas, sino un momento intrínseco de la cosa real que está presente según sus notas, según lo que es en propio. Es el estar presente de lo real desde sí mismo en su propio carácter de realidad. Más que relación, es el establecimiento mismo de los relatos, es *respectividad* que envuelve en la identidad numérica de la actualidad común una dualidad de realidades co-actualizadas: lo inteligido y la intelección<sup>217</sup>. En la actualización de lo real la cosa está presente *en* la intelección, pero está también presente la intelección *en* la cosa, puesto que la cosa es lo actualizante *de* la intelección.<sup>218</sup>

## Modos de actualización de lo real

Por su índole formal, la sensibilidad humana es aprehensión de lo real en y por sí mismo, en donde la nota o constelación de notas reales quedan actualizadas en la intelección sentiente de manera directa; es decir, no a través de representaciones, inmediata, porque no está fundada en inferencias o razonamientos y unitaria, no porque lo aprehendido sea simple, su contenido puede ser muy vasto, sino porque la más compleja constelación de notas, por ejemplo un paisaje, será aprehendida en y por sí misma primordialmente. Toda intelección ulterior de lo real, ya sea lógica o racional, está montada sobre esta primordial actualización. Que algo sea real en y por sí mismo no significa que esté separado de lo demás, puedo aislar perceptivamente una nota, por ejemplo, el verdor de una hoja en el paisaje y, si bien esta nota seguirá en sistema con otras, mi atención ha quedado fijada sólo en ella y lo demás, aunque no desaparece, queda marginado; del mismo modo puedo aprehender primordialmente todo el paisaje, sin parcelar nada, fijando mi atención en

---

<sup>217</sup> Entiéndase intelección-sentiente o sentir-inteligente

<sup>218</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, pp. 137-160

el sistema unitariamente considerado. En la aprehensión primordial nuestra atención queda retenida por lo real. Pero este retenimiento no es siempre igual, admite grados, podemos quedar retenidos de modo más o menos indiferente, o detenernos en lo real o incluso quedar absortos, tanto que ni siquiera aprehendamos que estamos inteliendo como si nuestra intelección se vaciara completamente en lo aprehendido.<sup>219</sup>

La aprehensión impresiva de lo real aprehende lo real en y por sí mismo, pero no solamente en y por sí mismo, porque en la aprehensión se dan varias cosas a la vez y cada una de ellas puede ser término de intelección. [...] La cosa es real en y por sí misma. Pero la realidad es formal y constitutivamente respectiva. De ahí es de donde resulta que lo real no es sólo real sino que es realidad diversamente respectiva.<sup>220</sup>

El fundamento de los modos superiores de actualización de lo real: la intelección lógica y la intelección racional, es el momento trascendental de lo real, que ha de entenderse no como concepto de máxima universalidad, sino como comunidad física instaurada por las cosas reales, en la que cada cosa es de suyo lo que es respecto a las otras cosas; momento del *hacia*, le llama Zubiri, aprehendido como apertura dinámica de las cosas reales que se actualizan en la intelección estando unas entre otras y en función unas de otras, en respectividad; a partir de la cual pueden establecerse las más diversas relaciones, como la causalidad, que es sólo un modo de respectividad pero no el único.

El *hacia* como apertura trascendental tiene distintas líneas, por así decirlo, [...] Hay apertura de la suidad de cada cosa real, aprehendida como real, a otras suidades también aprehendidas como reales. [...] Cuando una cosa real está actualizada respectivamente también a otras cosas reales, decimos que la cosa se haya en un campo de realidad. Inteliendo lo que una cosa es *en realidad* es ahora inteliendo como momento del campo de realidad. Pero la formalidad de realidad está respectivamente abierta también en otra línea. Está abierta a la unidad de respectividad de lo real en cuanto real, es decir al mundo. Entonces inteliendo lo que una cosa es en la realidad, es inteliendo como momento del mundo. Son dos modos diferentes de intelección porque inteliendo distintos modos de actualización superior de lo real. [...] Respectividad campal y respectividad mundanal, no son ciertamente dos respectividades, pero sí dos dimensiones distintas de la

