



Artículo de Investigación

Zubiri y Heidegger como intérpretes del origen del lenguaje desde el Chaos y lo estético: el Poema de Parménides

Zubiri and Heidegger as interpreters of the origin of language from the Chaos and the aesthetic: the Parmenides Poem

Recibido: Septiembre 2018 **Aceptado:** Mayo 2019 **Publicado:** Junio 2019

Ricardo Espinoza Lolás

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
ricardo.espinoza@pucv.cl

Luis Mizón

Sociedad de Gens de Lettres de Paris, Francia
mizon.luis@free.fr

Paula Ascorra

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
pascorra@ucv.cl

Resumen: Más que un discurso acerca de la verdad, en el origen del lenguaje ha estado presente un decir que produce sentido para que el hombre habite el mundo desde el caos, desde lo oscuro, desde el arte, desde la realidad. Este artículo indaga en aspectos esenciales en torno al nacimiento del lenguaje y en una producción estética que configura ciertas formas de decir que son más propias que otras para expresar ese decir originario. Para ello, se plantea una relectura del Poema de Parménides –apoyados del pensamiento de Heidegger y Zubiri– por ser fuente que posibilita el acceso a ese decir e interrogan por él desde el presente.

Palabras Clave: Parménides - Heidegger - Zubiri - Lenguaje - Poesía - Arte

Abstract: More than a discourse about the truth, in the origin of language has been present a tell that produces sense for man to inhabit the world from chaos, from the darkness, from the reality. This article explores essential aspects about the birth of language and aesthetic production that configures certain forms to say they are more appropriate than others to express a say originating. To do this, a rereading of the Poem of Parmenides and the Myth of Babel (supported Heidegger and Zubiri) to be sources that enable access to this say and interrogating by him from the present.

Keywords: Parmenides - Heidegger - Zubiri - Language - Poetry - Art

Citación: Araya, C. (2018). La aventura del cuerpo muerto (Quijote I, 19): algunas proyecciones en la narrativa hispánica. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 28(1), 173-181. DOI: 10.15443/RL2913

Dirección Postal: Brasil 2950, Valparaíso, Chile.

DOI: doi.org/10.15443/RL2913



1. Introducción

Cuando los hombres partieron desde Oriente, hallaron una llanura en la tierra de Sinar y se establecieron allí. Entonces se dijeron unos de otros: 'Vamos, fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego'. El ladrillo les sirvió de piedra y el betún de argamasa. Después dijeron: 'Vamos, construyamos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo y hagámonos famosos para que no seamos dispersados sobre la superficie de toda la tierra'. Y Yahveh descendió a ver la ciudad y a los hijos del Hombre. Y dijo Yahveh: 'He aquí que son un solo pueblo, tienen una sola lengua para todos ellos y esto es sólo el principio de lo que harán; ahora no les será imposible nada de lo que se propongan hacer. Vamos, pues, descendamos y confundamos allí mismo su lengua, de manera que uno no entienda el habla del otro'. Y Yahveh los dispersó de allí por la superficie de toda la tierra y cesaron de construir la ciudad. Por eso se llamó Babel, porque allí confundió (*balal*) Yahveh la lengua de toda la tierra y desde allí los dispersó Yahveh por la superficie de toda la tierra (Génesis, 11, 1-99).

Un pensamiento que interroga en torno a los orígenes del Lenguaje (al logos y su arte) es un pensamiento que interroga por la realidad y que se expresa de modo más adecuado para el análisis por medio de otras palabras fundantes (por ejemplo, por mitos y poemas) que instauran al Lenguaje mismo, al Logos, en su más radical condición de posibilidad para que el hombre sea viable como tal. El hombre está perdido en lo real y distanciado de su origen y por eso el Logos da una salida al hombre para ser viable; es el carácter técnico del Logos. Como dice Zubiri, no se trata de estar alejado de la realidad: "No es alejamiento 'de' las cosas, sino distanciamiento 'en' ellas. 'Distanciamiento' es un modo de estar en las cosas" (1980, p. 351). El hombre es un animal de distanciamiento; está distanciado formalmente de la realidad. Y por ello tiene que afirmarla, para poder afirmarse él, por medio del Logos; el hombre habla, dice, diseña, cartografía, crea, se vuelve en un "hacedor" de mundos; y así el hombre se torna esencialmente en un "poeta", en un "esteta". Y hay varias palabras-estéticas (poemas), por excelencia, que están a la base dando de sí al Lenguaje para que veamos esta dimensión esencial, pues el arte como lo piensa Zubiri está en la base misma de la inteligencia humana. "... el fenómeno primario en el orden del sentimiento, del sentimiento estético, es la presencia actualizada de la realidad; envuelve la actualidad de lo real no sólo intrínsecamente sino también formalmente. La expresión de esta actualidad constituye precisamente el Arte." (1992, p. 351)

Nosotros mostraremos brevemente una de estas palabras fundantes estéticas, por ser iniciales: el "Poema de Parménides" puesto por ese exergo en la Introducción del Mito de Babel. Pero tenemos que "leer" de otra manera a esta palabra; por lo pronto no "leerlas" de modo "dogmático", esto es, de modo inmediato, i-reflexivo (diría Hegel¹), "en sí", sino a la griega, desde mediaciones, desde un aquí y un ahora que abre múltiples lugares para su comprensión. Se tiene que leer en su límite mismo; tal límite es el que muestra lo que puede dar el Lenguaje. Es un límite que como límite abre y cierra los modos de decir en el decir mismo histórico del hombre. En el fondo es un "cruce" que dispensa al decir en su carácter de dicente; en sus propias condiciones de posibilidad. Desde lo oscuro de la realidad acontece la luz del Logos, desde la confusión en la que se está viviendo en distancia se crea "estéticamente" la palabra con su claridad para modificar dicha oscuridad, desde el caos acontece el orden como un hogar "artístico" que trae el Lenguaje para el hombre. El hecho de la confusión de los inicios -Babel- permite al decir su dispersión y en ello lo posibilita ser radicalmente. El decir, desde muy antiguo, desde Parménides, es en su despliegue "multidicente" (*polyphemos*), o sea, es en su acontecer estético performativo.

2. La diosa de Parménides

Se ha especulado mucho, entre filólogos, historiados, filósofos, etc., sobre quién es la Diosa (*Thea*)² en el ya célebre y primigenio Poema de Parménides que inicia en la sabiduría al joven (*kouros*) vidente (*eidophos*) en este viaje por su propia vía "multidicente"³ (y este Poema es el inicio de la Filosofía propiamente tal). Por ejemplo, Heidegger da por hecho en *Sein und Zeit*: "Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos... el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad" (Heidegger, 1997, p. 243). Sin embargo, si entendemos a la Diosa, griegamente, como la Noche (*Nyx*) (y la *aletheia* como su articulación) no tendría mucho

sentido comprender las dos vías desde una “conexión ontológica”: Vía del des-ocultamiento y Vía del ocultamiento desde el *Dasein*. Si se quiere hablar en esos términos tendríamos que decir que es el “ocultamiento” (*doxa*) el que habla al filósofo “des-ocultándose” (*Aletheia*) y, en esto, manteniendo siempre un “fondo insondable” (*chasm' achanes*) de “ocultamiento”. Y es éste el que posibilita que en el “des-ocultamiento” (*aletheia*) reine, a una, el “ocultamiento” (*doxa*), pues siempre se lleva eso oscuro insondable dentro de sí (Zubiri lo indica como “de suyo”, lo veremos más adelante). Se tendría, entonces, que pensar a Heidegger post *Sein und Zeit*, en el llamado “Giro” del pensamiento de Heidegger, desde el par *Unverborgenheit-Entbergen*, esto es, lo que él llama como la *Lichtung* (el espesor que es como un cruce entre lo oscuro y la claridad). Heidegger en 1964, o sea, muy mayor (75 años), lo señala así:

La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la *Aletheia*, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo *corazón* de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción (1999, p. 88-89).

O lo mismo lo podemos expresar en términos del segundo Heidegger como el *Ereignis* (el acontecimiento apropiador) en 1959 cuando intenta dar con lo propio del habla (*Sprache*) (de este segundo Heidegger ya trabaja Zubiri):

El habla que habla diciendo, se cuida de que nuestro hablar, estando a la escucha de lo inhablado, corresponda a lo dicho por el habla. Así, también el silencio, al que se suele atribuir el origen del hablar, es ya de por sí un corresponder. El silencio (*Schweigen*) corresponde a la inaudible llamada de la calma (*Stille*) del Decir (*Sage*) apropiador-mostrante. El Decir que descansa en el *Ereignis* es, en tanto que mostrar, el modo más propio de apropiar. El *Ereignis* es diciente (1987, pp. 237-238).