---

<sup>219</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, pp 247-263

<sup>220</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad* p 268

respectividad de lo real. [...] El campo de realidad es un momento intrínseco a cada cosa real. [...] Aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería ya campal, [es la apertura de la cosa real la que abre el campo desde sí misma en la actualización lógica, y lo abre como medio de intelección y ámbito en el que la propia cosa está incluida.] Cada cosa real funda el campo, pero el campo reobra, por así decirlo, sobre las cosas reales que lo han determinado. [...] el momento campal no nos saca de las cosas reales, sino que nos retiene más hondamente en ellas porque es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto trascendentalmente abierta. Pero lo real no está abierto a la suidad de cada cosa real, sino que lo que es realmente suyo es, por el mero hecho de serlo, realidad. En su virtud lo real es un momento de la pura y simple realidad, y por tanto, todo lo real en su inmensa multiplicidad tiene unidad propia como realidad mundanal. Esta unidad, no consiste en unificación extrínseca de las cosas reales, en cuanto reales, sino que es la unidad misma como momento intrínseco y constitutivo de cada cosa real en cuanto real. [...] Aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería formalmente mundanal. En definitiva, cada cosa es real en y por sí misma, y es realidad campal y mundanal. Estos dos últimos momentos son, pues, dos dimensiones de la trascendentalidad. Pero no son independientes, [...] el campo es el mundo en cuanto sentido: es el campo el que está constitutivamente abierto al mundo. El campo es la trascendentalidad sentida del mundo.<sup>221</sup>

En la aprehensión primordial las cosas se actualizan en la intelección humana como reales, como lo que son de suyo, sin que esto signifique que la aprehensión primordial abarque con plenitud las notas que constituyen a lo real. La riqueza de esta aprehensión se encuentra determinada por nuestro propio modo de habérselas con las cosas: por nuestra habitud radical en tanto que determinada por estructuras biológicas y por nuestras habitudes culturales, apropiadas de los otros con quienes interactuamos a lo largo de nuestra vida.

En la actualización campal, la intelección lógica afirma a partir de otras cosas del campo lo que esta cosa aprehendida ya primordialmente como real, es en realidad, y en la actualización mundanal, la intelección racional busca el fundamento de las cosas, su realidad profunda, esboza posibilidades de lo que la realidad podría ser en su estructura sustantiva.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, pp 265-272

<sup>222</sup> Los modos de actualización de lo real serán tratados con mayor detalle más adelante

Para esclarecer lo dicho tomemos como ejemplo la aprehensión de la realidad humana: tengo ante mí una figura que aprehendo impresivamente como real en aprehensión primordial, *qué* es esa figura, afirmo en el logos *que* esa figura es un hombre, y la razón me lleva a preguntarme *por qué* ese hombre es un hombre, qué es lo que fundamentalmente le confiere humanidad.

### **Las cosas reales se tornan cosas sentido**

Al ser la formalidad de realidad abierta, cada cosa abre desde sí misma un campo de realidad, que es a la vez ámbito que la incluye y medio de intelección. ¿En qué consiste esta nueva actualización campal? Recordemos que en la aprehensión primordial se actualiza el contenido de la cosa pero también su formalidad; es a lo que Zubiri llama momento individual y momento campal de lo real, que en el modo primordial de intelección están aprehendidos compactamente, es decir, que la cosa y su respectividad a otras cosas está actualizada en mi intelección unitariamente. Como si la constelación de notas sentidas constituyeran diversos perfiles pertenecientes a una misma cosa. Decimos entonces que hemos aprehendido la cosa real, en y por sí misma, sin que medie aún determinación alguna sobre ella.

Sin embargo, la cosa real que retiene nuestra atención no estará sola o seguramente estará constituida por un complejo sistema de cosas reales aprehendidos hasta entonces como las notas perfiladas de una misma cosa.

En esta actualización ulterior, la intelección ya no es aprehensión primordial, sino intelección lógica fundada en la anterior, en la que intentamos afirmar que lo aprehendido primordialmente como real es esto *en realidad*. El logos aprehende las cosas unas entre otras y en función dinámica unas de otras, declara lo que algo real es respecto a otras cosas reales del campo. Pero, no debe entenderse al logos como un momento subjetivo de la intelección, en el que no interviene nada más que el sujeto o en el que la intelección lógica se inicia de forma espontánea, esto no es así tampoco para la intelección racional, porque es la propia formalidad de realidad la

que, en y desde su radical apertura, nos impele hacia otras cosas reales del campo y hacia el mundo.

El logos se mueve en esta dualidad dinámica y medial, es un movimiento inicialmente de impelencia, en el que no abandonamos la cosa real aprehendida primordialmente, sino que seguimos en ella tensivamente retenidos de manera inexorable, sólo que ahora es inteligida entre y desde otras cosas del campo para declarar lo que es en realidad. Esta determinación nos pone, por decirlo de alguna forma, sobre la cosa real, dejando en suspenso lo que es en realidad mediante un esfuerzo de retracción por nuestra parte, en el que liberamos el contenido de lo real, quedando éste como mero término de determinación. La cosa ahora como término libre, ya no es lo que la cosa es en realidad, sino lo que *sería en realidad*, tornándose en término ya no de una aprehensión primordial, sino de lo que Zubiri llama una *simple aprehensión*.

### **Los serías o simples aprehensiones: percepto, ficto y concepto**

En la simple aprehensión, lo real, ahora término libre, es inteligido desde las cosas del campo, cuyos contenidos también quedan liberados por nuestra retracción, convirtiéndose éstos en principios de inteligibilidad.

En nuestra retracción no tomamos distancia de la realidad, sino en la realidad, puesto que la realidad no es un piélago en el que las cosas reales están sumergidas y del cual podamos salir, sino un momento propio de cada cosa real según el cual cada cosa real es en y por sí misma algo más, no allende a ella, sino en ella. Así, al tomar distancia no abandonamos la cosa real, sino que liberamos su contenido, de tal manera que lo real queda abierto a su determinación a partir de las simples aprehensiones, los serías, es decir, los contenidos también liberados de las cosas campales, reducidos a principios de inteligibilidad.

A semejante dinamismo Zubiri lo llama movimiento desrealizador. [...] Un contenido mantenido en la intelección no como el contenido de esta cosa ahí y ahora aprehendida es, en este sentido, un contenido irreal – no arreal–. Es una simple aprehensión. El movimiento desrealizador confiere a la simple aprehensión caracteres distintos de irrealidad: hay distintos tipos de simple aprehensión, pues varias son las dimensiones de la realidad como ámbito de libre creación.<sup>223</sup>

A la simple aprehensión que es mero término de la percepción lo llama Zubiri *percepto*, mediante él podemos determinar, por ejemplo, que *esto* que está ante mí es una mancha y es roja. Pero en nuestra percepción el contenido aprehendido es generalmente un sistema de notas, en el que cada nota tiene una disposición particular, es el *cómo* de su sistematización. El *ficto* es la simple aprehensión que libera ese *cómo*, de modo que podamos crear una sistematización diferente con las notas presentes o, incluso, con notas procedentes de perceptos distintos, de esta forma pueden los poetas construir imágenes extraordinarias. En el concepto, el *esto* y el *cómo* son dos dimensiones de configuración de la cosa, pero esa configuración remite a una dimensión más precisa, es el *qué* de la cosa así configurada.<sup>224</sup>

Percepto, ficto y concepto son libres creaciones con las que intentamos determinar lo que algo es en realidad, esta determinación no compete sólo al concepto; cada simple aprehensión, a su modo, es lo que la realidad sería en realidad. El ficto y el concepto son constructos, a diferencia del percepto en el que se han liberado las notas mas no su sistematización, por esta razón la libertad en el percepto es menor que en el ficto y en el concepto, pero en ninguno de los casos llega a abandonarse lo real. Podríamos suponer que el ficto es la única simple aprehensión de la que se valen los poetas para construir sus poemas, pero no es así, un poema puede construirse también a partir de perceptos y conceptos, la literatura es un buen ejemplo de ello.

---

<sup>223</sup> Ferraz Fayos, Antonio, op. Cit. p. 64. Ferraz explica muy aseQUIblemente en qué consiste el movimiento des-realizador del logos, que necesita pasar primeramente por el estatuto del sería, para después volver a la cosa real afirmando, ya no lo que sería, sino lo que es, *este* algo es *esto*. Resumen: En aprehensión primordial, la cosa está dada de una vez y por entero, por tanto, no hay movimiento, el *este* y el *esto*, se dan en unidad compacta. La simple aprehensión rompe esa compacidad; el *este* puede quedar abierto a la determinación como *esto*, y el *esto* puede quedar como mero principio de inteligibilidad, de determinación de algún *este*.

<sup>224</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, p. 89-107

No hemos abandonado nunca lo real, recordemos que lo real nos mantiene tensivamente retenidos al tiempo que en su apertura nos impele hacia otras cosas reales del campo, desde donde inteligimos retraídamente lo que lo real sería en realidad. Vamos de un punto a otro del campo hasta que lo real se afirma en mi intelección y el *sería* se torna en *es*. Si el primer momento del logos fue de impelencia de lo real al campo, revertimos en un segundo momento del campo a lo real afirmando lo que es<sup>225</sup>.