El habla “habla” desde un fondo des-fundado (*Ab-Grund* o, si se quiere, *Un-Grund* en términos de Schelling y sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809), toma lo propio de sí y en ello se expropia en la misma medida que se dice. Desde el silencio propio el habla “habla” y en ello se despliega en los múltiples caminos (es Babel): “... el a-bismo es también... la esencia originaria del fundamento, de su fundar, *de la esencia de la verdad*” (Heidegger, 2003, pp. 303); en esto estamos en la misma *Kehre* (giro) heideggeriana que acontece desde 1929 y lo constituye en toda su obra posterior a *Sein und Zeit* hasta 1976 (cuando muere Heidegger).

3.El lenguaje oscuro de los dioses

Desde esta sugerencia se tiene que pensar el complicado tema sobre la unidad del *Poema* de Parménides que está en el horizonte instaurador del Lenguaje en Occidente y del horizonte de vida occidental; un fundar eminentemente estético. En el inicio del pensar occidental se comienza con algo que no es muy claro y distinto (Descartes y toda la racionalidad moderna no pueden alcanzar este inicio). El propio *Poema* está escindido, quebrado, trizado, rayado, en y por sí mismo, en su escritura. El decir de la Diosa es en sí mismo un “cruce” que da por un lado a lo real oscuro y por otro a múltiples manifestaciones luminosas, destellos (por eso el exergo de Babel en la Introducción). Recordemos que el problema radica en la aparente contradicción en el decir de la Diosa (tema del que no podemos entrar en detalle aquí). La crítica filológica y filosófica, desde muchos años (incluso siglos), con sus parámetros tan “racionales” no ha podido dar con una respuesta del todo acertada para dicha ambigüedad. Y esto sucede porque olvidamos que la sabiduría griega es eminentemente “jovial y oscura”, como lo sabe muy bien Nietzsche⁴; si se quiere, se podría decir que se mueven por excelencia en lo performativo (a lo Austin y su libro *Cómo hacer cosas con palabras*). Los dioses son “oraculares” en su mensaje, son mensajes que se dan, se envían en el gesto, en la intención, en lo que viene, en la promesa, en el “cruce” de dos momentos (lo oscuro y lo claro). Heráclito, que está más cerca de Parménides que lo que se piensa tradicionalmente (porque son griegos y no europeos racionalistas), lo señalaba en una sentencia brillante que está pensada desde lo más propio del vivir cotidiano del griego y de nosotros los occidentales. El decir se expresa del modo siguiente: “*ho anax ou to manteion esti to en Delphois ou te legei oute kryptei, alla semainei*” (Fr. 93. DK.); esto es “El dios, cuyo oráculo

está en Delphos, no habla con claridad, solamente indica” (Traducción nuestra). Pareciera, como decía Derrida, que en la esencia del Lenguaje se oculta lo performativo; lo constatativo mismo surge como una expresión del ambiguo performativo:

... en principio se estudiaron los performativos como curiosidades insólitas. Ahora se los encuentra por todas partes en este lenguaje que algunos creían destinado a decir lo que es, o a comunicar información. Lo que se halla en juego, es, pues, la esencia de la lengua, la autoridad y los límites de la lingüística como tal, sobre todo en la determinación del contexto que... es decisivo (1983, p. 28).

El famoso aforismo de Heráclito ha tenido variadas lecturas, pero creemos que se trata de algo muy simple sabido por todos los griegos. Delphos era la capital (*omphalos*) del mundo antiguo. Todos viajaban hasta ese lugar en busca de sabiduría con múltiples regalos para el dios Apolo, el resplandeciente, los iluminaba en su luz (a veces el dios Apolo llegó a ser el mismo Helios). Y desde Delphos daba “señales”, lanzaba flechas, para orientar al hombre en su preguntar por el por-venir (*Zu-kunft*). Hay muchas noticias que se nos han transmitido de la Antigüedad que muestran lo difícil que era “entender” lo que la Pitonisa (la voz expresiva del dios) “indicaba”. El caso más célebre es el del famoso y soberbio rey de Lydia. Heródoto nos relata brillantemente en su Libro I de la *Historia*, cómo perdió su reino el astuto Ciro de Persia por no saber entender el trasfondo oculto del decir “lúdico” de la divinidad (los dioses son caprichosos y mienten a través de sus musas)⁵. Lo que le dice Solón a Creso (conversación ficticia retórica que nos recrea Heródoto), cuando conversan sobre qué es lo mejor y preferible para el hombre nos permite entender el rasgo nocturno de lo divino y, a una, el problema de la unidad del *Poema* de Parménides. Solón sabe que a los dioses no se les puede pedir mucho y lo mejor es ser humilde y contentarse con lo que se tiene. Cualquiera demanda del hombre a lo divino está condenada al fracaso. Los dioses ven en el hombre nada más que mortalidad y ante eso se tiene que estar a gusto en lo que meramente se está (a cada uno lo suyo). Es por esta razón que Solón, el hombre justo por excelencia, le dice al rey desmesurado lo siguiente: “Creso, me haces preguntas sobre cuestiones humanas y yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación” (Heródoto, 2000, Libro I, 32, 1). Es la envidia (*phonos*) o, si se quiere, en la malevolencia y menosprecio de los dioses hacia los mortales, está la base oculta de su decir ambiguo (y es lo que ha perdido las interpretaciones del *Poema*). Es el rasgo de Noche, diríamos ahora mejor con Žubiri que Heidegger, como de “de suyo⁷” el que está presente en el doblez del decir, desde ese rasgo debemos entender lo que malamente se ha llamado Vía de la verdad y eso de “lo que es, es” (el llamado posteriormente “*on*”, “*ens*”, “*Seiendes*”, “ente”, etc.).