La intelección firme no necesariamente es declaración verbal, aunque no nombremos explícitamente las cosas entre las que estamos, vamos determinando lo que son, ¿Podemos imaginar el complejísimo proceso que esto supone? La intelección se mueve creativamente entre lo real, ha de desrealizarlo a cada paso para enseguida determinarlo, hacer un rodeo imaginativo de libre creación, para entonces aprehenderlo ya no solamente como real, sino como lo que es en realidad. Sin esta necesaria condición no podríamos situarnos jamás entre lo real, ni tendría lo real sentido alguno.

Una vez determinadas, las cosas reales se vuelven cosas-sentido<sup>226</sup> para mi vida, lo que hago al determinarlas no es sólo afirmar mediante un concepto lo que son en realidad, sino colmarlas de valor, de significación con el que puedo reconocer en aquella cosa su utilidad, su necesidad, su presencia odiosa o amable; en fin, el sentido que aquella cosa tiene al incorporarse en mi vida.

El logos es siempre intelección de una cosa desde otra previamente inteligida, por eso dice Zubiri que el logos está lastrado con el peso del pasado. ¿Qué cosas previamente inteligidas constituyen el campo a partir del cual intentan los hombres determinar lo que la cosa aprehendida primordialmente es en realidad?

---

<sup>225</sup> Consúltense los modos de afirmación. Ibid. pp. 172-207

<sup>226</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad*, pp 59-60

Es claro que el campo de realidad no es el mismo para todos, porque aunque todos los hombres compartamos la misma habitud radical de aprehender las cosas con la formalidad de realidad, los contenidos de esa realidad no serán siempre iguales; por ejemplo, la realidad rural es diversa a la realidad de la ciudad, así mismo el modo de habérselas con las cosas de un campesino será diferente al modo de habérselas de un ciudadano. Además nuestras habitudes radicales y apropiadas, apoyadas en nuestra estructura biológica y en las relaciones que establecemos con el medio y con otros hombres respectivamente, no son algo fijo, establecido de una vez y para siempre, sino que unas y otras se co-determinan.

Por ejemplo, es posible advertir este fenómeno entre los invidentes, quienes desarrollan más los sentidos con los que cuentan para suplir de alguna manera su incapacidad visual. O entre los llamados niños ferales<sup>227</sup>, que habiendo crecido al amparo de animales salvajes y en completo aislamiento de otros seres humanos logran desarrollar asombrosamente su percepción auditiva y olfativa, en detrimento de su capacidad para hablar que se ve menguada e incluso malograda cuando la reintegración al entorno humano se da más allá de la pubertad.

Nuestras opciones en su contexto van determinando el modo de habérselas con las cosas y éste, a su vez, determina el campo a partir del cual intentamos declarar lo que las cosas son en realidad. Los esquimales, por ejemplo, son capaces de nombrar más blancos en la nieve que un hombre cuyo contacto con este material es ocasional o nulo.

El movimiento del logos desde lo aprehendido primordialmente como real hacia el campo no está unívocamente determinado. El contexto cultural donde hemos desarrollado nuestra vida va moldeando casi imperceptiblemente nuestra habitud de volcarnos hacia el mundo y hacia los otros. El lenguaje con el que nombramos las cosas ilustra este condicionamiento. Pero el lenguaje no es la única institución

---

<sup>227</sup> Consúltese los casos de Víctor de Aveyron en Francia y de las niñas Amala y Kamala en la India.

construida en comunidad, mi propia manera de estar en el mundo se va forjando de modo inadvertido en un crisol de encuentros en donde confluyen mis rasgos personalísimos, tanto biológicos como psíquicos, y los hábitos, costumbres, creencias; en fin, todo el legado de posibilidades que como impronta de los otros me van configurando.

### **Lanzados hacia el fondo de lo real**

El logos permite que nos situemos en el mundo, que las cosas tengan sentido para nosotros; sin embargo, el logos no basta para cubrir la apertura y los contenidos de la realidad, ningún concepto puede abarcarla.

La realidad en su radical apertura y respectividad sigue inquietando a nuestra intelección. Ya no le basta con declarar lo que una cosa es en realidad, la intelección quiere saber por qué la realidad es lo que es. Este inquirir, lo hemos dicho ya, no debe considerarse como un momento meramente subjetivo porque se funda en la propia formalidad de realidad, que en su apertura posibilita justamente que la intelección sentiente tome distancia y se modalice en los modos trascendentales y ulteriores a la aprehensión primordial: el *logos* y la *razón*.

La intelección como logos hace posible que las cosas reales se re-actualicen como lo que son en realidad, la intelección como razón busca lo que las cosas reales podrían ser en la realidad, es decir, en el mundo.

La aprehensión primordial de realidad es entonces incoativamente, y sólo incoativamente, logos y razón; por tanto, el logos y la razón son también sentientes, porque su despliegue esta también determinado por la impresión de realidad.

No se trata de una reducción sensualista de la afirmación y la razón. Porque sensualismo significa que los contenidos del juicio y de la razón se reducen a los contenidos de las impresiones sensibles. Y esto es sencillamente absurdo. Es que la filosofía no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y ha

resbalado sobre su formal momento sentido de realidad. [...] El momento de realidad propio de la afirmación y de la razón es física y numéricamente el mismo al momento de realidad impresivamente aprehendido en aprehensión primordial. [...] El orto radical de la razón está en la impresión físicamente una de realidad. [...] la razón al igual que la afirmación, no es sino un modo de intelección de la aprehensión primordial.<sup>228</sup>

¿En qué consiste la razón? la razón es búsqueda del por qué, búsqueda del fundamento que confiere a lo real su particular actualidad en el mundo. En la razón ocurre un movimiento que, con algunas reservas, podríamos considerar análogo al movimiento del logos, entendiendo que no se trata de movimiento estrictamente hablando, sino de *marcha*,<sup>229</sup> porque la razón no es acción que culmina, sino accionalidad, actividad *pensante*<sup>230</sup>, *inquiriente*, búsqueda que intenta avanzar en la insondable riqueza y problematismo de la realidad.

La marcha de la razón se funda en la apertura trascendental de lo real, en la excedencia de la cosa, que siempre es algo más que sí misma. Apoya su búsqueda en el logos, el cual a su vez está fundado en la aprehensión primordial. El logos, como modo de intelección sentiente, no agota ni cierra el horizonte de la realidad, no extingue en la cosa su intrínseca respectividad cuando la ha dejado campalmente determinada, afirmada.

¿Qué *podría* ser en su fondo esta cosa real? Es la pregunta que se formula la razón para lanzarse a la búsqueda de fundamento. Para emprender su marcha, la razón se origina y se apoya en el campo, que ya no es sólo medio de intelección, sino mensura, sistema de referencia, principio y canon desde donde la actividad pensante se lanza abriendo vías hacia lo real en profundidad, hacia el allende del mundo sentido.<sup>231</sup> Pero el lanzarse de la actividad pensante no debe entenderse tampoco como actividad espontánea, autosuficiente, como correspondería a una razón

---

<sup>228</sup> Zubiri, Xavier, Inteligencia y razón, p. 89

<sup>229</sup> Ibid. pp 17-38

<sup>230</sup> Ibid. pp. 29-81

<sup>231</sup> Zubiri, Xavier, Op. Cit. pp. 98-103

subjetivista y autónoma, sino que es activado por la apertura de la realidad, pues son las cosas reales en tanto que abiertas, las que dan a la razón que pensar.

Es un error considerar a la razón y a su búsqueda como facultad privativa del pensamiento científico o filosófico. La razón es un modo de intelección, y la intelección, lo hemos dicho ya, no es facultad opuesta al sentir, sino que es el modo de sentir propiamente humano, es la habitud radical de los hombres de aprehender las cosas como reales, como siendo de suyo lo que son.

En la razón lo real se actualiza ya no sólo como lo que es en realidad entre otras cosas campales, sino como objeto, que no debe tomarse como mero término de representación, sino término de una nueva actitud intelectual<sup>232</sup>, se presenta ahora destacado entre las cosas del campo que se ha tornado en sistema de referencia desde el cual intentamos esbozar lo que lo real podría ser en profundidad; es decir, lo que es allende el campo percibido.

Porque el fundamento carece de patencia, su determinación se hace tomando lo real campal, que es patente, como posibilidad de lo que lo real es en su realidad profunda.