Tanto Heráclito⁸ como Parménides son pensadores griegos y están totalmente sumergidos en su propio horizonte; aunque parezca banal decir esto, es así y se debe afirmar rotundamente. Ellos no son filósofos modernos racionalistas. Sus pensamientos están íntimamente imbuidos en el horizonte jovial estético del decir que “emerge” desde el fondo último y abismal del oscuro *Chaos* (no olvidemos que la *physis* de los jónicos expresa inicialmente un surgir radical, un emerger, un brotar). Es por esto que en el decir de la Diosa se escucha el mismo decir de las musas a Hesíodo: “Sabemos decir muchas cosas falsas, con apariencia de verdades, sabemos también, cuando queremos, proclamar la verdad” (2000, pp. 27-28) Es importante tener en cuenta que uno de los libros por excelencia de la cultura occidental la *Iliada* narra: “Canta, oh Musa, la cólera [*menis*] del péliba Aquiles” (Homero, 2000, p. 1). Así le hablaron las musas, hijas de Zeus, al pastor poeta de Beocia y éste escuchó a través de ellas el canto mismo de los dioses que mostraban su “emerger” desde el Caos abismal⁹.

El problema es repensar el Lenguaje y la realidad no desde la metafísica del signo y de la presencia, pues ahí se pierde eso otro oscuro y silencioso que acontece residualmente como lo “de suyo” del decir, su carácter fontanal, primario y estético; si no hacemos esto al parecer no hay mucha diferencia desde Aristóteles a Saussure, incluso desde el mismo Heráclito hasta Heidegger; es cosa de pensar a Heráclito desde su *Fr.* 40 DK y a Heidegger desde la *Sentencia de Anaximandro* en adelante; pues estaríamos atrapados en una metafísica del signo. Mejor es posible reconstruir el antiguo *Proemio* del texto de Heráclito, a partir de los *Frs.*: 1 DK, 2 DK, 113 DK, 114 DK y 33 DK. Todos ellos tratan del *Logos* como *Xynon* (común) en su conexión con el oír y la voz. Así surge la necesidad del seleccionar que reúne (*kata ton logon*) lo que se establece

(*nomos*) para todos por igual, pero que algunos no comprenden (*axynetoi*) y “desoyen” en esto lo que se les asigna¹⁰. La expresión *kata ton logon* se manifiesta como *kata ton xynon*. Y esto significa que lo que requiere y se impone para el hombre necesariamente en el tramado seleccionador de la totalidad, el Logos, es “lo que está reunido”, la comunidad, la *polis*. Esto es estar sintiendo (*noein*) según el emerger, nacer de todo (*kata physin*) desde el todo mismo. Y es ahí cuando impera la ley (*nomos*) por excelencia que todo lo rige tanto lo humano como lo divino. Y es bajo tal ley como el hombre debe comportarse con necesidad; sin embargo, no lo hace por seguir como un “idiota” su propia inteligencia, esto es, sigue la necesidad de “lo singular”, “lo privado”, “lo particular” (*idion*). Es decir, sigue su propio parecer desconectándolo del Logos como muchos políticos actuales y míseros artistas. La inteligencia des-ligada de la totalidad que asigna el caminar de cada uno es lo que castiga la Musa de Heráclito (su Musa es el mismo *Logos*).