### **Conocer y experimentar**

Para Zubiri, conocer es justamente inteligir la realidad profunda de las cosas, cómo está actualizada la realidad en su fundamento propio. No se trata de sustituir impresiones sensibles por conceptos, lo que las dejaría vacías de realidad; se trata de realización del fundamento en lo fundado, actualización expandida que conduce a una nueva y mejor actualización de lo previamente actual.<sup>233</sup>

El conocimiento llega a su término cuando se intelige el fundamento de lo real como realidad mundanal. [...] Ese acceso es experiencia. [...] la experiencia no se

---

<sup>232</sup> Zubiri, Xavier, Op. Cit. pp. 198-201

<sup>233</sup> Zubiri, Xavier, Op. Cit.. pp. 157-169

identifica con la percepción de cualidades sensibles, como pretende el sensualismo, pues en el sentir se siente también que esas cualidades son reales. [...] Sin sentir no habría experiencia, pero lo sentido es algo dado y lo experimentado es algo logrado.<sup>234</sup>

La determinación mundanal emprendida por la razón parte del campo convertido en sistema de referencia, ya no se trata de inteligir lo que la realidad *sería* en realidad como hace el logos y que libera los contenidos de lo real campal convirtiéndolos en simples aprehensiones o principios de inteligibilidad, son los *serías*, para finalmente revertir sobre lo real convertido en término de intelección y afirmarlo, realizar en él por constatación el *sería* que mejor se ajusta a lo real; la razón no se mueve en el ámbito del *sería*, sino de lo que *podría ser* lo real en profundidad. Ya no se trata de simples aprehensiones, sino de esbozos de posibilidad que se realizan en lo real mediante probación física, es decir, la razón vuelve del mundo al campo y trata de encontrar en él determinaciones concordantes con el esbozo construido. Se inserta el esbozo en la realidad campal, dotándola así de estructura fundamental, lo que permite que lo real sea inteligido mundanalmente; es decir, la probación física de la experiencia consiste en tratar de hacer del mundo algo sentido.<sup>235</sup>

### **Los tres modos de intelección sentiente constituyen una unidad estructural**

A pesar de ser la aprehensión primordial de realidad, el logos y la razón distintos modos de intelección con una estructura propia e irreductible, los tres constituyen una unidad estructural. Cada modo está determinado por el anterior como un despliegue suyo, que no se separa del anterior al desplegarse como si fuera un nuevo estrato, sino que lo envuelve y lo incluye formalmente. No se trata de una trayectoria lineal, sino de una maduración del modo anterior, que es, a su vez incoativamente el siguiente.

La maduración modal no es constitutivo formal del inteligir, pero es su ineluctable crecimiento determinado por la estructura formal del primer modo, la aprehensión

---

<sup>234</sup> Ferraz Fayos, Antonio, Op. Cit., pp. 95-96

<sup>235</sup> Zubiri, Xavier, Op. Cit., pp 222-228

primordial de realidad, en el que las cosas se presentan siendo de suyo lo que son y en respectividad unas de otras. Los modos ulteriores modalizan la actualización de lo real, que es, recordemos, co-actualización de lo real y de mi intelección. La cosa real se actualiza como lo que es *en realidad* por el logos y como lo que es *en la realidad* por la razón: como momento del mundo. A estas dos actualizaciones ulteriores Zubiri abreviando llama también lo que la cosa es *realmente*; de igual forma se modaliza el acto mismo de intelección, el inteligir mismo y el estado en que quedamos intelectivamente, que es sabiendo.<sup>236</sup>

### En qué consiste el saber

Este quedar es a una un quedar de lo real y de la intelección, es un estado de retentividad, donde lo real queda retenido en la intelección y la intelección queda prendada de lo real. Saber es un quedar intelectivamente retenidos en lo inteligido.

Este estado expresado en *oída* y *veda* está designado por una raíz *veid*, que significa directamente la visión. El saber sería así un estado de tener ya visto algo. Pero esto es una limitación enorme. El saber es un estado de intelección y la intelección no es sólo visión. Inclusive en el caso de la visión no se trata de la visión como acto de los ojos sino de una visión intelectual. Sólo por esto la raíz de ver ha podido significar saber. Es una visión no óptica, sino a mi modo de ver una visión de intelección sentiente. [...] todos los sentires son momentos de una intelección sentiente. Por tanto no puede extrañar que el estado de saber venga designado en latín, y sobre todo en las lenguas románticas con una raíz que pertenece al sentido del gusto, *sapere*. Saber es más sabor que vista.<sup>237</sup>

La aprehensión primordial de realidad y la intelección de lo que *realmente* es tienen la unidad de ser actualización de la misma cosa real. La intelección primordial de lo real determina al logos y a la razón, pero a su vez estas *re-actualizaciones*<sup>238</sup> determinan a la primera actualización porque nos permiten comprender lo real aprehendido; es decir, aprehenderlo a la luz de lo que realmente es. Lo que la

---

<sup>236</sup> Ibid, pp. 321-327

<sup>237</sup> Zubiri, Xavier, Op. Cit., pp 347-348

<sup>238</sup> Zubiri llama a las actualizaciones del logos y la razón re-actualizaciones porque en ellas volvemos de la segunda actualización a la primera, se revierte de la actualización campal a lo real aprehendido primordialmente para afirmarlo como lo que es, y revertimos también del mundo al campo en la determinación mundanal de la razón para dotarlo de estructura fundamental. En la reversión la segunda intelección envuelve a la primera, queda como encapsulada, comprendida. En esta comprensión de lo real queda incorporado lo que realmente es. Comprendemos, por ejemplo, y no sólo aprehendemos la luz real, cuando el fotón queda incorporado a la luz aprehendida primordialmente. Por tanto, inteligir y comprender no son sinónimos, hay millones de cosas que aprehendemos intelectivamente como reales pero que no comprendemos.

comprensión *incorpora*<sup>239</sup> a la aprehensión primordial de lo real es la estructuración misma de lo real según lo que la cosa es realmente.

Recordemos que el momento individual de la cosa real es, por su apertura, determinante del momento campal y mundanal, pero a su vez, lo campal y lo mundanal, una vez determinados por el logos y la razón, determinan lo individual; así, lo individual o la talidad de la cosa es determinante de lo trascendental y es determinado por él.

Al comprender inteligimos la estructuración de lo real, su determinación interna, las notas que constituyen su estructura sustantiva, pero también inteligimos cómo esa estructuración suya se inserta en la realidad, de qué manera la cosa real es lo que es desde sus notas constitutivas y cómo participa su estructura interna en el entramado de la realidad.

Lo que faltaba a la aprehensión primordial es justamente la comprensión, que aunque es maduración de la aprehensión primordial es intrínseca y constitutivamente limitada, condicionada por la dirección, el grado de amplitud y el nivel al que se lleve la intelección sentiente.

A la facultad de comprender es a lo que Zubiri llama entendimiento, que es resultado de la razón y no principio de ella, como supondría Kant y la filosofía clásica. El entendimiento presupone la inteligencia, porque es su modalización, que en unidad con la nuda inteligencia sentiente constituyen la respectividad de lo real. El saber en que quedamos comprensivamente en la realidad es el estado en que quedamos por el entendimiento.

---

<sup>239</sup> Incorporar significa para Zubiri constituir la corporeidad de la actualización de lo real, lo que corporaliza esta actualización es justamente la estructuración. En el distanciamiento se intelige lo que lo real es realmente, se vuelve desde este distanciamiento a lo individual recuperando lo que realmente la cosa es, es decir, su estructura y sus notas.

## BIBLIOGRAFÍA

---

---

- Bartra, Agustí** (1999), *¿Para que sirve la poesía?*, México, Siglo XXI.
- Ballestero, Manuel** (1985), *El devenir y la apariencia*, Barcelona, Anthropos.
- Barberena, Ana** (primavera 2010), *Hacia la compasión por medio del lenguaje simbólico*, *ITAM Estudios*, VIII (92), 59-79.
- Benedict, Ruth** (2008), *El crisantemo y la espada, patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza.
- Berger, Peter L. y Luckman, Thomas** (1972), *La construcción social de la realidad*, Argentina, Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre** (1998), *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Buenos Aires, Taurus.
- Bourdieu, Pierre** (1995), *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama.
- Calvino, Italo** (1988), *Cuentos fantásticos del siglo XIX*, Madrid, Siruela.
- Cárdenas Guzmán, Guillermo** (2010, lunes 2 de agosto), Es literal: la narrativa se percibe como realidad, *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/63475.html>
- Casado, Julián**, (1996), El Espacio pictórico: su construcción y variabilidad. En *Ética y Estética en Xavier Zubiri* (pp. 93-121), Madrid, Trotta.
- Castillero, Silvia Eugenia** (1992), *Entre dos silencios*, México, CONACULTA.
- C.G. Phillips, S. Zeky y H. B. Barlow** (1993), Localization of function in the cerebral cortex. Past, present and future. En Del Río, Norma, *Experiencia y organización cerebral*, México, UNAM.
- Colli, Giorgio** (1983), *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Copleston Frederick** (2000), Hegel. En *Historia de la Filosofía*, t. 7 (cap. X), Barcelona, Ariel.
- Cortázar, Julio** (1994), *Rayuela*, México, Alfaguara.
- Diego, Eliseo** (2007), *La insondable sencillez*, México, UNAM, DGE.
- Duran, Xavier** (1999), *Los secretos del cerebro, Ideas sentimientos y neuronas*, Valencia, Algar.