Así pues, el gesto estético del texto de Babel es la posibilidad de toda *polis* abierta histórica en el mundo (desde los orígenes semitas), pero entendida desde las mediaciones del Logos, un Lenguaje que lleva en sí mismo lo “de suyo” abismal que lo sobrepasa y que lo narran los griegos, en general, y el *Poema* de Parménides, en especial. Es fundamental señalar, para lo que investigamos en diálogo con filósofos y poetas, que no todas las proposiciones son enunciativas, como ya lo dijo el mismo Aristóteles: “Y no todas son enunciativas, sino aquellas a las que pertenece la verdad o la falsedad; pues no pertenece a todas. Por ejemplo, una súplica es ciertamente una oración, pero no es ni verdadera ni falsa” (1999, p. 158).

En esto se juega todo el artículo, ahí está esa “noche abismal” propia de Occidente. En este decir de filosofía y poesía (arte en sentido originario) podemos ver lo que levanta *a posteriori* todo decir enunciativo sobre lo verdadero o lo falso. Por eso es importante ver cómo lo poético luego se hará cargo de estos inicios del decir a lo largo de la historia, pues por medio de ellos el hombre vuelve a su hogar; a lo abierto. En la medida que el hombre se asfixia cada día más bajo el yugo de la necesidad mecánica capitalista para sobrevivir y su hacer se tecnifica para poder producir su propia vida en el mundo capitalista que le toca habitar; en esa misma medida busca volver al inicio del Lenguaje y con ello estar sintiendo la realidad de modo más plena y liberadora. No podemos olvidar un verso entre los versos que está siempre presente en Occidente y funda todo decir originario (es el “afuera” por excelencia diría Foucault), el verso del “Chaos” que de cierta forma ya hemos venido hablando en el artículo; es, pues, ese verso el que siempre está ahí dando de sí al lenguaje: “*he toi men protista chaos geneto*” (Hesíodo, 2000, p. 116); esto es “Y primeramente llegó a ser el caos” (traducción nuestra).

4. Lenguaje y lo abierto

Este verso es fundamental en el pensamiento griego y para nosotros. Pues en él se da ese rasgo abismal, inespecífico, fontanal, último e impelente que estructura al todo en cuanto todo: es el arte en sentido radical desde lo estético mismo. Es estar en la intemperie de la realidad como “de suyo”, como diría Zubiri. Pues el hombre está en y por la realidad sentida como “de suyo”, como originaria, a la intemperie del mundo y por ello crea, lenguaje, poesía, etc.: “... el hombre modifica con su vida esas mismas cosas, interviene en ellas” (inédito: folio 30). En el afuera de la vida el hombre modifica esa experiencia primaria para poder ser. Es la Técnica en sentido radical y originario (desde lo estético mismo). Y allí acontece el afuera de todo texto, de toda estructura, que siempre opera dando de sí nuevamente al texto y esa estructura, las renueva y así podemos respirar aire fresco. Señalemos simplemente que la palabra *Chaos* en su origen mienta radical y máxima apertura; lo abierto (*das Öffene*) y así se puede ver en distintos pasajes de la *Teogonía* de Hesíodo (luego el término no tiene nada que ver con el posterior uso latino que, por ejemplo, le da Ovidio en su *Metamorfosis*; uso que llega hasta nuestros días, esto es, el *chaos* como “desorden”). O sea, el verso expresa en la *Teogonía* el momento original por antonomasia, el que siempre retorna, una y otra vez, a su origen. Y retorna en la actualidad del presente (como lo piensa tanto Nietzsche como Zubiri). Lo abierto es lo que señala Grecia desde sus inicios y que luego Parménides llamó abstractamente “ser” (*eon*). Lo abierto en el sentir estético como lo que constituye, posibilita e impele todo. Y este rasgo de inespecificidad constitutiva estará presente en todo pensar-decir de aquí en adelante. En la poesía, como un Logos técnico por antonomasia,

acontece siempre y renovadamente el inicio desde ese afuera fontanal y primario; y además podemos ver explícitamente hasta nuestros días cómo se da el caos desde de la experiencia misma del decir del poeta. Con un extremo pudor aparece el encuentro del hombre y su lenguaje revelando el sentido de su búsqueda de claridad, pero siempre desde el afuera, lo oscuro, lo otro. En ese encuentro entre Logos, arte, con la realidad surge la técnica en sentido pleno para que seamos viables como humanos: "... el problema central que las cosas nos plantean cuando el hombre quiere hacer su vida. Por razones intrínsecas y por razones históricas, llamemos a esta unidad con un nombre, que no designa una solución sino el título de un problema: la *téchne*, la *técnica*. Expresa tan sólo la unidad intrínseca entre el saber y el hacer" (Zubiri, 1986, p. 331). Ese encuentro entre Logos, Arte, Realidad está expreso en el Mito, en el Poema, etc.

En ciertos casos, la poesía actual la podemos comparar con esa experiencia radical del lenguaje propio, con la experiencia de una cierta revelación, en un sentido más allá de la connotación religiosa, aludida por Schelling, o con la experiencia mística de lo indecible¹¹. Esas experiencias no pueden excluirse de la manifestación de la realidad como lo abierto; en la raíz más íntima y primaria del Lenguaje acontece la necesidad estructural de tener confianza a su *Paideia*¹². Y así surge la urgencia de la búsqueda radical; la búsqueda que intenta realizar ese llamado desde el origen para habitar hoy. Esto fue lo que aconteció en Grecia y lo vemos en el *Poema* de Parménides, esto es, la experiencia a la base de la poesía. La educación, la formación, del lenguaje poético es por eso, antes que nada, un escuchar de lo inmenso (de lo inmesurable) de la realidad y, a la vez, del gesto de lo mínimo en sí, desde lo simple y contigente a la estrella más grande del Universo, declinando, por una parte, claridad interior y tanteando, por otra, en la oscuridad la frontera de lo que aún se ignora, la realidad en su acontecimiento apropiador, *Ereignis*. Lo real se manifiesta y expresa en esas voces como formas nuevas de la increíble realidad de la vida. Esto mentaba la experiencia de los antiguos dioses y, a una, su propia oscuridad y ambigüedad en su decir como Oráculo, como Musa, etc.; el cual a veces nos pierde y extravía. La poesía, en general, y, en especial, la moderna y actual ha revivido tal experiencia radical (que señalan los griegos) en la misma medida que acontece su poetizar. Esa manera de habitar el Lenguaje, que es la manera de escuchar en sí mismo lo ganado y perdido, lo efímero y lo permanente, lo que va quedando en el refinamiento de la búsqueda del sentido de la voz interior o de la vibración primera, no es una abstracción, sino una verdadera experiencia interior –material, física y concreta– que nos abre el camino de la mística en una encarnación real de la palabra y nos abre a un habitar en pleno Babel. Así se inicia y se echa a andar la realidad del logos y la técnica, de la mano de la inteligencia en su trato oscuro con la realidad; trato que mienta la belleza en el sentido más radical de lo estético; se está sintiendo que se esté siendo radicalmente en la aprehensión intelectual. Diego Gracia es bien claro en esto: "La belleza real, como la verdad real, se logra en lo que Zubiri llama la 'aprehensión primordial de realidad'. Esta aprehensión se llama primordial porque constituye el principio y fundamento de todos los otros modos de actualización de la realidad, que por sí mismo son ulteriores" (Gracia, 1996, pp. 89). La belleza está en el inicio mismo del proceso sentiente, desde dónde nuestra inteligencia trata con la realidad en lo que tiene "de suyo", esto es, dicho con Heidegger, de la realidad en tanto que abismal. El arte cumple una función trascendental en la realidad misma en la que el hombre está siendo. El arte opera como modo de habitar. Luego el arte trae a presencia la realidad misma; esto es, la actualidad.

4. Conclusión

Finalmente, para concluir tenemos que señalar que la poesía, en tanto Lenguaje, debe ser una de las pocas actividades actuales que resiste a la tecnificación y con ello en volverse un bien de consumo transable en el mercado del "capitalismo hacendal" (Espinoza, 2018, pp. 17-24). Y resiste precisamente por lo que hemos señalado, esto es, la poesía vuelve una y otra vez al origen en el poetizar mismo y en ello el hombre puede volver a su hogar. En este volver al origen se da que en la poesía acontece el caos, como lo abierto, que le permite crear, como diría Nietzsche en su *Zaratustra* "estrellas danzarinas" (1998, p. 35). La poesía, el arte al trasladar el inicio de las musas con toda la confusión que esto lleva dentro sí (Babel), permite y abre la posibilidad a que el hombre pueda habitar en un sentido más viable y pleno; y que lo enraíce a su tierra, la que sea. Y así no se sienta perdido en la realidad: El hombre por ser un animal de distanciamiento,

de estar en el mundo sintiendo las cosas como reales, es el animal por excelencia perdido en su propia animalidad; está confundido: “Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal sentirse perdido en las cosas” (Zubiri, 1980, p. 70). Y podemos dejar de estar perdidos por medio del arte.

El lenguaje estético, como un Logos radical, todavía hoy expresa eso primario que, ya en la historia de Babel de los semitas del exergo de la Introducción de este artículo como en el *Poema* de Parménides de los griegos, generaba las reales posibilidades para volverse en un “hacedor” de mundos; un creador en una colectividad que comenzaba a crear “torres” que permitieran ser faros que iluminaran la *polis* y desde ahí poder construir los senderos que le den al hombre un sentido de lo que es, de lo que puede esperar y de lo que debe ser.

Zubiri, hace muchos años atrás, señala tajantemente lo que entiende por arte y es la clave para entender lo dicho en este artículo: “... lo esencial, a mi modo de ver, de la obra de arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad” (1992, p. 350). Es esa realidad física en la que se está siendo, habitando como “de suyo” abismal, oscura es la que se expresa en esos iniciales poemas, iniciales palabras estéticas. El arte es la mediación misma para que el hombre luego se realice e intente dar sentido y plenitud a su vida; el logos media en distancia estéticamente desde su inicio en su trato con las cosas reales.

Financiamiento y agradecimientos

Este artículo es parte del Proyecto FONDECYT N° 1170454: “Realidad y arte en Zubiri”

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1999). *De interpretatione*. Madrid: Tecnos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1983). *El lenguaje. Doce lecciones de filosofía*. Barcelona: Granica.
- Derrida, J. (1991). *De la gramatología*. Madrid: Siglo 21.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1999). *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones.
- Diels, H. & Kranz, W. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Berlin. Weidmannsche buchhandlung.
- Espinoza, R. (2006). *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada: Comares.
- Espinoza, R. (2014). *Realidad y ser en Zubiri*. Granada: Comares.
- Espinoza, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Madrid: Akal.
- Espinoza, R. (2018). *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros*. Santiago de Chile: Libros Pascal.
- Espinoza, R., Ascorra, P. & Soto, P. (2015). Realidad y técnica en Zubiri. *Pensamiento*, 71(266), 273-285. doi: 10.14422/pen.v71.i266.y2015.003
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.

- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). Sentencia de Anaximandro. En M. Heidegger, *Caminos del bosque* (pp. 239-277). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto.
- Heródoto (2000). *Historia, Libro I*. Madrid: Gredos.
- Hesiodo (2000). *Teogonía*. Madrid: Gredos.
- Homero (2000). *Iliada*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Otto, W. (1997). *Dioniso: mito y culto*. Madrid: Siruela.
- Otto, W. (2000). *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela.
- Schelling, F. (1991). *Philosophie de la Révélation*. Paris: PUF.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (Inédito). *El problema del hombre 1953-1954*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid.
- Zubiri, X. (FXZ). Caja 63-10, folio 30.

Notas

1. Cf. Espinoza, 2016, pp. 65-110.
2. Aunque para un griego no era extraño hablar simplemente de la Diosa, es sabido que a Atenea en Atenas se le llamaba simplemente la diosa. El mismo Homero llama en el primer verso de la *Iliada* a la musa inspiradora simplemente Diosa (y también en II 2, 485: “ya que sois diosas...”).
3. No olvidemos que la sentencia en griego es muy clara: “*es odon polyphemon daimonos*”. Parménides, *Fr. 1 DK, 2-3*. “Sobre el camino multidiciente de la divinidad”. Y luego se señala: “*kai me Thea... hyperdechato...*”. *Fr. 1 DK, 23*. “Y la Diosa me acogió” (todas las traducciones del griego son nuestras).
4. Véase para esto el texto los libros de Walter Otto *Dioniso: mito y culto* y *Los dioses de Grecia*. En estos textos queda claro como Nietzsche al comprender a los griegos desde la figura del dios Dioniso puede ver cómo los griegos piensan y dicen desde lo otro, desde el cuerpo, desde eso informe que los constituye. Nietzsche señala la misma idea de “cruce” desde el Cuerpo en su *Zaratustra* de esta manera: “Den Weg nämlich – den gibt es nicht!” (443). “Entonces el camino, a saber, no lo hay” (Nuestra traducción). Una antigua deidad pagana llamada Hermes, que ha estado presente en este artículo, estaba siempre en los cruces, y allí permanecía expectante, al acecho (así como el enano “De la visión y el enigma” de Zaratustra); siempre en los límites de la mesura buscaba guiar al transeúnte, pero a veces terminaba solamente extraviándolo. Él era el “doble sentido de guía y enredador, el dar y el quitar repentinos, la sabiduría y la artimaña,

el espíritu del amor alcanzado, el espejismo de la luz incierta, el misterio de la noche y de la muerte.” (1997, p. 14)

5. Véase para el caso de Cresos y la errada interpretación del Oráculo de Delphos (Heródoto, 2000. pp. 46-55).

6. “Por tanto, Cresos, el hombre es pura contingencia”. (Heródoto, 2000, Libro I, 32, 4).

7. “El ‘de suyo’ no es el ‘en sí’ del realismo ingenuo, ni el ‘en mí’ del idealismo, también ingenuo. El ‘de suyo’ es realidad, pero realidad en la aprehensión, no allende a ella. A pesar de lo cual, en el ‘de suyo’ hay un momento que Zubiri llama ‘prius’... En la aprehensión la iniciativa no la toma la conciencia, como sucedía con Husserl, sino que es la propia realidad, el propio ‘de suyo’ el que sale por sus fueros y se impone. Lo originario no es ningún tipo de ‘posición’, como sucedía en el idealismo, sino la ‘imposición’ de la propia realidad.” (Gracia, Diego, “Prólogo”, en: Espinoza, 2006, 2006, p.19).

8. Heráclito tiene un fragmento muy similar al pensamiento que expresa Heródoto: “*panta chorei kai ou den menei*”. “Todas las cosas se alejan y nada permanece”, *Fr. A 6 DK*.

9. Se nos vienen en este momento unas sabias palabras de Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* en 1972: “Jacques Derrida tiene razón cuando dice que toda lengua supone una escritura originaria, si entiende por ella la existencia y la conexión de un grafismo cualquiera (escritura en sentido amplio)... ‘el fonetismo nunca es todopoderoso, pues siempre el significante mudo ya empezó a trabajar” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 209).

10. Los fragmentos de Heráclito dicen: “El logos, que es siempre, nunca lo comprenden los hombres al escucharlo por primera vez ni después que lo han oído. En efecto, aunque todo acontece según el logos, ellos dan la impresión de que nada sospechan en tanto realizan sus propias experiencias sobre las palabras y hechos que yo explico cuando percibo cada cosa según su emerger y declaro cómo éste se comporta. Los restantes hombres, sin embargo, tan escaso cocimiento tienen de lo que hacen en la vigilia así como tampoco recuerdan lo que hacen durante el sueño”, *Fr. 1 DK*; “Por tanto, es necesario seguir lo común. En efecto, lo que reúne es lo común. No obstante, aunque el logos es lo que reúne la mayoría vive como si poseyese su propia inteligencia”, *Fr. 2 DK*; “El estar sintiendo es lo que reúne a todos”, *Fr. 113 DK*; “Si se quiere hablar con entendimiento es necesario confiar en lo que reúne a todos, así como la ciudad descansa en su ley, y aún más fuertemente; pues todas las leyes humanas son nutridas por una única ley, la divina, cuyo poder se extiende según su deseo, basta para todo y a todo sobrepasa”, *Fr. 114 DK* y “La ley significa obedecer a la voluntad de uno”, *Fr. 33 DK*. Si leemos con calma estos textos nos percatamos que están muy cercanos al *Poema* de Parménides. Pero realizar una exégesis de los textos de Heráclito nos sacaría de nuestro asunto inmediato. Basta con lo dicho.

11. Lo indecible es la intuición de Dios o la visión de Dios que podemos investigar tanto en la mística cristiana a partir de los orígenes apostólicos y patrísticos, y de las influencias platónicas y neoplatónicas en la mística medieval, incluso más, saliendo del marco cristiano es legítimo el estudio de ese indecible acceso a la divinidad en la mística hindú y del extraordinario místico iraní Al Hallaj; el místico que habla de la coquetería divina de una manera semejante a la de la “ironía” o la condescendencia de Dios de que habla Schelling, (Cf. Schelling, 1991, p.11)

12. La Paideia es aquí la educación activa, no como recepción o contenidos de una recepción clásica que forma parte de ella, sino como el trabajo constante del espíritu que sigue su propia necesidad con el objetivo de ser el primero en el ágora o en el la confrontación del cuerpo en el combate, esa educación activa y animada desde el ser humano busca lo que necesita para lograr vivir el ideal de su *areté* para ir si es posible más allá de los modelos. Una vez más se trata de experiencia y no de teoría abstracta alguna.