**Ellacuría, Ignacio** (1976), *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, Madrid, Cuadernos salmantinos de filosofía.

**Ferraz Fayos, Antonio** (1988), *Zubiri; El realismo radical*, Madrid, Cincel.

**Feuerbach Ludwig** (2006), *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad.

**Freud, Sigmund** (2002), *El malestar en la cultura*. Recuperado en [www.librodot.com](http://www.librodot.com)

**Gadamer Hans-Georg** (1996), *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós.

**Gadamer, Hans-Georg** (1997), *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós.

**Galeano, Eduardo** (1989), *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI.

**Goytisolo, Juan** (1999), Experiencia mística, experiencia poética, *Archipiélago*, Cuadernos de crítica de la cultura (36).

**G. Morris Charles, A. Maisto, Albert** (2005), *Psicología*, México, Pearson Educación

**Heidegger, Martin** (1973), *Arte y Poesía, Hölderlin y la esencia de la poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.

**Huidobro, Vicente** (1931), *Altazor*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Compañía Ibero Americana de Publicaciones S. A.

**Koestler, Arthur** (1981), *Los sonámbulos*, México, Ciencia y desarrollo de CONACYT.

**Laín Entralgo, Pedro** (1961), *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente.

**Lederman, Leo** (1994), *La partícula divina*, Barcelona, Drakontos.

**Lévinas, Emmanuel** (2006), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.

**López Quintás, Alfonso** (1996), *El sentido estético y fruición de la realidad*. En *Ética y estética en Xavier Zubiri* (pp.141-163), Madrid, Trotta.

**Mandoki, Katia** (2006), *Prácticas estéticas e identidades sociales*, México, Siglo XXI.

**Marx C., Engels F.** (2000), *La ideología alemana*, México, Quinto sol.

**Merleau Ponty, Maurice** (1997), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

**Merleau Ponty, Maurice** (1998), *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península.

**Mora, Raúl H. S.J.** (2002), *Tras el símbolo literario*, México, ITESO.

**Morin, Edgar** (2006), *El Método, t. 4*, España, Cátedra.

- Nietzsche** (2000), *Así hablo Zaratustra*, México, Alba.
- Paz, Octavio** (2003), El arco y la lira. En *Obras completas*, edición del autor, t.1, México, Fondo de Cultura Económica, colección Círculo de lectores.
- Paz, Octavio** (1987), La tradición del haikú, En *México en la obra de Octavio Paz, t. II*, , México, Fondo de Cultura Económica.
- Platón** (1992), Libro X. En *La República*, México, Editores unidos mexicanos.
- Platón** (2003), *Diálogos*, México, Porrúa.
- Revueltas, José** (Octubre 2007), Lugar del cine en el arte, *Anthropos*, (2), pp. 2-10.
- Rosseau, Jean-Jacques** (2006), *Discursos*, Buenos Aires, Claridad.
- Rubia, Francisco** (2004), *La conexión divina*, Córdoba, España, Drakontos.
- Sagan, Carl** (1984), *Los dragones del edén, especulaciones sobre la inteligencia humana*, México, Grijalbo.
- Smith, C.U.M.** (1987), *El cerebro, Versión española de José Ortega Klein*, Madrid, Alianza.
- Xirau, Ramón** (1993), *Poesía y conocimiento*, México, El Colegio Nacional.
- Zambrano, María** (1991), *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, El Colegio de México.
- Zambrano, María** (1996), *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, María**, (2003), *La razón en la sombra*, Barcelona, Siruela.
- Zubiri, Xavier** (1993), *El Problema de la filosofía*, Madrid, Alianza
- Zubiri, Xavier** (1985), *Sobre la esencia*, Madrid. Alianza.
- Zubiri, Xavier** (1998), *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier** (1982), *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier** (2002), *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier** (2001), *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier** (1992), *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza.